

竺道生における帰一の「実」について

——『妙法蓮華經疏』を中心にして——

鳥居達久

一 はじめに

竺道生が、当時天下に令名をとどろかせていた、中央アジア出身の訳経僧・鳩摩羅什のもとで学び、その逸材ぶりが認められ、四哲の一人として挙げられていることは、つとに中国仏教史の伝えるところである。竺道生は、師鳩摩羅什の訳した『法華經』すなわち『妙法蓮華經』を注釈し、『妙法蓮華經疏』⁽¹⁾を著わした。ところで道生はこの注釈書の「はしがき・総説」とも称せる短い段落の中で、注釈書のたぐいとしては珍しい記述を繰り広げている。それはつぎのくだりに見られる、経題『妙法蓮華經』の「蓮華」の植物学的描写である。⁽²⁾

〔引用一〕蓮花は、茲の経を嗟む也。然るに器象の妙、蓮華を踏ること莫し。蓮華の美、榮は始敷に在り。始敷の盛んなれば即ち子、内に盈つ。色香味足る。之れを分陀利と謂う。（『大日本統藏經』第二編乙第三套第四冊、三九七丁・右葉・上段・六行。以下、『統藏』三九七右上六行、のように略す）

この引用文半ばに現われる「始敷」とは咲き始めのことである。その咲き始めの蓮華に輝きがあり、その咲き始めの盛んなときに「子」が内側に溢れる、と云うのである。このときの状態の名称が「分陀利」であるとされている。「分陀利」は梵単語 *pundarika* の音写語で、この梵単語は『法華經』の梵文経題名に現われる。蓮華

がこの「分陀利」を示すことから「蓮花」が「茲の経を嗟む」ことになるのだと考えられる。いずれにしても、蓮華の詳しい植物学的描写の役割はこれだけに終わらず、続く疏文で『妙法蓮華経』（以下、『妙法華』と略す）の教理描写に絡められていく。

〔引用二〕無三の唱も事、之れに同じ也。虚談既に亡び真言存す。誠言既に播れば、帰一の実、其の中に顕わる。（『統蔵』三九七右八行）

この場合「無三」は三乗が無い、という意味である。⁽³⁾道生は「無三の唱」を『妙法華』の主張と捉え、その主張が蓮華に関することと同じであると述べている。具体的に「蓮華に関すること」とは何であろうか。それは、すぐ前の「子、内に盈つ」に見られるように、「子」のような新しいものが生まれ出ることであると考えられるのである。

「虚談」とは、三乗が在りもしないのに在るとする、中身の無い話⁽⁴⁾である。「真言」と「誠言」は共に「まこと言葉」である。よって、三乗が在りもしないのに在るとする、中身の無い「虚談」が無くなれば、まこと言葉だけが残る、となろう。また「誠言既に播れば」とは、まことの言葉が広く実践されれば、という意味になると考える。⁽⁴⁾そして「帰一の実、其の中に顕わる」は、その実践の中から一仏乗（道生は「一乗」をもっぱら用いるが、ここでは「一仏乗」を使用する）に帰着した結果としての「実」⁽⁵⁾がおのずと顕現してくる、という意味となる。疏文の意味をまとめれば「三乗が無いとする（『妙法華』の）主張も（蓮花のこと）同じである。三乗が在りもしないのに在るとする、中身の無い話⁽⁴⁾が無くなれば、まこと言葉だけが残る。そのまこと言葉が広く実践されれば、その実践の中から一仏乗に帰着した結果としての『実』がおのずと顕現してくる」と考える。「子」のような新しいものが生まれるとは、「一仏乗」に帰着した結果としての『実』が顕現してくることを示していることが分かる。この疏文は『妙法華』の立場である一仏乗の実践的局面を簡潔に言い表わした

ものと云えよう。そしてこの実践的局面とさきの蓮華描写とを比較することにより、さらにつきのことが導き出せると考える。すなわち「(まことの言葉の) 実践の中から一仏乘に帰着した結果としての『実』がおのずと顕現してくる」は、「咲き始めの盛んなときに『子』が内側に溢れる」に対応していることである。詳しく云えば、「実」と「子」とが対語となっている。このように蓮華の描写が『妙法華』の中心的とも云える教理の実践的描写に見事に連動せしめられていることがうかがえる。

本論考はこの「帰一の実」の「実」の字義と、その字義をとおして道生が伝えようとする内容との究明を目的とする。管見によるかぎり、竺道生の『妙法蓮花経疏』(以下、『法花経疏』あるいは単に『経疏』と略する)における「実」を掘り下げた研究はこれまでなされていない。「実」を採りあげる理由は、それが『経疏』にもられた道生の『妙法華』理解の解明にも重要な役割を演じるキーワードであると考えられるからである。『経疏』解明のためのキーワードとしては「実」以外にも「理」、「道」、「機」、「極」といった語が存在する。しかし筆者が「実」を本論考における論究の対象にするのは、短い「はしがき・総説」の中で取って蓮華の描写を行ない、さらにそれを『妙法華』の中心的教理の描写に関連させようとする道生の意図に、何らかの特別な意味が潜んでいると感じられたからである。

ところで、この論究は『妙法華』自体の研究にとっても重要な意義を有すると考える。なぜならばこの「実」字は『妙法華』の各所で教理的重要な概念を表現する言葉として使用されていると考えるからである。特にこの字は「諸法実相」という、後代における『妙法華』の教理用語とも直結している。現に『経疏』も「方便品」の冒頭に現われる「諸法実相」(『大正新修大蔵経』九卷五頁下段一行。以下『大正』九、五下一一行、のように略す)を採りあげ、つぎのように解釈している(以下、鍵括弧でくくられた語句は、それが『妙法華』の経文語句であることを示す)。

〔引用三〕「実相」は、二乗の偽無く、唯、一乗の実也。（『統藏』三九九左下六行）

この「実」の字義如何によって、道生の捉える「諸法実相」の内容がおのずから決まってくるのである。勿論これは「引用一」における「帰一の実」の「実」と、この「実」の字義が同一であるという前提に立った上でのことである。本論考の結論を先に述べるならば、この両者においてその字義は同一である。そしてその先を推測的に述べるならば、「実相」の意味とその意味が伝えようとする内容は、決して総体的・包括的なものでなく個別的・具体的なものであるであろう。すくなくとも竺道生はそのように考えていたと推測される。

