

## 初唐仏教の一断面

— 慈恩大師の維摩經観 —

橋 本 芳 契

- 一、問題の所在
- 二、『経疏』の構成
- 三、『玄談』の概要
  - (一) 経の趣旨
  - (二) 改訳の理由
  - (三) 六門分別
- 四、『経疏』と慈恩教学
- 五、法相宗の思想的意義

## 一 問題の所在

唐の玄奘三蔵 (A. D. 600—664) は、前後十七年にわたるそのながきインド旅行から帰った即年、すなわち太宗貞観十九年 (645) から、自ら将来した多数の新仏典を翻訳して中国語にうつしはじめ、このしごとは、彼の入寂するまで二十年間つづいた。新たに訳出した経論数は累計じつに七十六部、千三百四十七巻のおびただしい量にのぼった。宇井博士は、この玄奘の大訳業を訳出経論の内容から見てつぎの三期に分けられた。

(一) 西紀六四五—六四九前半(四年半)。唯識因明を主とした時期。

(二) 六四九後半—六六〇(十一年半)。小乗と般若の時期。

(三) 六六一—六六四(四年)。大小乗混合の時期。

しかも博士は、「最初期に顕揚論、雑集論、瑜伽論、深密經、撰論無性釈、唯識論、撰論世親釈が訳出されたのは注目すべきで、新訳の颯爽たる出發であり、基礎であるといへよう」とされた。(『瑜伽論研究』付載、「玄奘三蔵翻譯歴」参照) いわゆる新訳の思想的文化的、または歴史的全体意義については、あらためてふかく考察さるべきこととして、ここでは、その随一として前記第二期中のものに含められた維摩經(Vimalakīrti-nirdeśa)の新訳たる『説無垢稱經』六卷(大正新脩大藏經、第十四卷に収む)が、翻譯第六年目の高宗永徽元年(650)二月八日から八月一日まで、約半年の日時をついやし、大乗光(普光)の筆受で漢訳しおえられて以来、ようやく人々の注意をひいたなかに、玄奘正系の学者で、しかも新將來の唯識法相の学を大成した慈恩大師窺基(A. D. 632—683)が、ことにその註釈書を成した事実をかえりみ、その内容に対して若干の検討を加え、それがもつ思想的意義を明かにしたいのである。

さて、わが鎌倉時代の凝然大徳によって「二蔵の眼目、百本の疏主」(三國仏法伝通縁起。原漢文)とまで称せられた慈恩大師には、多数の著述があり、現存するものだけでも二十七部百二十九卷にのぼり、他に散佚したものが二十部六十六卷以上あるといわれる。中には古くから大師の著述であるかを疑われているもの(境野黄洋『支那仏教史講話』下巻三七四—三九四頁参照)もないではないが、それらの詳細決定は將來の問題としてのこして、まず玄奘の維摩新訳当時十九才であった窺基が、のちこの經に対し『説無垢稱經疏』六卷(大正新脩大藏經第三十八卷 pp. 933 a—114 b に収め、その紙数は經本文の三二二頁分に対し約四倍の一二二二頁分である)の大部な註釈を作った事實は、維摩經の歴史的思想的發達について関心をもつものにとって見のがしがたいことである。まずそれをきわめることか

ら探究をはじめたい。もっとも、慈恩の教学は、法相宗義に直接した『成唯識論』関係、一連の研究書たる『料簡』二卷、『述記』二十卷、『別抄』十卷、『枢要』四卷等、および『唯識二十論述記』二卷等が中心になるから、これらと『説無垢称経疏』（以下、経疏と略称）との教理的思想的関係をしらべることがいるのであるが、上述のように、ここでは維摩経の発達したあとをあくらかにするのが主であるから、範圍を『経疏』の問題にかぎる。なおまた、窺基の維摩経研究書としては、『経疏』のほかに、『維摩経略贊』七卷、『維摩経疏』一卷の類もあつたように経録にしろされているが、いずれも散佚書であるから参照できない。おそらくそれらは『経疏』ほど完備し、または明確なものではなかつたのではないか、場合によつては『経疏』の異名か、その一部を指して言つたものでないかとさえ考えられる。それらにはこれ以上触れない。窺基の著述としては、前記直接唯識関係書のほかに『因明入理論疏』（因明論大疏）六卷または三卷、『大乘法苑義林章』七卷または十四卷のように、仏教学徒が朝夕恩恵を蒙っている重要な書物もあるが、それらには『経疏』を作る基礎になつたものもあろうし、反対に新訳維摩の研究から得られたものもあつたと思われる。ただ經典研究としては、維摩以外に、勝鬘・阿弥陀・弥勒上生・弥勒下生成仏・金剛・般若心・大般若理趣分・法華・薬師・陀羅尼等の諸経にもおよんでいたが、既述のようにそのすべてが大師の親作であるかもうたがわれ、すでに散佚したものもあるから、種々な理由から明確に窺基撰述と信じてよい『経疏』（経贊、経讀とするもあり）のごときによつて、大師の註経の特色一般を心得て、疑わしいとされるもの真否判定にむかうべきであらう。いずれにしても、維摩経が法相宗義においてどのようけとめられたかは、中国・朝鮮・日本の仏教史上、等閑にできない問題であるが、まず新訳維摩たる『説無垢称経』に対して法相宗祖窺基そのひとが加えた註釈の全貌を明かにして、思想史上における維摩経の地位をたしかにしたい。もとより、これによつて唯識法相の学との関係を通じて知らされた維摩経の思想的特質がさらに一般性あるものとされ、この経の東洋思想全体に対する意義の定まる一助ともなれば望外のしあわせである。

二 『經疏』の構成

慈恩大師は前記のように五十二才で入寂したが、その何才ぐらいのときこの『經疏』を作られたか、それはあきらかでない。しかし、そこに引用された經論等の種類が後述するようにきわめて多種広範囲にわたり、また「別章」として他の自著のことにも言及されているから、大師がこれらの仏書に精通され、あるいはそうした著述もできたあとの、おそらく中年以後の思想円熟期のものとおもわれる。「經疏」全六卷を各卷「本」と「末」にしているから、十二冊の体裁である。分量的に見たならば左図によってわかるように、經首の部分に大きな比率をおいている。經本文の積義のためには、第一品（序品）以下、順次全十四品を入文解釈しているのであるが、その本文解釈の前に、第一卷の前半（本）をついやして後述するような内容をもった「玄談」をのべている。この「玄談」をどう見るかは、『經疏』全体の理解にふかく関連すること、ひいては窺基の經典觀一般を知る手がかりにもなる重要なものである。さらに前述のように、他の諸經論を多く引用するのであるが、その種目を後にして各品別にその回数を示すと左図のようで、累計三九一回におよぶのである。また「旧」「旧經」「古經」「旧本」「旧文」「古」「先」「先本」等として、ときには明らかに「羅什」「什公」として旧訳、ことに羅什訳雜摩經句の批判をするのであるが、その引用回数も併せ示した。その総計じつに二七八回である。