『経疏』の「実」字は、単に『経疏』の趣旨を明らかにする一つのキーワードであるというだけに止まらず、『妙法華』の思想的な本質理解につながる、一つの根源語であると考えられる。「実」の字義とその内容究明は、道生の「実」字に関するパースペクティブの始点を画定するものとなるのである。そしてこの始点の画定は「引用二」において「実」の対語として使用されている蓮華の「子」字の意味を明確化することによってその一つの手掛かりを得ることになる。「実」が「子」と対語になっている事実を考えれば、「実」と「子」は同一の事態を指し示しているはずだからである。それゆえつぎに「子」の字義の検討を行なう。

二 古代の文献から見た「子」の字義

「子」の字義について道生の『経疏』において特に参考になることはなにも述べられていない。よって字義解明の次善の方法は、道生の生存した前後の時代の文献における蓮華の「子」字の用例を検討することであると考える。この検討は仏教学的な方法でなく、仏教文化学的方法となる。

まずこの検討を始める前に漢字辞典類において植物に関する「子」の字義を確認しておくことにしよう。それらによれば、「子」には「果実」と「種子」との二つの字義があるとされている。この二義を念頭に置いて検討

を行なつて大過無いと考へる。

竺道生の『経疏』が四三二年（南北朝劉宋、元嘉九年）に完成したとは『経疏』自体が述べるところである（『続蔵』三九六左下六行）。よつて劉宋前後の文献を検討範囲にする。

古代中国において、蓮華とそれに関する言葉の意味を解釈するものとして、まず挙げられるのは『爾雅』であるとされている。それはつぎの二著が示すところである。一つは柴田桂太編『資源植物事典』であり、いま一つは水上静夫『花は紅・柳は緑―植物と中国文化―』である。¹⁰ 水上博士によれば『爾雅』の成立は先秦時代、遅くとも前漢の初め（紀元前三世紀）は下らず、いわゆる中国で最初の「字書」とされている。社会事象を一九の部門に分けて収録し、同義語・解説などを記載している。その一つに「積草」の部門があり、そこにおいてハスの九つの部分の名称を紹介しているとされている（同一九四頁）。その『爾雅』の該当箇所を水上博士はつぎのように訓読される（同一九五頁）。読み仮名も水上博士の付したままであるが、音読部分を片仮名に、訓読部分を平仮名に変更した）。

荷は芙蕖、其の莖は茄、其の葉は蓮、其の本は密、其の華は菡萏、其の実は蓮、其の根は藕、其の中は的、的の中は薏。

特に後段の「実」について、水上博士はつぎのような見解を示される。今日ではハスの総称とされている「蓮」は、『爾雅』では「実」となっており、これは「実」が連珠のようにつらなって並んでいることからきたものである。『爾雅』の注『爾雅注』を作つた西普の郭璞（二七六―三三四）も「蓮は房を謂うなり」としている、と（一九六頁）。同じくこの「蓮」について、柴田博士の『資源植物事典』は「果托の名は元来、蓮であるが、この名が後に草の名にもなつた。蓮房または蜂窠も果托の別名である」と明確に述べておられる（五七七頁右）。このように『爾雅』においては「実」字はハスの果托（ハスの花卉が囲む、円錐を逆さにしたようなもの）であるとされている。

つぎに「其の中は的」についてである。水上博士は、郭璞が「的」について「蓮ノ中ノ子ナリ」とする注の文章を訓読し（「子」字の読みも水上博士による。筆者）、さらに柴田博士の説明を引用し、的が果托に存在する「子」であることを述べておられる（一九七頁）。その柴田博士の説明は「果實は蓮子或は蓮實といい、古くは的（テキ）または檄（ゲキ）といった。楕圓形の堅果で、頭部に残存する花柱を頂き、且つ背部には花柱の近くに一個の小突起を具える（水上博士による引用はここまで。筆者）。成熟するとその果皮は黒く且つ甚だ堅くなり、果實は重くて水に沈むから、これを石蓮子と称える。」（五七七頁右／＼八頁左）となっている。ここからは果托に存在する個々の果実であることがわかる。さらに郭璞がそれを「子」字で表わし、水上博士はそれを「子」と訓じ、柴田博士は「蓮子」としている。以上のことから『爾雅』から時代が下った郭璞の西晋では「子」字を使用し、果托に存在する個々の果実を表現していたことが理解できる。つぎに西晋以降の文献を見る。

上述の水上博士の著に六朝の梁（五〇二―五五七）の蕭衍（武帝のこと、四六四―五四九）がつくった「西洲曲」という詩が紹介されている（九〇頁）。これは、もともと文学者であった武帝が「一女性が愛人に対する想いと、その思い出を想定して」作った詩であるとされる。そこにつぎのような詩が紹介されている。「門を開けども郎至らず 門を出でて紅蓮を采る 蓮を采る南塘の秋 蓮花人頭に過ぐ 頭を底れて蓮子を弄す 蓮子青きこと水の如し 蓮を懐袖の中に置けば 蓮心徹底に紅なり」。水上博士の訳文を挙げてみれば、第五・六句は「やるせない思いを抱き頭を底れて蓮の実をもてあそんでいると、その蓮の実の色の青は澄んだ水の色とうです」となっている。「蓮子」はここでも「ハスの、実」とされている。この場合は青くて澄んだ水の色となっている（九一頁）。最後の句に出る「蓮心」は花心であるとされている（同九一頁）。確かに「弄」には「手でもてあそぶ」「手の中で玉をまさぐる」という意味がある（角川『大字源』、諸橋『大漢和辞典』）。ハスの実みは小指の先ほどの大きさであるから、手の中でまさぐるという対象として過不足無い。