A、〔說無垢称經疏の構造と他書引用回数図表〕

品名	引用回数		卷別	品名	引用回数		卷別
	經論等	旧訳經句			經論等	旧訳經句	
1 序	二二〇	八六	一本(玄談)、一末、二本 二末	3 声聞	三四	四七	三末
	六四	一八三	本		4 菩薩	一三	五四
2 方便							



かくて新釈維摩一經全經文を、じつに一四一五句に分節して、句ごとに細釈をほどこすのであるが、科段その他については次節にのべるように、おおむね文脈にしたがって主観をまじえず、つとめて經の原意をあきらかにするにとめたと言える。ただ、これも次下に明かすが、文意語義について「清弁等」の「初の大乗」の「空理義」と、「護法等」の「後の大乗」の「応理義」とを並挙して經句を明かすことしばしばで、その回数合計一〇八回の多きにおよぶ。それはまた旧訳の訳語批判にも関連することである。さらに、梵語原音を直接、音写でしめした上で説明を加えたもの序品一〇、方便品三、声聞品六、菩薩・問疾・法供養の諸品各一の計二二回がある。こうしたところにも『經疏』の註釈書としての特色があったといわれる。いずれにしても『經疏』は、以上の諸特徴からかんがえて明かに窺基の自著としてよいし、またその構成において「玄談」ならびに序品の部分があつとも力点のおかれたものであることが言えよう。

① 清弁 (Bhāvarivēka, 婆毘吠伽 Legs-īdan-ībyed 分別明) は、第六世紀ころ、南インド Malyara (Mallara, 現今の Travancore かと) 一國の王族に生れ、出家して三藏に精通し、のち中インドにおもむき、衆護 (Sangha raksana, Dge-hdun brun-ba) について大乘經典および龍樹の論義を学び、ついで南方に還り、五十余所の伽藍の主となつて教法を宣説し、また中論の釈を造つて仏護 (Buddhapālita, Sats-rgyas bskyon) の説を破した。もっぱら龍樹の義を祖述し、門徒一千人におよんだといふ。(望月辞典)

② 護法 (Dharmapāla) も、清弁と同じころ南インド Dravida (達羅毘荼) 國 Kāncipura (建志補羅) 城の大臣の長子。弱冠にして王姫降嫁し、礼筵を張る夕、ひそかに出家して山寺にのがれ、仏法を修学。ついで四方に遊歴して大いに教法を弘宣した。Bharīhari, 安慧 (Sthiramati) 等とも同時で、少壮すでに大名を負うた。ときに中インド Kauśambi (橋賞弥、また Vasa 跋蹉) 國に外道論師あり、邪書を成して仏法をそしり、僧徒よくふせぐものなかつたが、護法年少にして往いて論伏し、また別に小乗の一百論師を摧伏したこともあつた。のち Magadha 國 Nalanda 寺に留錫するや、声誉一時に高く、法雷五天にふるうた。学徒蟬集して雲のごときなかに、戒賢 Śāhādra, 最勝子 Jīnaputra 等あり。(戒賢はすなわち玄奘の師で、両師は A. D. 636 に会つた) のち大菩提寺にしりぞき世親宗義の發揮につとめ、三十二才で寂した。(同前)

護法の大菩提寺にあつたとき清弁が論議しようとして来たが彼は会わなかつたという。すなわち清弁は、インド仏教中観派中でも言説としての外境の存在を認めた経量部中観師 Sautrantika-mādhyanika で、唯識の宗を非難したし、護法は同じく瑜伽派中でも無著・世親・安慧・調伏天 Viriadeva 等の古派に對立した有相派に屬し、有相派は陳那 Dharmapala を祖とし護法の他には法称 Dharmakīrti 等をも繼承した新派である。『經疏』には清弁・護法兩派の相剋、ひいては中観・瑜伽兩派の對立が反映しているのである。しかし八―九世紀におよんで瑜伽派は中観派に攝取され獨立しては存在しないに至つた。その意味でも『經疏』は、清弁・護法兩派の對立した實際を知る上に有力な一資料とかがえることができる。

### 三 「玄談」の概要

『經疏』全体の特徴をかんがえる前に、一經の總論とも、註疏の序説ともいうべき、窺基が最初に付した「玄談」をまずながめてみる。便宜それを、(一)經旨、(二)改訳次第、(三)六門分別、(四)經の宗緒、(五)經の体性、および(六)科段の六としてみる。