漢字辞典によれば上記の用例以外に南北朝の庾信（五一三―五八二）、中唐の詩人孟郊（七五一―八一四）の作品中の「蓮子」を挙げる（諸橋『大漢和辞典』九卷八五九頁）。そしてその意味は「はすの実」「蓮実」「蓮的」となっている。このように、それぞれの専門的立場の説によっても「蓮子」がハスの実であることは明らかである。中国史上初めて成立した事実上の「字書」であった『爾雅』にたいして清代までに四種類の注釈書が作られている（『書名解説』白川『字通』所収）。その注釈書の一つを著わした郭璞は、『方言』『山海経』『穆天子伝』の注も著わすなど「博学多識」であつたとされる（『作者解説』白川同所収）。宋の邢昺の著わした疏と合わせて『十三経注疏』⁽¹¹⁾の一つに数えられているほどである（同『書名解説』）。よつて郭璞が「的」を「蓮の中の子なり」とした背景には、蓮華と合わせて用いられる「子」字は「子」であるという、当時一般に認知された理解が存在した、と考へて間違いないであろう。さらに時代が下つた梁という一国の帝王・武帝によつても「蓮子」が「ハスの子」として使用されているのである。このように竺道生の時代の前後で「蓮子」が「ハスの子」とされていくわけであるから、道生の時代においてもハスに関するかぎり「子」は「み」を字義としていたと見てよいと考へる。そして道生はその字義をもつて「子」字を使用したと考へる。ハスに関して、もし「子」字に種子という意味があれば、その結果としてその意味をあらわす語が現われるはずである。しかしその語は見あたらないようである。よつて道生が表現した「子、内に盈つ」の「子」字の字義は「み」であると判断する。それゆゑこのことから「子、内に盈つ」と対句を形成する「帰一の実、其の中に顕わる」は「帰一の実、其の中に顕わる」と訓じるべきであると考へる⁽¹²⁾。

三 『経疏』における「実」の他の用例

「帰一の実、其の中に顕わる」の「実」が伝えようとする内容を検討するにあたり、まず『経疏』に現われる

「実」^{ジツ}字が「み」と訓じられる疏文をいくつか引いてみたい。この一見迂回とも考えられる処置を施す理由は、「帰」の「実」^ミを含む句の内容の検討に資するためである。『経疏』において「実」^{ジツ}字の字義がすべて「み」ではない。筆者の調査によれば約十種の字義が現われるようである。しかしここでそのすべてを議論し今回の検討に供することは難しい。よって任意に数例を引用したい。

最初に「非実」という形で現われる「実」^{ジツ}についてである。「序品」で釈尊が「無量義」という「大乘経」を説く段（『大正』九、二中八行）について述べた疏文である。

〔引用四〕「無量義」とは。是の相、皆無にして、多少・深淺有ること無き也。唯、仏に趣く^{おもむ}行を説くのみ。言旨に実^{あり}有り。之れを義無量と謂う。（『統蔵』三九八右上―一七行）

ここでは「多少、深淺」といった、外面から見た差別である「相（在りよう）」がなく、「ただ仏に趣く行」が説かれているとし、説いている言葉のむねには「実」がある、と述べている。「相」と「実」とが対になっていることが理解できる。よって「相」という、外面的差別と対になる「実」は内面的実体、内面的当体と云う字義を採らなければならない。それは「なかみ」あるいは「み」になると考える。さらに「唯、仏に趣く行を説く」つまり、仏になる行を説き明かしていると述べている。そしてその説き明かす言葉のむねに「実有り」としていいことから、「実」の内容は「仏に趣く行」となる。これは突き詰めれば「仏になれること」と考えられる。すなわち「実」の字義は「なかみ」あるいは「み」であり、それが伝えようとする内容は「仏になれること」であると考えられる。「仏になること」とも云えよう¹³。

つぎは「序品」で世尊が「無量義処三昧」に入った直後に天から四種類の華がふつてくるという経文（『大正』九、二中一〇行）に関する疏文である。

〔引用五〕「天は四花を雨らしめ」は、以て四果の非実を表わす。「地、動く」は、以て四果の非住を表わす。（『統蔵』三三

前半で「四花」を取りあげ、^み実のない花卉だけであることを暗示し、声聞乗の修行による四種の段階的な結果「四果」を「非実」につなげていると考える。よって「実」の字義は具体的な「花」に対する「^みみ」であると考ええる。声聞乗のさとりの結果を「非実」としていることから、そのさとりの結果にやはりその「^み実」がないと述べていると理解するのである。「非実」の意味は「^み実が無い」としてもよい。これは「非力」を「力が無い」とし、「非才」を「才能が無い」とする用法と同じである。さてそれでは「^み実が無い」ものでないもの、つまり「^み実が在るもの」とは何を指し示すのであろうか。『妙法華』において声聞乗の悟りの結果と対置させて考えることのできるものは『妙法華』の立場である一仏乗の、悟りの結果しか考えられない。辟支仏乗や菩薩乗は三乗の中に声聞乗と共に含まれると道生は捉えているからである。¹⁴するとこの三乗に含まれない一仏乗の悟りの結果が「^み実が在るもの」となるはずである。一仏乗とは乗り物の謂であり、まずそれは教えのことである。何に導く教えであるかと云えば、それは仏知見に導く教えであると筆者は考える。『妙法華』において釈尊が娑婆世界に現われる理由・目的を公然と明らかにする唯一の箇所であるところの、「方便品」の「一大事の因縁」の段(「大止」九、七上二二行)によれば、釈尊の目的は衆生をして仏知見に開示悟入させることとされているからである。それゆえ一仏乗による悟りの結果は仏知見と考えられるのである。このことは道生自身も『経疏』で明らかにしている。脇道に逸れることになるが、重要な事柄なのでその疏文を示したい。

〔引用六〕「唯、一大事の因縁を以ての故に世に出現したまう」とは。上に已に髻髻として宗を示す。此れ則ち復為に説く也。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、一極の為に一を表わし、而も為に出ずる也。〔統蔵〕四〇〇右下四行)