#### (一) 經の趣旨(大乘仏教と維摩經)

慈恩大師は、維摩經の註釈にのぞむにあたり、まず大乘仏教の幽意をのべ、おもむろに維摩經の本旨にせまらうとする。

詳夫、實際<sup>ナルカナヤ</sup>、凝<sup>ハリテ</sup>空<sup>ニ</sup>、啓<sup>キ</sup>玄<sup>ノ</sup>、枢<sup>ヲ</sup>於<sup>レ</sup>不<sup>ニ</sup>、權<sup>ハ</sup>方<sup>ハ</sup>孕<sup>ミテ</sup>道<sup>ヲ</sup>、演<sup>ス</sup>妙<sup>ノ</sup>宝<sup>ヲ</sup>於<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>。或<sup>ハ</sup>顯<sup>シテ</sup>敵<sup>ヲ</sup>、鴻<sup>ヲ</sup>猷<sup>ヲ</sup>、高<sup>ク</sup>謝<sup>シ</sup>金<sup>ノ</sup>輪<sup>ノ</sup>之<sup>ヲ</sup>業<sup>ヲ</sup>、或<sup>ハ</sup>密<sup>シテ</sup>開<sup>キ</sup>冲<sup>ヲ</sup>、最<sup>ク</sup>俯<sup>シテ</sup>贊<sup>シ</sup>玉<sup>ノ</sup>璞<sup>ノ</sup>之<sup>ヲ</sup>緒<sup>ヲ</sup>、咸<sup>ク</sup>欲<sup>シテ</sup>清<sup>ク</sup>炎<sup>ヲ</sup>、楚<sup>ヲ</sup>用<sup>フ</sup>慧<sup>ノ</sup>雨<sup>ヲ</sup>、蕩<sup>ス</sup>渠<sup>ノ</sup>渠<sup>ヲ</sup>、以<sup>テ</sup>慈<sup>ヲ</sup>津<sup>ヲ</sup>。指<sup>シテ</sup>九<sup>ノ</sup>有<sup>ヲ</sup>、而<sup>シテ</sup>會<sup>ス</sup>十<sup>ノ</sup>空<sup>ニ</sup>。微<sup>シテ</sup>八<sup>ノ</sup>解<sup>ヲ</sup>、而<sup>シテ</sup>敷<sup>ク</sup>三<sup>ノ</sup>七<sup>ノ</sup>覺<sup>ヲ</sup>。至<sup>リ</sup>哉<sup>ニ</sup>赫<sup>ク</sup>赫<sup>ク</sup>矣<sup>ナリ</sup>。難<sup>ク</sup>得<sup>テ</sup>而<sup>シテ</sup>名<sup>ケ</sup>焉<sup>ナリ</sup>。(大正藏九九三上)

「九有」「十空」と言い、「八解」「七覺」とのべる、まず疏主が法数に達していたことを示すであろう。「九有」は三界五趣中、欲界の人および梵衆・極光淨・遍淨・無想の四天、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処の九居で、有情が楽しんで住する所であり、それが「十空」の理に照破されるというのである。「十空」は内空・外空・

内外空・有為空・無為空・散壞空・本性空・無際空・勝義空・空空（大毘婆沙論、卷八）である。また「八解」は八解脱（*asta-vimoksa* 八背捨）で、色貪等の心を棄捨する八種の定力（1外の諸色において不淨觀を修して内の色貪を離れ、2さらにこれを堅牢ならしめんために外色に不淨觀を修し、3外の色境の淨相を觀じて煩惱を生ぜず、4有對の色想を滅して空無辺の行相を修し、5識無辺の相を修して成就し、6無所有の相を修して成就し、7明勝の相なく而も無想に非ざる想に住してこれを成就し、8一切の心・心所法を滅する滅尽定の八種）であり、「七覺」は七覺支（*sapta-bodhyaṅga* 七菩提分）であつて涅槃に至る行道三十七類を七科に分つたうちの第六（仏道修行において、智慧をもつて諸法を觀察・覺了する支分に七種を分けしたもの）。(1) 択法覺支 *dharmā-pravicaya-sambodhyaṅga*。(2) 精進覺支 *virya-s*。(3) 喜覺支 *prīti-s*。(4) 輕安覺支 *prasādhī-s*。(5) 捨覺支 *upekṣā-s*。(6) 定覺支 *saṃādhi-s* である。前三は慧に、次三は定に、後一は定・慧に屬する）であつて、いずれも菩薩修行の要道である。窺基の大乗仏教への着意の一斑を知るべきであらう。つきにまさしく維摩經についてのべる。

今此經者、含衆旨、之大虛、縮群筌、之天沼。理窮真俗、之府、迹軼心言、之外、杳神機、而靡測、湛粹德、而難思。麥三百億、於足、按、連三千、於掌握、合蓋羅、於万像、彰塵岳、之危浮。丈室、總八希、照真場、而永淨。納三妙高、毫芥、境均大小。灌巨海、於蹄沔、織齊寬狹。闡玄門、之秘鍵、移覺苑、之道獲、出朽宅、之牛軛、渡洋河、之象駕。所以西靡玉、謀、東耀金、姿、競、賞、一真。(同前)

ちよつと見にはこの經は大風呂敷をひろげたようなつかまえない經である。そうかとおもうと、すこぶる緻密なゆきとどいた經でもある。あたかも一箇のすぐれた芸術品にでおうたかのようなのである。けれども、もとよりふかい宗教的体験なくしてはかような作品はなされ得ないのである。そこにはたしかな論理もあれば、普遍的な真理性もあるのである。窺基はこの經の特色ある場面をたくみな筆致でとらえて、しかも、「西に玉謀に靡き、東に金姿に耀いて、賞を一真に競う」とむすぶところ、修辭の妙を脱して經の真趣にせまる概がある。ことに、「理は真俗の府



を窮め、迹は心言の外を軼む」とした「理」と「迹」の論には、とおく僧肇『註維摩』総序 (p. 220 参照) の「本」と「迹」の理法をうけながら、さらに時代的にこれを展開させて、やがて華嚴の理事無礙、あるいは事事無礙の論理に一歩ちかずけようとするものがある。まことや、華嚴の入法界品は、維摩の亦名と同じく「不可思議解脱」acintya vimoksa の法門であつた。(拙稿「維摩經の本質——不可思議解脱の概念について」印度学仏教学研究七の一) その他「足按」「掌握」「合蓋」「丈室」「妙高」「巨海」等、みな經中の名所である。かくて經句に語を藉りながら、全經の心髓を摘發したところ、初段の大乗仏教論とあわせて、維摩研究に入る第一歩は確實に踏み出されたものとなつてはならない。

## (二) 改訳の理由

つづいて玄奘の維摩新訳の次第をのべる。

已<sup>ニ</sup>經<sup>テ</sup>六<sup>ヲ</sup>訳<sup>シ</sup>、既<sup>ニ</sup>而<sup>シテ</sup>華<sup>ト</sup>梵<sup>ト</sup>懸<sup>ツ</sup>隔<sup>シ</sup>、音<sup>ノ</sup>韻<sup>ヲ</sup>所<sup>レ</sup>乖<sup>フ</sup>、或<sup>ハ</sup>髻<sup>ト</sup>鬚<sup>ト</sup>於<sup>テ</sup>遵<sup>ニ</sup>文<sup>ニ</sup>、而<sup>モ</sup>糟<sup>ニ</sup>粕<sup>ヲ</sup>於<sup>テ</sup>玄<sup>ノ</sup>旨<sup>ニ</sup>。大<sup>ハ</sup>師<sup>ハ</sup>、皎<sup>ク</sup>中<sup>ニ</sup>宗<sup>ヲ</sup>於<sup>テ</sup>行<sup>ハ</sup>月<sup>ノ</sup>鏡<sup>ノ</sup>、円<sup>ク</sup>教<sup>ヲ</sup>於<sup>テ</sup>情<sup>ノ</sup>台<sup>ニ</sup>。維<sup>ニ</sup>絶<sup>ニ</sup>紐<sup>ヲ</sup>、而<sup>シテ</sup>裕<sup>ニ</sup>后<sup>ニ</sup>昆<sup>ニ</sup>、緝<sup>ニ</sup>類<sup>ヲ</sup>綱<sup>ヲ</sup>以<sup>テ</sup>格<sup>ニ</sup>前<sup>ニ</sup>、範<sup>ニ</sup>陶<sup>ニ</sup>甄<sup>ヲ</sup>得<sup>シ</sup>、失<sup>ル</sup>商<sup>ヲ</sup>推<sup>ス</sup>詞<sup>ヲ</sup>義<sup>ヲ</sup>載<sup>シ</sup>、<sup>スル</sup>此<sup>ノ</sup>經<sup>ヲ</sup>、或<sup>ハ</sup>遵<sup>ニ</sup>真<sup>ニ</sup>軌<sup>ニ</sup>。(同前)

「己に六訳を経て」というのは、疏主みずから後記したように、中国における維摩經の翻訳が古くからおこなわれて、玄奘の『說無垢稱經』がその第七訳たることを意味する。そして、「既にして華(漢訳)と梵(原本)と懸隔し、音韻の乖く所」というのは、極めて大胆にして自信ある表白である。それはことに、實際上、前訳(第五訳)たる羅什訳『維摩詰所說經』に向けられた攻撃と非難のことばであるが、その批判はそのまま玄奘三蔵の訳業への絶讃のことばとなつてゐる。「此の經を載訳するに、或いは真軌に遵う」というには、Vimalavirtī-nirdesa という經原名を「說無垢稱經」と經名を訳定した次第をはこるものがあるが、これについては後述する。ただ「無垢稱」(旧、維摩詰)そのひとつについては『經疏』続文に、

振<sup>イ</sup>、金<sup>ニ</sup>聲<sup>ヲ</sup>、於<sup>ニ</sup>金<sup>ノ</sup>口<sup>ニ</sup>、揚<sup>ニ</sup>玉<sup>ノ</sup>字<sup>ヲ</sup>、於<sup>ニ</sup>玉<sup>ノ</sup>麾<sup>ニ</sup>、警<sup>ニ</sup>濤<sup>シ</sup>、群<sup>ニ</sup>聰<sup>ヲ</sup>、宣<sup>ニ</sup>暢<sup>ク</sup>云<sup>フ</sup>、道<sup>ニ</sup>融<sup>シ</sup>、真<sup>ニ</sup>宰<sup>ヲ</sup>、業<sup>ニ</sup>檀<sup>シ</sup>、靈<sup>ニ</sup>機<sup>ヲ</sup>、韜<sup>ニ</sup>紫<sup>ノ</sup>袂<sup>ヲ</sup>、以<sup>テ</sup>潛<sup>シ</sup>儀<sup>ヲ</sup>、偶<sup>ニ</sup>玄<sup>ノ</sup>儒<sup>ヲ</sup>、以<sup>テ</sup>耀<sup>シ</sup>彩<sup>ヲ</sup>。或<sup>ハ</sup>、權<sup>ニ</sup>或<sup>ハ</sup>、実<sup>ニ</sup>示<sup>シ</sup>、寢<sup>ニ</sup>疾<sup>ヲ</sup>、而<sup>シテ</sup>演<sup>ニ</sup>大<sup>ノ</sup>方<sup>ヲ</sup>、乍<sup>ニ</sup>隱<sup>シ</sup>乍<sup>ニ</sup>顯<sup>シ</sup>、俛<sup>ニ</sup>對<sup>シ</sup>揚<sup>ヲ</sup>、以<sup>テ</sup>光<sup>ノ</sup>體<sup>ヲ</sup>、命<sup>ニ</sup>播<sup>ク</sup>英<sup>ノ</sup>聲<sup>ヲ</sup>、之<sup>ノ</sup>十<sup>ノ</sup>子<sup>ヲ</sup>、皆<sup>ク</sup>詞<sup>ニ</sup>道<sup>ノ</sup>屈<sup>セリ</sup>。標<sup>ニ</sup>灌<sup>ニ</sup>頂<sup>ノ</sup>之<sup>ノ</sup>一<sup>ノ</sup>人<sup>ヲ</sup>、承<sup>ニ</sup>威<sup>ヲ</sup>、纒<sup>ニ</sup>暗<sup>ニ</sup>、既<sup>ニ</sup>清<sup>ニ</sup>梵<sup>ノ</sup>行<sup>ヲ</sup>、且<sup>ニ</sup>肅<sup>ニ</sup>神<sup>ノ</sup>禁<sup>ヲ</sup>。雅<sup>ニ</sup>譽<sup>ヲ</sup>、遠<sup>ニ</sup>彰<sup>ク</sup>、名<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>垢<sup>ノ</sup>稱<sup>ヲ</sup>。(同前)

とあつて、無垢稱の行状と志念をその名にかけてしるしている。このうち「英声の十子」は舍利弗 *Sariputra* 等の十大弟子(声聞)をさすし、「灌頂の一人」はただひとり維摩の疾を問うに堪えた文殊師利 *Manjusi* をさすこというまでもない。この無垢稱の説明には、おのずと光彩があつて、とくに「紫袂を韜ますに潜儀を以てし、玄儒と偶するに耀彩を以てす」というところには、初唐文化の世界的な生氣を感じせしめられる。かくて新訳の時代的必然がまた「無垢稱」の新容への要求そのものうえに見出されるのである。

### (三) 六門分別

つぎに『経疏』は、左のごとき六門分別によつて維摩経を解釈すると言つてゐる。(九九三中)

- 一、經起所因
- 二、經之宗緒
- 三、明經体性
- 四、叙經不同
- 五、科品所從
- 六、釈本文義

一の經起とは維摩経の説かれた因縁であり、五種の因をかぞえる。二の經の宗緒とはこの經の全仏教における位置のことであり、三教と八宗についてのべる。三の經の体性とは文と義とのかかりである。また四の經の不同とは經