現在の論点に直接に関係してくるのは引用文後半の「今は是れ一なるを明かす也」からである。それゆえここ

から論じれば、この「是れ一なるを」の「一」は一仏乗であると考えられる。それは直前に「既に三乗は是れ方便と云えり」とあることから理解できる。「既に」と「今」が対応し、「三乗」と「一乗」とが対応する形となっている。重要と考える箇所は、続く「仏は一極の為に一を表わし、而も為に出ずる也」である。実際この箇所が経文「唯、一大事の因縁云々」を解釈している。「唯、一大事の因縁云々」とは、いま触れたように、衆生を仏知見に開示悟入させる目的をもってこの世に現われた、つまり仏知見のために現われた、ということである。それゆえ「仏は一極の為に一を表わし」の「一極」とは仏知見でなければならぬと考える。そして「一を表し」の「一」は、「今は是れ一（仏乗）なるを明かす也」の流れから見ても、やはり一仏乗とすべきと考える。それゆえ衆生をして仏知見に開示悟入させる方法が一仏乗であることになる。言い換えれば、一仏乗によって仏知見を得るのである。ところで道生の『経疏』において「仏知見」は「仏慧」⁽¹⁵⁾とも言い換えられている。よって「一極」は仏慧あるいは仏智慧と同一視してもよいと考える。このことは道生の『経疏』の他の箇所においても見受けられるところである。⁽¹⁶⁾ 以上のことから「仏、一極の為に一を表わし」の内容から「一仏乗によって仏知見を得る」ことが云える⁽¹⁷⁾と考える。よって一仏乗による悟りの結果は仏知見である。この「引用五」の「実」⁽¹⁸⁾の字義は「み」であり、その「実」の意味内容は仏知見と考える。

ところで、さきに一仏乗とはまず教えである、と述べた。しかし一仏乗はこれだけに尽きない面がある。一仏乗は仏知見との関係が密接であるので、道生の捉える一仏乗についていくらか関説しておきたい。一仏乗は仏知見につながるものであるから、一仏乗は仏知見を含んでいることになる。道生は仏知見を得ることを仏になることに等しいと考えている。⁽¹⁸⁾ それゆえ、道生は一仏乗を「仏になる教え」であると捉えていることになる。平川教授は、一仏乗が「仏になる教え」⁽¹⁹⁾であるとされており、一仏乗が『法華経』の「基本的思想」の基礎であるという認識を示しておられる。道生の『経疏』が『妙法華』の注釈書でありながら、『法華経』の「基本的思想」をお

させていることは注目に値しよう。

つぎの例は「はしがき・総説」の疏文からである。『妙法華』の経題中の「妙」を解釈している。

「引用七」「妙」とは。若し如来の言を吐き教を陳ぶるを論ずれば、何れの経か「妙」に非ずや。此の経の偏に妙と言う所
以は、昔の権三の説は非実にして今、無三を云うを以てなり。（『続蔵』三九七右上三行）

後半の「昔の権三の説」は『妙法華』が現われる以前である「昔」の仮の三乗教と考えられる。『妙法華』が現われた「今」においてはその仮の三乗教は存在しない。そのことを「今、無三を云う」としてしていると考える。そして「今、無三を云う」ことが「此の経の偏に妙と言う所以」としてのことから、「今、無三を云う」ことが『妙法華』の「妙」を示していると理解できる。裏を返して云えば、「今、無三を云」わなければ、それは仮の三乗教となる。そしてそれが「非実」である。よって「今、無三を云う」『妙法華』の「妙」は「実」であるはずである。ところでこの「無三」に関連づけて述べられる「実」は、すでに「引用二」に現われていた。「引用二」における「実」の字義は「み」であった。それゆえこの「実」の字義も「み」でよいと考える。「非実」の字義は「みが無い」としてもよいと考える。

それでは「み」が指し示す内容はなんであろうか。『妙法華』の立場が一仏乗であることを考えるならば『妙法華』の「妙」である「実」は一仏乗と関連があるはずである。さきに論じたように、一仏乗とは仏知見に導く教えである。逆に、仮の三乗の教えは仏知見に導かない教えと考える。よって「今、無三を云う」『妙法華』の「妙」としての「実」とは「仏知見に導くこと」をその内容とすると考える。

つぎは「譬喩品」に関する疏文である。子供を探し出すことのできなかつた父（仏）が「一城に中止」（『大正』九、一六中二九行）することについて述べている。

「引用八」父、応府して人身に就き作仏せしむ。迹おうこと実まことに及ばざるを「中止」と為す。一乗の理は以て非を防ぐ可き

を「城」と為す。十方より帰化するを「一」と為す也。（『続藏』四〇三左下一七行）

この「迹うこと実^ミに及ばざるを『中止』となす」は、追うことが「実^ミ」に至らなかつたので、その追跡なかなばで止めてしまった、ということである。追跡が実現しなかつたわけである。すると追跡し子供を得ることができた場合には、「実」に及んだことになる。このときの「実」とは直前の「作仏せし」められること、になると見てよい。ゆえに「実」の内容は仏の立場から云う場合は「作仏させること」であり、子供の立場から云えば「作仏すること」になると考える。字義も「実現」に関係の深い「みのること」「みのり」としてよいと考えられる。

以上、いくつかの例を証示してみた。これから云えることは、「実^ミ」字が「なかみ」「み」「みのり」などの字義を有することである。「み」の字義が共通していると考ええる。また字義をとおして指し示す内容も「仏になること」「仏知見」「仏知見に導くこと」「作仏すること」などである。道生は仏になることを仏知見を得ることであると考えていることを考慮に入れれば、これらの内容は仏知見という表現でまとめることができる。このように「帰一の実」の「実^ミ」以外にも『経疏』において「み」を字義とし、「仏知見」をその内容とする「実^ミ」字は存在するのである。つぎに当初の課題であった「帰一の実、其の中に顕る」を検討する。

四 「帰一の実、其の中に顕る」の意味

「引用二」の「帰一の実、其の中に顕る」の逐次的な訳はすでに述べた。繁を厭わずここに掲げてみれば「まこと言葉（一仏乗）の実践の中から一仏乗に帰着した結果としての「実」がおのずと顕現してくる」であった。ところで一仏乗が導く先は仏知見であることはすでに検討した。この検討結果はここでも適用できると考える。つまり「一仏乗が導く先」は、とりもなおさず一仏乗の実践から現われるものでり、一仏乗に帰着した結果として顕現してくるものである。それゆえ、そのものとは仏知見以外なものでもない。それが「実」の内容で

あると考える。よってこの句は「一仏乘に帰着した結果としての仏知見が、(その一仏乘を) 実践した中からおのずと顕現してくる」という意味になると理解できる。⁽²⁰⁾ 道生がこの場合の「実」^{ジツ}字を「み」と解釈することは、道生が『妙法華』の重要な教理用語である「実」^{ジツ}を具体的なものとして捉えている証拠である。このことは見過ごすことのできない、『経疏』の一側面であると考える。