名や品名についての説明であり、五の品の所従とは、一經十四品の次第について説くものである。そして六の本文釈義は、「玄談」以後の『經疏』全体をさしている。いま、このうち『經疏』の特色を知るに足るものとして、第一、經の因縁、第二、經の位置、および第三、經名と品の次第（科段）についての説に注意してみよう。

### 第一、經の因縁

『經疏』は、維摩經の説きおこされた因縁について五種をかぞえる。すなわち、

- (1) 衆生に欣心と厭心とを起させる。
- (2) 二乗に取（欣）と捨（厭）とあらしめる。
- (3) 菩薩に内と外との修あるを顕わす。
- (4) 如来の威徳の大なることを顕わす。
- (5) 時衆の根が熟し、宜しく聞くべき所である。

この五とする。ここに衆生・二乗・菩薩・如来（仏）の四者を相ならべ、さらに「時衆」の根（機）と所聞（法）の相応でむすんだことには、ふかい宗教的実修的趣意がこめられたようである。まず衆生の欣厭について、仏は「現身」と「説法」との二法によって利生されるが、それが欣厭のおこる原因である。その実証は、涅槃・仏地・菩薩地法華・宝性・勝鬘等の諸經論に見られるとして、多くの引用をしながら、欣厭の説明にうつるのである。こうした經論の引証は、以下いずれの場合についても同じ仕方でも豊富になされる。

さて、欣厭には内・外の二種がある。内の欣厭とは、生死の身を厭うと、当仏の身を欣ぶとである。また外の欣厭とは、雑穢の土を厭うと、清浄の土を欣ぶとである。さらにこのうち浄土と穢土とについて、經には各二種を説いているとする。それは「此聖現・他聖現の浄土」と、「衆生現・釈迦現の穢土」とである。「此聖」というなかには「（釈迦）仏と浄名」とがはいる。「他聖」は「妙香世界の最上香台仏」（香台品）、「妙喜世界の無動如来」（觀

有情品)等である。

是故、小淨者、本聖者土。神力令余下劣有情亦得交淨、由此穢者、本是下劣有情之土。聖者隨之、亦為穢。此諸身土、有漏・無漏、或真或似。准果、准因、准凡、准聖、自識、異識。所交淨穢、如唯識論、並應分別。(九九四上)

ここに、淨穢の論が、「唯識論」のごとき法相宗義の根底たるものに拠つてなされるべきことが説かれ、そこに唯識義と淨土教との本質的なふかいかかりが予示されている。そして右にいう「此聖の交淨」には、(1)小疑を払う、(2)群意を警しめるの二意があるが、「他聖の交淨」は、並びに一切如来の交穢で、ただ「二乗」と「凡夫」(衆生)との類のためにするもので、「菩薩」のためものではないとする。以上が、衆生の欣厭のため、如来によってなされる利生方便で、ことに淨穢の土(外の欣厭)の問題が中心に論じられている。またそれによって受ける「二乗」「菩薩」における影響の有無も明かされる。

つぎに「二乗」の取捨(欣厭)にも内・外がある。(1)内の取捨は、二乗心を捨てて大乘智を得るのである。(2)外の取捨は、穢土を厭離し、清淨土を欣ぶのである。

さらに「菩薩」には内・外の修がある。(1)内の修は、「己身所応を修めて自利の功德を成就する」もので、「大智」等が上首となる。(2)外の修は、「利他所応を修して利他の功德を成就する」もので、「大悲」等が上首となる。(鈴木大拙博士進講録「仏教の大意」はI大智、II大悲である)

おわりに、「如来」の威徳が大であるとは、(1)大威力、(2)大神徳のふたつである。維摩經としては、前述「香台」「無動」二仏のほか、「燈王」「藥王」の二如来および釈迦如来の計五仏が登場すると注意しているのは、慈恩大師の仏陀観、あるいは如来論についての基本觀念の一面を表示するものである。

以上は経を構成する主体と客体と、および両者の相互関係を分節的に論じたものであるが、それをさらに総合的に

集約して示したものが次のごとき「時衆」に關した一節で、これによつて疏主の大乗經典觀一般もうかがえるのではないかとおもう。

時衆根熟所ニ宜ク聞者、仏以大悲智眼、昼夜六時、觀一切世間、方便善利、無其四失。  
一、無非處、二、無非時、三、無非法、四、無非器。(九九八上)

処(所)、時、法、器(機)の四法に無限態を認めながら、その実動に仏の眞実心を深信する宗教的立場は、まさに不可思議解脱の哲学と云つてよいであらう。

## 第二、經の位置

『經疏』は、つぎに經の「宗緒」と「体性」についてのべるのであるが、まず「宗緒」に關しては三教と八宗のあることを言う。窺基は、「先徳は經論の義旨によつて四宗を立てた」として、(1)立性宗(薩婆多部)、(2)破性宗(成実論)、(3)破相宗(般若等の經、中・百の論等)、(4)顯実宗(涅槃・華嚴・楞伽等の經)の四宗說のあることをまず指摘する。これは言うまでもなく後魏の慧光が唱えた説で順次、因縁・仮名・誑相(不眞)・常(眞)の四宗の名でも呼ばれた。しかしいまは新翻の經論に拠り、三教をわかち、八宗を標すべきであるとするのが『經疏』の主張である。解深密經は、I声聞乘、II大乘、III一切乘を説き、これは金光明經の轉・照・持の三法輪等に同趣意である。瑜伽論の三時教といえども同じ。そして中道教の立場は、

雖知一雨普潤、教実無差、隨對根機、遂成隱顯。偏說空有、非正中道。中道之教、所說有レ空、無レ隱顯一故。(九九九上)

ということになればならない。三教の本義は、總じて諸經に依り、教類に三をわかち、I唯說法有宗(阿含等、初時)、II唯說法空宗(般若等、第二時)、III双遮有空執並說有空宗(華嚴・深密・涅槃・法華・楞伽・厚嚴・勝鬘等、第三時)の三宗とするにある。しかるに「中・百等の師」は、多くはただこの說空の教を引く。

三教は右のように「經」を基準とした見方で、維摩經は「中・百等の師」（清弁等）からは説空の教と見られるはかはなかつたが、「理」をもって宗を標するにより八宗を立ててながめると、かならずしもそうでないものがある。八宗は順次、I我法俱有宗（犢子部等）、II有法無我宗（薩婆多等）、III法無去來宗（大眾部等）、IV現通假実宗（説假部等）、V俗妄真実宗（説出世部等）、VI諸法但名宗（一説部）、VII勝義皆空宗、およびVIII応理円実宗である。そして、

七勝義皆空宗、謂清弁等。明説二空經、以為了義。説一切法、世俗可有、勝義皆空。  
八応理円実宗、謂護法等。弘暢華嚴・深密等經。雖説二諦、隨其所應、具三有、空理、円妙無闕、実殊勝故。

今此經、非前六宗。後二宗唯是大乘所説。故知、通是二宗所撰。（九九九中）

これによつて、窺基は、はじめて明確に一切經中における維摩經の位置を規定し得たといえる。同時に、『經疏』において、既述のように、「清弁等」の空理義と、「護法等」の応理義とを、つねに併挙して句意語義をたださねばならなかつた理由も、これによつて判然としたわけである。『經疏』の思想史的意義のひとつは、たしかにそうしたところにあつたのである。さいわい窺基は、この問題について、いま少しくわしくのべているから、その点を要約してみよう。

若依初大乘清弁等義、此經雖明二諦之義、依勝義諦、以レ空為宗。

所以a十大弟子（声聞品）、皆以二空理、而对二詰之、彼詞皆屈。b四大菩薩（菩薩品）、亦以二真空理、而徴、皆云、不能レ対ニ揚理弁。c吉祥問疾（問疾品）、先空三方便、又云、諸仏国土一切皆空、空其分別、真空亦空。d又觀衆生品中、譬如幻師、見所幻事、菩薩觀衆生、為レ若レ此。乃至、如三無烟之火等。

是故、此經雖具二諦、勝義深故、以為二義主。故以空為宗。(同前)

これが第七の勝義皆空宗の趣意で見られた維摩經の特色である。次に第八の応理円実宗はどうであるか。

依後大乘護法等義、雖說二諦、世俗諦有四、通三空及有。勝義諦有四、唯非空。空者無也。遍計所執唯妄執有、体実空無。故非勝義。(同前)

世俗・勝義の二諦にいずれも四重の不同がある。各、世間・道理・証得・真義の四の所成である。

四重

一、世間所成

世間 俗諦  
法体未必有。一切世間共所言說。執之有故。即実我法。瓶盆等是。

勝義 諦  
諸有學者、世間言說、以此為有、即蘊処界、有無為法。

二、道理所成

世間 有有情、有尋思者、所說道理、体用俱有。即蘊処界、有無為法。

諸有學者、共立道理。四諦理等。即諸學者、以此方便、能証聖果。謂

三、証得所成

世間 學者、方便修學、除惡務善、証聖果。故。即四諦理等。

諸有學者、以此方便、能証聖果。謂二空。如。

四、真義所成

世間 學者、既修學已、以此殊妙、為所証得。即二空真如。此四之中、初、一体空、後、三、体有。

「廢詮して旨を談ずれば、一の真法界につき其の二諦を論ずる、並びに人と法とに通ず。

A、(人)中智の所知は、世俗諦と名づけ、上智の所知は勝義諦と名づく。

B、(法)下劣の道理は、世俗諦と名づけ、上勝の道理は、勝義諦と名づく。

是の故に二諦に各々四重あり。人に依り法に依る。道理(法)に浅と深とあり。智と境と(人)に麁と細とあり。

以て差別を分つなり。

而も此の経一部は、多くは初の世俗諦を説くなり。」(九九九下)

しかも勝義諦を明かす中には、さらに因縁・唯識・無相・真如の四法門がある。

1、(因縁の法門)問疾品に、文殊師利問言「居士、是疾何所因起。」a 維摩詰答言「從痴(無明)有愛、則我病生。」

b 又言「以一切衆生病之故、是故我病。」とあるを例とすれば、

a は生死の因縁としての病い(痴が本たるが故に)に答え、

b は、出世の因縁としての病い(大慈悲を以て本とするが故に)に答えたものである。

2、(唯識の法門)序品に「直心是菩薩淨土。深心・大乗心是菩薩淨土。乃至広説、隨其心淨、則仏土淨。所以、心垢故仏土垢、心淨故仏土淨」とあるごときは唯識の法である。

3、(無相の法門)声聞品須菩提章に、「法常寂然、滅諸相故。法離於相、無所緣故。謗諸仏、毀於法、不入衆數、終不得滅度、汝若如是、乃可取食。乃至広説、一切言説、不離於相、至於智者、不著文字。故無所懼、文字性離、無有文字、是則解脫。解脫相者、即諸法也。」とあるごときは無相の法である。

4、(真如の法門)觀衆生品に、「顛倒の想は無住が本であり、無住には本がなく、無住の本から一切の法が立つ(從無住本、立一切法)。」とあるごときによつて真如が最も深極であることができる。不二法門品の、a

三十一菩薩が、無差別の相を説いて入不二としたのは第三の「無相の法門」で、義なお麁著である。b 妙吉祥(文殊)が、無言無説無示として、問答を離れて不二に入ろうとしたのは、なお詮頭に属し、深極でなく、これまた「無相の法門」内である。しかるに、c 勝義証得の所撰は、ただ無垢称にあり。默然無言にして、真如の妙を正智正証するものである。これが「真如の法門」で、深にしてまた深なることかくのごときものである。

以上によつて、維摩経には勝義の四法門が、世俗義の中に織りまぎつて説かれているものであることがわかった。



同時に、勝義の四法門自体に論理的または発生の順序があり、

I 因縁ノ、事ハ法ニ、最モ為ス鹿ノ頭ト。II 唯識ノ、理ヲ觀シ、其ノ次ニ細ク微ク。說ハ有ニ内ノ心ノ之ノ相ノ狀ト。故ニ。III 無相ノ、通シ觀シ、無ニ差別ノ、相ヲ、其ノ次ニ更ニ細ク、仍モ有ニ無相ノ、当ニ心ニ、未ダ為シ正ノ証ト。IV 唯ニ有ニ真ノ如ノ門ト、最モ為ス深ク妙ト。心ノ境ヲ冥シ智ヲ、神ノ會ヲ達ス。正ノ理ト。契ニ真ノ智ニ滅シテ障ヲ習フ、立ツ一切ノ法ト。故ニ最ニ第一ト。(二〇〇中)