「実」には「まこと」という字義がたしかに存在する。これによって学者が「真実」あるいは「真理」などと解釈するのである。しかし「真実」ほど抽象的なものはないであろう。あらゆるものが真実となる可能性があるのである。これは逆に言えば内容が無い、ということになりかねない。しかし、この句の「実」は道生が『妙法蓮華経』の「蓮華」を解釈する部分と不可分の関係にある疏文であるところの「引用二」に現われる。『妙法華』の『妙法華』たる所以を明らかにする最も重要な箇所であると言っても過言ではない。しかもその字義が「み」であり、指し示す内容が「仏知見」となることはいま論証したとおりである。この「実」は第一義的に「真実」などと解釈できるものではない。

道生が短い「はしがき・総説」の中で敢えて蓮華の描写を行ない、さらにそれを『妙法華』の中心的教理の描写に関連させようとした方法論は、『妙法華』の中核的教理を具体的に捉えようとする彼の態度から出たものと云えよう。

五 おわりに——道生の捉える「真相」の方向

「帰一の実」^みの内容が明らかになったところで、この論究の結果を「引用三」に援用してみたい。このことによつて「実」^{ジツ}字のペースペクティブにおける新たな視点が得られると考える。「引用三」はつぎのとおりであった。

「実相」は、二乗の偽無く、唯、一乗の実也。

ここに「一乗の実」とある。「一乗」とは一仏乗のことである。そして一仏乗は仏知見に導く教えである。それゆえこの「一乗の実」の「実」の指し示す内容は「仏知見」であると考えられる。字義についてはそれを画定できる直接の手掛かりはこの引用文からは見い出せない。

この引用文は「『実相』は一乗の実也」と換言することを許す構文である。さらに突き詰めれば「『実相』は実也」とすることが可能である。ここから「実相」の「相」は本質的に必要でないと道生が捉えていることが読み取れる。現に『妙法華』においても「相」字が修辞上の必要性からのみ付け足されている事例が存在する⁽²¹⁾。それゆえ道生によれば「実相」は「仏知見」であると考えられる⁽²²⁾。

このように、道生によれば「実相」とは総体的・包括的な内容でなく、「仏知見」という個別的な内容なのである⁽²³⁾。しかし「仏知見」が個別的な内容であるといっても、これによって筆者は、「仏知見」が理解しやすいものであると云おうとするものではない。仏知見は個別的であるが、極めて奥深いものであると考える。それゆえ簡単に論じることができない。しかし「仏知見」を議論する段になれば「仏知見」は「真実」などに比べて具体的な視点を有するのである。視点の有無によって議論の進展の差は歴然としてくると考える。さらに筆者は『妙法華』に関する限り、「実相」が「仏知見」であるとする見方は道生だけでなく師鳩摩羅什及びその門下生の共通の認識であったと推測する。

道生の仏教思想に関するこれまでの研究は、僧肇撰述の『註維摩詰所説経』や宝亮等集の『大般涅槃経集解』所収の道生の釈文に基づくものが大部分を占めていた。これは先学の指摘するところでもある⁽²⁴⁾。そしてその釈文が展開する議論は大まかに見て抽象的であるように思える。しかし『法花経疏』の議論は概して具体的・個別的である。それは今回の「実」をめぐる議論を見てもわかるとおりである。このことから、『法花経疏』より前の

道生とそれ以後の道生との間には思想的断層が截然と走り抜けているように思えるのである。

竺道生の『妙法蓮花経疏』は、『妙法華』翻訳から久しからぬ時代に作られた幾つかの『経疏』の一つであったとされるが、幸いにも道生の『経疏』のみが今日に伝えられた。この『経疏』は「実」の問題だけでなくその他の教理上の各種問題に関して新しい視点を提供し得る貴重な文献と考える。それは漢訳『法華経』、梵文『法華経』を問わずにである。

注

(1) 本経疏のこの呼称は『続蔵経』の記述に倣ったものである(『大日本続蔵経』第二編乙第二三套第四冊、三九六丁・左葉・下段一行)。

(2) 竺道生の『妙法蓮花経疏』の漢文は「簡古で語義が幽邃なため難解である」という指摘がある(岩波文庫版『法華経下』一九七六年改版、四七六頁)。そ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。本論考における訓読は、その成果に負うところが大きい。しかし筆者の訓読方法は中国仏教思想会のそれと幾分違うため、本論考では筆者の訓読によって疏文を引用している。

(3) 「無三」の「三」が三乗であると考えられる理由は、『経疏』においてここより四行前の疏文「此の経の偏に妙と言う所以は、昔の権三の説は非実にして今、無三を云うを以てなり」による(『続蔵』三九七右上下四行)。「権三の説」は三乗を示し、それを承けて「引用二」に現われる「無三」を使用していると考ええる。

(4) 言葉が伝わるのみで実践されなければ、その言葉の趣旨が現実に結果として現われないことは勿論であろう。その観点から「播く」の字義を「広く行なう」とするほうが適当だと考える。たとえば「播く」に「言い広める」という字義があっ

たとしてもである。道生も『経疏』の各所で実践の重要性を認める考え方を披瀝している。その最たる証拠は、「序品」の釈文の初めで示す『妙法華』の三段分割の見解に見られる。第一段を「序品」から「安樂行品」までの各品とし、それらが「三因を一因と為す」主題によって貫かれていると述べるのである（『統藏』三九七右上一四行以下）。この「因」は実残を示すものである。ここでは「三因」や「一因」が何であるかを証示する余裕はない。しかし実践としての「因」をこのように大きく探りあげていることは道生の実践にたいする関心の深さを示すものであると考える。なお、「播く」の「広く行なう」という字義は以下の漢字辞典類が記すところである。『大宇源』（東京・角川書店、一九九二年初版、一九九三年第三版）七五二頁。白川『字通』（東京・平凡社、一九九六年）二二五八頁。『字通』では「ひろくほどこす」とされているが、これは「ひろく実施する」意味であると考ええる。諸橋『大漢和辞典』（東京・大修館、昭和四三年）五巻、三九四頁では「のべる」という見出しが相当する。この中に挙げられている引用文に「播、猶施也」とあるから、上述の字義と同じ字義になると考える。