と説かれるように、因縁にはじまつて真如にきわまる価値序列がある。しかしまた、四門を四門として分別し、これを概念化し、固定化すること自体がまた宗教的実践的には大きなまちがいであろう。そこに、『經疏』の次の一節が見出される理由がある。

雖モ說フ四ノ門ト、不レ相違反ト。一ノ法門、撰シ一切ヲ、且レ因縁中ニ亦モ有ニ唯識。唯識亦モ是レ因縁法ノ故ト。亦モ有ニ無相、所レ縁ノ無相、不レ離レ因縁。真如之ノ体ハ亦モ是レ因縁。由テ因縁撰シ一切ノ法ト。故ニ。乃至、真如中ニ、与ニ一切ノ法ト、不レ一ニ不レ異、隨レ心不違ト。(同前)

かくて維摩經は、A 世俗諦に我法皆空を顯わしては執着せざらしめ、B、勝義諦に I 因縁の法を説いては染を断ち淨を取らしめ、II その唯識を顯わしては妄境の真にあらざるを明して唯心の理を証し、III 無相の旨を彰わして分別差別の相を断ち、IV 真如の理を説いて智証を起さしめるのである。

以上が第八の応理円実宗の立場での維摩經の見方であった。

ふたたび第七、第八両宗を比較すると、勝義皆空宗は二諦を總説するし、応理円実宗はこれを別陳するのであり、前者が三無性を以て真とし、三性を俗とするに對し、後者は逆に三無性を俗とし、三性を真とするものである。いわゆる空理・応理兩義の區別がそこに生ずる。窺基は註經に當つては、この兩義の別を掲げながら、しかも円実の一直に帰着させることをその趣意としたのである。

つぎは經の体性についてのべる。經体は、能詮の「文」と所詮の「義」とのふたつである。「文」はまた所依で、

「義」が能依でもある。何となれば、よく「文」を詮するによって「義」が顕われるからである。そしてこの体性に ついても、清弁と護法との両義がある。

A、若依<sup>シテ</sup>清<sup>ニ</sup>弁<sup>ニ</sup>等<sup>ニ</sup>、<sup>シテ</sup>積<sup>ニ</sup>此<sup>ニ</sup>二<sup>ニ</sup>体<sup>ニ</sup>、<sup>シテ</sup>I<sup>ニ</sup>依<sup>ニ</sup>世<sup>ニ</sup>俗<sup>ニ</sup>諸<sup>ニ</sup>、<sup>シテ</sup>所<sup>ニ</sup>詮<sup>ニ</sup>經<sup>ニ</sup>体<sup>ニ</sup>、<sup>シテ</sup>以<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>切<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>無<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>諸<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>、<sup>シテ</sup>或<sup>ニ</sup>空<sup>ニ</sup>或<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>諸<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>體<sup>ニ</sup>。通<sup>ニ</sup>以<sup>ニ</sup>一<sup>ニ</sup>切<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>詮<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>。此<sup>ニ</sup>下<sup>ニ</sup>經<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>、「譬<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>幻<sup>ニ</sup>人<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>幻<sup>ニ</sup>人<sup>ニ</sup>說<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>上<sup>ニ</sup>」(觀有情品)其<sup>ニ</sup>性<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>。然<sup>レ</sup>假<sup>ニ</sup>非<sup>ニ</sup>実<sup>ニ</sup>、能<sup>ニ</sup>詮<sup>ニ</sup>教<sup>ニ</sup>中<sup>ニ</sup>、可<sup>ニ</sup>亦<sup>ニ</sup>說<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>二<sup>ニ</sup>句<sup>ニ</sup>言<sup>ニ</sup>章<sup>ニ</sup>論<sup>ニ</sup>。声<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>体<sup>ニ</sup>性<sup>ニ</sup>。(一〇〇〇中)

a 句<sup>ニ</sup>鉢<sup>ニ</sup>陀<sup>ニ</sup>(pada)は跡(step)であり、これは、ただ法体を顕わして義を顕わさない。句に、(1)集法満足の句、(2)顕義周円の句の二種がある。集法満足とは、「不生不滅、不来不去、不一不異、不常不断」と言うようなもので、一一の句義は未円であるが、句たり得る。はじめの音声<sup>ニ</sup>が法<sup>ニ</sup>を集<sup>ニ</sup>顕<sup>ニ</sup>する<sup>ニ</sup>の跡<sup>ニ</sup>(パダ)とし、教は理の跡である。跡を尋ねて象を得、教を得て義を觀<sup>ニ</sup>する<sup>ニ</sup>のである。顕義周円とは、「諸行無常、有生滅法、生滅滅已、彼寂為樂」と言うようなもので、一一の句義はみな満足している。いまは集法満足を取って顕義周円を取らない。

b 言<sup>ニ</sup>縛<sup>ニ</sup>、(去声)迦(yacā)言<sup>ニ</sup>(ハ)は<sup>ニ</sup>speech, word<sup>ニ</sup>で、顕義周円なるものである。護法の「句」にあたる。

c 章<sup>ニ</sup>鉢<sup>ニ</sup>刺<sup>ニ</sup>迦<sup>ニ</sup>羅<sup>ニ</sup>(prakara)は章(heap, multitude)で、一章一段、以て諸義を明かす。

d 論<sup>ニ</sup>奢<sup>ニ</sup>薩<sup>ニ</sup>咀<sup>ニ</sup>羅<sup>ニ</sup>(śāstra)は論(order, treatise)で一部を総周するものである。

声を体性とした以上の句は、狭から寛に至り、詮法に関し初(句)は顕体、次(言)は顕義、次(章)は広明、後(論)は周備する。字名は立てない。

A II 若依<sup>シテ</sup>勝<sup>ニ</sup>義<sup>ニ</sup>、能<sup>ニ</sup>詮<sup>ニ</sup>所<sup>ニ</sup>詮<sup>ニ</sup>、一<sup>ニ</sup>切<sup>ニ</sup>皆<sup>ニ</sup>空<sup>ニ</sup>。(同前)