(5) 横超慧日博士はその著『法華思想の研究』（平楽寺書店、一九七一年）において、この蓮華の描写についてつぎのように論じられる。「彼（道生のこと、筆者）は蓮華の始めて開くということが三乗の別なしと方便を打ち明けることを喩えたものであり、一乗の真実が顕わされることを蓮子の内に盈つるによって喩えているのである。従って華が開いた時に内子を盈たしているというのは、三乗の方便たることが明らかとなった時には一乗の真実たることが同時に明かされていると見ているのであって、始敷之盛則子盈於内とは開権は同時に顕実であり、方便の方便たるを打ち明けることの外に別に真実を顕わすということはないという意味に解している。そのことは虚談既亡真言存焉、誠言既播帰一之実顕乎其中矣」と説いているので明らかである」（二〇一頁）。しかしまず博士は「始敷」を「始めて開く」と誤って解釈されている。「敷」は「花が開く」を意味せず、「草木が茂る」といった、勢いを示す語である。前に「蓮華」とあることから「始敷」は「（華の）咲き始めの勢いがあるとき」を意味すると考える。さらに、蓮（ハス）が一番美しく勢力が盛んな時期は、

開花した時でなく、開花期間(三〜四日)の初期(二日目あたり)であり、それが古今のハスの生態であるとは専門家の教える所である(北村文雄・坂本祐二「花蓮の形態および習性」『蓮の文華史』、三浦功大編、越谷・かど創房、一九九四年所収、四九〜五〇頁。大賀一郎『ハスと共に六十年』アポロン社、昭和四十年、百二十七頁)。よって「三乗の別なしと方便を打ち明けることを喩えたもの」と云えないと考える。また「三乗の方便たることが明らかとなった時には一乗の真実たることが同時に明かされていると見ているのであって」とされ、三乗方便の明示と一乗真実の顕現の同時性を示唆されている。しかしこれも妥当ではないことになる。この同時性は「誠言既に播れば」という条件(一仏乗の実践)によって異時性を示すことになる。なお横超博士以外に、新田雅章博士が「中国における法華経研究」(平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乘仏教 四 法華思想』春秋社、昭和五八「一九八三年、二三一頁)において蓮華について議論されるが、これは横超博士の所説とほぼ同じ内容を述べたものである。

(6) しかし竺道生の「実相」の意味についての先行研究であれば一つ見いだすことができる。それは小林正美「竺道生の実相義」『印度学仏教学研究』(第二十八卷第二号、昭和五十五年三月)である。なおこの論文は同『六朝佛教思想の研究』(創文社、一九九三年)に収められている(以後、小林博士のこの論文を示す場合は『六朝佛教思想の研究』による)。ただしこの研究は「竺道生の実相義」という題目を立てており、博士は論究対象とする実相は道生の『法花経疏』に顕われるものである、とその論文の冒頭で述べておられるが、実際は僧肇撰述『注維摩詰所説経』の本文に基づいて議論されている。本論考のように道生の『経疏』の疏文に直接基づく考察ではない。道生の『法花経疏』に顕われる実相を問題視するのであるならば、道生の『法花経疏』に基づいて議論されるべきであろう。小林博士は『注維摩詰所説経』の所論を確認する形で道生『経疏』の文をいくつか引用されている。そこには本論考で扱う疏文と同一の疏文もあるので、具体的な論評はそれぞれの箇所で行いたい。

なお道生の『経疏』は韓国の学者 Young-ho Kim 博士によって英訳され、出版されている(Tao-sheng's Commentary

on the Lotus Sutra: A Study and Translation, State University of New York Press, 1990)。これは現代語への最初の翻訳である。簡古で難解とされる漢文によって書かれた『経疏』を自国語以外の現代語に翻訳されたその労は評価されるべきである。本論考は道生の疏文の校訂を目的としたものではないので、疏文引用時にはKjib博士の読みについてその都度関説はしない。しかし重要と考える読みについては随時触れたい。

(7) 竺道生の没年については『出三蔵記集』や『梁高僧伝』などの著名な文献が一致して元嘉十一年(四三四)と伝える。しかし生年についてこれらの文献は何も伝えない。『釈氏通鑑』巻四(影印『続蔵』第壹輯第貳篇第一三一册、四〇六右上一五行)は道生の享年を八十としている。『釈氏疑年録』巻一(陳垣撰、中華書局、一九五四年、九一〇頁)はこの『釈氏通鑑』の説を承けて道生の生存年を三五五―四三四としている。しかし『釈氏通鑑』と『釈氏疑年録』とが享年を八十とする説には問題があると考えるので納得できない。両書の説に従えば道生が二十歳で具足戒を受けた時期は三七四年となる。ところが『出三蔵記集』(『大正』五五、一一〇下二三行)によれば道生が廬山に入ったのは隆安年間(三九七―四〇一)とされている。二九七年に入つたとすれば道生はこの時四十三歳であり、四〇一年であれば四十七歳となる。具足戒を受けて二十三―二十七年後である。道生としては具足戒を受けて正式な僧侶となつたからには早い時期に本格的な研鑽を積むことを目指したであろう。そのため長い時間を置かず、当時の江南仏教の中心であつた廬山の慧遠のもとにはせ参じたと見るほうが無理のない見方である。具足戒を受けた後二十数年もの後に廬山に入つたことは不自然である。筆者は二十歳で具足戒を受けた後、間を置かず廬山に入つたと考える。このことは『出三蔵記集』や『梁高僧伝』の記述も支持するところであると考える。前者の記述(『大正』五五、一一〇下十九―二四行)によれば具足戒を受けた後、ほどなく廬山に入つていたのである。二十数年も経つていふことを考えさせない記述である。また後者の記述(『大正』五〇、三六六下二行)によれば具足戒を受けた後すぐに廬山に入つていふ様子を窺わせるのである。二十年といえは人生の中でも長い期間である。もし具足戒を受けて二十年後に廬山に入つたとすれば、この間の道生の活動の事跡があるはずであり、そ

れはこの両書の記述にも現われるはずである。しかしそのような記述は無い。信憑性の高い両書がこのように示唆しているのである。よって具足戒を受けて間を置かず廬山に入ったと考える。

廬山に入山した時期については次のように考えられる。羅什たちによる『妙法華』の翻訳は四〇六年であり、その時には道生もその訳場にいたことが『経疏』から窺える（『統蔵』、三九六左下四行）。遅くとも四〇五年には長安に着いていたであろう。また廬山に七年間幽棲したとは『出三蔵記集』と『梁高僧伝』とが伝えることから、道生は遅くとも隆安三年（三九九）に廬山に入ったと考えられる。実際はこれよりも一二年早いことも考えられる。ここから道生の生年は三七八年、あるいはこれよりも一二年前（三七七、三七六年）であると考えられる。結論めいたものを示せば、『出三蔵記集』や『梁高僧伝』に依るかぎり道生の生年は三七八と三七六年との間であり、没年は四三四年である。よって享年は五十七才と五十九才の間の歳であつたろうということになる。因みに、論拠は示されていないが筆者の考える結論に近い生年として三七五年に設定する説もある。それは、坂本幸男「中国仏教と法華思想の連関」（同編『法華経の思想と文化』京都・平楽寺書店、一九六五年、四九三頁）や、諏訪義純・中嶋隆蔵共訳『大乘仏典 中国・日本編 第一四卷 高僧伝』（東京・中央公論社、一九九一年）四五頁に見られる。しかしこれはいま触れた『出三蔵記集』の伝える道生の廬山入山年、つまり隆安年間（三九七―四〇一）とされていることと合致しない。

- (8) 諸橋『大漢和辞典』三卷、七七六頁には、「み」の小見出しのもとに、「果実」と「種（たね）」を出している。白川『字通』六三四頁では「木の実」のみを挙げる。『大字源』四六二頁では「み」「植物の種」を挙げていて。類語として「実」を出している。『学研 漢和大字典』（東京・学習研究社、一九七八年）三三八頁では「み」の見出しのもとに「実」と「種」の二つを挙げる。

- (9) 柴田桂太編『資源植物事典』（東京・北隆館、昭和二十四〔一九四九〕年）「ハス」の項、五七六頁。これは、特に栄養学と薬学的な見地から人間の生活にとって資源となりうる植物の生態・特徴を記述したものである。そのため過去の文献に

よる植物の名称や本草的な事柄が多く挙げられている。「ハス」の記事には『爾雅』の該当箇所の記述が引用され説明がなされている。

- (10) 水上静夫『花は紅・柳は緑―植物と中国文化―』（東京・八坂書房、一九八三年）一九四頁。この書は、副題が示すとおり、植物が中国文化で演じた役割を記述したものである。ハスの紹介箇所においても最初の字書としての『爾雅』が規定するハスの各部の名称が挙げられている。なお、この書の一九三―二二二頁（二行）までが前掲『蓮の文華史』に転載されている。『蓮の文華史』は蓮華に関する植物学的、芸術的、宗教的、歴史的な、主だった記事・論文を集成している。

- (11) 宋末に合刻された十三經の注釈書。全部で四百十六卷ある（角川『大辞源』二二二―二二七頁）。

- (12) 横超博士は「蓮子」という表現を用いられる。しかしその「子」の意味が曖昧なままである。（前掲書二〇二頁）。新田博士も横超説と同様であるが（前掲論文二二二―二二四頁）、さらに新田博士は蓮子について「その根にできる蓮子」と述べておられる。これは「蓮子」が水面下の根に存在するという見解である。筆者は、本論の論拠に基づき、蓮華の「子」は水面上の、花卉の内側の果托に存在する個々の果実とする見解に立つ。

なおXing博士はこの「子」をseedsとされている（注六の前掲書一五七頁）。これも筆者は、本論で示した専門家の見地に従い、果実を意味するものと考えている。

- (13) この「引用四」において「言旨に実有り」に続く「之れを義無量と謂う」は「このことを道理（義）が广大（無量）であるという」と訳すことができよう。本文における検討と合わせると、この道理（義）が仏になることに相当すると思われる。『経疏』ではこの直後に「理、広くして長塗の苦を脱せしむ。為れ大乘也」が続く。ここに「理」が現われていることから、この「義」を道理とすることも、またここに「広く」とあることから、さきの「無量」を广大とすることも、文脈から見て無理のない解釈だと考える。「譬喩品」の長者について述べる経文「財富無量」（『大正』九、一二中―四行）

を積する疏文がこの解釈を裏付けると考える。すなわち「財富無量」とは。説法の慧命を資するを「財」と為し、理の窮限無きを「無量」と為す」と述べているのである（傍点筆者）。またのちの注一八で述べるように、仏になることと仏知見を得ることが等しいと道生が捉えていることから、ここもそれを適用できると考える。そうであるならば「之れを義無量と謂う」は「このことを仏知見が廣大であるという」と言い換えることができる。そして続く疏文の「理」を考慮に入れるならばやはり仏知見が理であると考えられるのである。このように見れば一層文脈の辻褄が合う。よって「無量義」とは「広大な道理」あるいは「広大な理」とも考えられるのである。それゆえこの疏文にある「是の相、皆無にして、多少・深淺有ること無き也」はこの「理」の相について述べたものと考えられる。「理」は仏知見でもあることから、そのような「理」に「多少・深淺」という相が無い、と云うのが適切な理解だと考える。それゆえこの疏文は「空」の思想を述べたものではないと考える。これに対して横超博士は「引用四」の疏文を「竺道生は無相（空）が仏果に至らせる行であることを無量義と言ひ表わしたものと解した」と捉えられ、仏知見でなく無相（空）が仏にならしめるものと主張しておられる（前掲書二六三頁）。小林博士も「引用四」の疏文を「無相の空」の観点から見ておられる（前掲書一四〇頁）。筆者は所論のとおり、仏にならしめるものは仏知見と考える。またこの無量義は、『妙法華』で述べる「無量義処三昧」に通じるものであると考える（『大正』九、二中九行）。この三昧は、『妙法華』の教えを明らかにされる前に釈尊が入られたものであり、その教えを説かれるために出られたところのものである（『方便品』）。よってこの三昧と『妙法華』の教えとは密接につながっていると云えよう。それゆえ筆者は無量義を無相（空）に関連づけたり、あるいはその無相が仏にならしめるものであるとは考えない。それは『法華経』の立場と異なるものとなるからである。

(14) このことは「序品」中の「初善・中善・後善」（『大正』九、三下二二行）を解釈するつぎの疏文に示されている。「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』、三九九右五六行）。これが道生による三乗の内容である。しかし正確を期するために付言するならば、菩薩乗は大乗であ

るともされている。菩薩乗と大乘とを等しく見ているのである。そのことを示す疏文が存在することだけ述べておきたい。

- (15) 『入仏知見』とは。一義に云う、十住の菩薩は金剛三昧を以て塵習を散壞し、転た仏慧に入る、と。躰況を論ずるに由らば、階級、此の如し。』（『統蔵』、四〇〇右下―一五行）。ここは「仏知見」が「仏慧」と言い換えられている。

- (16) 「神力品」の経文を解釈した疏文に「一切毛孔放光」は、一極の慧能く照らさざること無きを表わす也。』（『統蔵』、四一―左上―〇行）とあり、「一極」と「慧」とが同格であると考えられる。

- (17) このように、「仏は一極の為に一を表し」は「仏は仏知見のために一仏乗を表わし」という内容を示していることになる。しかし小林博士はその論文中で音読漢文「仏為一極」のみを採りあげ、それを「仏は一極為り」と訓読され、「空無相を体得している仏は、一極に至った者である」との意味であるとされている（前出『六朝佛教思想の研究』一四一頁）。筆者は「仏、一極の為に一を表し、而も為に出ずる也」と一括して読むことのほうが経文「唯、一大事の因縁を以ての故に世に出現したまう」の注釈としてふさわしいと見るので、「仏、一極の為に」と読みたい。

- (18) 仏になることと仏知見を得ることが同一であることを示す疏文は幾つか在るがその一つを示す。「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」（『統蔵』、四〇〇左上―二三行）。この後半は「いま、一仏乗によつて人間が仏になれると（『妙法華』は）述べている」と訳すことができる。本論で検討したように、一仏乗によつて究極的に得るのは仏知見である。ここでは「仏を得る」、つまり仏になると述べられている。このことから仏知見と仏になることは同一であると捉えられていると考えられる。

- (19) 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』、昭和四五〔一九七〇〕年、平楽寺書店）所収、五七六頁以下。なおこの論文は『平川彰著作集第六巻 初期大乘と法華思想』（東京・春秋社、一九八九年）の三八五頁以下に収められており、当該箇所は三九三頁以下に見える。

- (20) 横超博士は「三乗の方便たることが明らかとなった時には一乗の真実たることが同時に明かされていると見ているので

あつて」と述べられ(注五に所掲の引用文参照)、「帰一の実」を「一乗の眞実」とされる。この場合「眞実」も非常に曖昧であると考えられる。これは本論で行なったような「子」の検証が行なわれていないためであろう。新田博士の所説も横超博士の説と同様である(同じく注五に所掲の引用文参照)。また、Kim 博士の英訳では the fruit of [the three] returning to the One のように fruit が使用されている。これは筆者と見解を同じくする訳である。しかし同時にこの訳語は seeds fill inside (子、内に盈つ) の seeds と合致していない (Kim 前掲書一五五頁)。それゆえ Kim 博士はさきの蓮華描写と教理描写の中の「子」と「実」とを対語として見ておられないことになる。またのちの注二三で触れるが、「引用三」に現われる「実」を real とされ、「実相」を Reality とされている。これは本論考が提示する、「実」字の理解とは異なっていることを示すものである。

(21) 「相」が修辭的に使用されている場合はつぎの経文に見られる。「方便を以ての故に涅槃の相を示す」(『大正』九、二九上二二行)。しかし同様の文脈において「涅槃」が「相」字を持たずに使用される経文がある。例えば「我、為に方便を設けて諸の尽苦の道を説き之を示すに涅槃を以てす」(『大正』九、三二下一六行)である。また「此の経は方便の門を開いて眞実の相を示す」(『大正』九、八中二二行)も、修辭的な「相」が使用されている。しかし同一の文脈で「眞実」が「相」字を用いずに使用されている経文が存在する。例えば「世尊の法、久しくして後、要ず当に眞実を説くべし」(『大正』九、三五中二八行)である。

これらがすべての事例ではない。しかしこの数例によつても「相」が本質的な必要性からでなく、修辭上の必要性から付加されていることが十分理解できるであろう。

(22) 野村耀昌博士はその論文においてこの疏文に触れられ「実相とは二乗の偽り無く、唯、一乗の「眞」実也」と読まれている。このことから博士もこの「実」を「眞実」と捉えておられる。同「一仏乗の思想」平川彰・梶山雄一・高崎直道編前掲書、一四三頁。

(23) 『実相』は、二乗の偽無く、唯、一乗の実のみ也。」も小林博士によって採りあげられている（前掲書二二六）。博士は「実相とは大乘（二乗）の真理である」とされ、道生が実相を大乘（一乗）の真理であると考えていることを示されている。また博士は同著の序で「竺道生の説く『実相』とは空を指しているのである」と論断されている（三頁）。引用文中の括弧は原文のとおり、筆者）。このことから博士は真理を空と理解されておられることがわかる。筆者は「実相」を『法華経』の一仏乗が導く仏知見に関係しているものと考えるので、「実相」を直接に空（真理）と理解しない。「実相」を「空」と理解すればそれは『法華経』の立場でなく、「空」思想に立脚する他の經典の立場になると考えるからである。もし「実相」を「空」と理解するのであれば、『妙法華』の云う「仏知見」と、「空」とが等しいものかどうかを第一に検討する必要がある。等しいことが論証されたのち「実相」を「空」と捉えることができる。しかしその場合でも「実相」は仏知見に関係するという見解が第一義として立たなければならぬと考える。

なお Kim 博士は『実相』は、二乗の偽無く、唯、一乗の実也。」を“Reality.” “There is no counterfeit (facade) of the two vehicles any more. Only the One Vehicle is real.”と訳されている（前掲書一八八頁）。「実相」が Reality となっており、「真理」と同様に抽象的に捉えておられる。また「実」を real とされている。筆者は、疏文の文脈から見て、これは fruits であると考えたい。

(24) 菅野博史『中国法華思想の研究』（東京・春秋社、一九九四年）三二―三三頁。