法性の体は空であつて、教も理もない。

A III 依<sup>ニ</sup>此<sup>ニ</sup>世<sup>ニ</sup>俗<sup>ニ</sup>勝<sup>ニ</sup>義<sup>ニ</sup>二<sup>ニ</sup>理<sup>ニ</sup>故<sup>ニ</sup>、下<sup>ニ</sup>經<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>、「說<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>、亦<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>」(序品)勝<sup>ニ</sup>義<sup>ニ</sup>、体<sup>ニ</sup>空<sup>ニ</sup>、說<sup>ニ</sup>法<sup>ニ</sup>非<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>。

世俗体有言亦非無。(同前)

勝義の体は空であるから非有と言うが、亦復非無である。法性すでに空であれば、定んで空とも有ともできないから双非である。世俗によつて教義を経体とするので、勝義では一切皆空であつて、体として体ならざるはない。

B、若依護法等、菩薩勝義・世俗皆以能詮・所詮二法、而為教体。I且世俗諦、所詮、通以有為・無為。(一〇〇〇下)

空であり有であるのが諸法の体であるから、三性をもつて所詮の体とする。經の「法無有我。離我垢故」(声聞品)は遍計所執、「從痴有愛、則我病生」(問疾品)は依他起性、「一切皆如也」(觀有情品)は円成実性である。世俗では声名句文が体性である。

B II 若依勝義、通論諸法、体性有。四。

一、撰相帰性体。

二、撰余帰性体。

三、撰假随実体。

四、假実別論体。(一〇〇一上)

撰相帰性体とは、一切の有為・無為等の法が体すなわち真如で、真如が本たることである。(一切有情皆如、一切法亦如也。觀有情品)

撰余帰性体とは、一切の法体が、みな識を離れないことである。(以心垢故、衆生亦垢。問疾品)

撰假随実体とは、一切の假法がすべて別体なく、もとの所依に随つて実法を性とすることである。(忿恨等は瞋が体であり、假名の浄土は四塵が体、假名の衆生は五蘊が体、一切諸仏は五法が体である。五法は清浄法界と四智)

假実別論体とは、假と実の用がこととなり各々に別説することである。(或有仏土、音声名字、而作仏事。菩薩行品。名句

等は法処の所撰で不相応法。所起の声は声処の所収で、色聚の所撰たるの別がある。

いま教法を説くに、文に義に、みなこの四体がある。一には、文と義とが相を撰して性に帰するは、通じて真如を体とする。真如は一切法の本性である。二には、余を撰して識に帰するは、本たる能説には識心が体であり、末たる能聞には心識が体である。三には仮を撰して実<sub>ニ</sub>に帰するは、所詮(義)に四があり、心・心所・色・無為である。四には、相と用と別論とは、所詮(義)に五があり、心・心所・色・不相応・無為で、前四法に不相応が加わったのである。(不相応の例。無以生滅心行説実相法。声聞品大迦旃延章) 能詮(文)には声・文・名・句の四がある。

窺基が維摩經に即して經(教)一般の能詮・所詮論をかくも徹底してなしたことはもとより前来の維摩研究者になかったことで、唯識法相義の特色を發揮したと同時に、この經が内蔵する宗教的体験のふかさとその表現の普現性に達したものととして、これまた『經疏』の思想的意義を大きくするもののひとつである。

### 第三、經名と品次第(科段)

『經疏』はつきに「經の不同」についてのべる。經の不同には、(一)經名の不同、(二)品名の不同の二がある。

(一) 經名の不同とは、この經が前後七回にわたり中国語に翻訳され、その經名がまちまちであることと、とくに新訳が羅什訳の經名を是正したことである。七訳は、嚴仏調が、漢に白馬寺で翻じ、支恭明(謙)が、呉に武康で訳し、法護、叔蘭、蜜多の三士が、東・西兩晋に各々本教を伝え、羅什が秦朝に翻じたと、和上(玄奘)が、唐に暢べたとである。このうち羅什訳以外は、「維摩詰經」「無垢称經」「説維摩詰經」「説無垢称經」「毘羅摩羅詰經」等としているのに、ただ羅什法師ひとり「維摩詰所説」とし、なお「一名不可思議解脱」と言っている。それを評して『經疏』は、

唯依梵本、初首題云阿摩羅刹里底 (avimalkṛitī-nirdeśa)。阿(a)之言無摩羅(mala)云垢。如云阿摩羅識(amala-vijāna)。此云無垢識。今既加費(vi)字。故是称也。即云

無垢称。栴里底<sup>トナリ</sup>(Kiri)者説也。梵音多倒<sup>トス</sup>。如云<sup>シ</sup>三衣著<sup>ウガ</sup>・飯喫<sup>ト</sup>。(一〇〇二下—一〇〇二上)

と言ひ、經中の無垢称は能説者でなく、所説の内容で、したがつて唐音に順じ正に『説無垢称經』と称すべきで契訳が當つていとするとする。また什公が經題の Vimalakīrti-nirdeśa を漢訳せずにその梵音(維摩詰)のままにして『維摩詰所説經』としたのは、こころに「維摩も亦、經を説き得る」と許したもので、まことに身の嬰なるより俗妄にして、久しく僧流を離れ、識見をあやまつて、維摩の説經を許すに至つたのである。『鹿女所説經』には、鹿女のことを説くが、それは鹿女が説いたのではない。もし仏前にむかい、仏に印可されるれば、たとえ天魔・外道であつても、なお經を説くことができる。しかし、そのように許されても、なおそれは「仏説」の經たるもので、仏以外に説經できるものはない。瑜伽論にも言うように、十二部經中、弟子の説き得るのは論議經(阿毘達磨)だけである。師資すべに別であれば、淨名も妙徳(文殊)も説經者たり得ない。まして維摩經も、上下ともがみな淨名の説といふわけでない。つぎに羅什訳が經題に「一名不可思議解脱」としたのは、經の卷末(囑累品)に出た經の別名を、梵本の題名には無いのを、訳經者が別開し並記したもので余計なことである。そのようならば勝鬘に十五名あり、無量義に十七名あるが、それらも並べなければならなくなる。恐らく什公が注の程度で記したのを、後人が連題に彪写し、ついに万代連唱するに至らしめたものであろうが、理としてゆるされないことである。

つぎに一經の分ちについては、品数の十四は各訳に共通して同じいが、その品名に異同がある。なかでも、第一品を什訳が「仏国」としたのを契訳が「序」に品名をあらためたについて、こまかにのべる。經は維摩詰のことを説くのが目的で、まずその由序としての第一品をのべるのであるから、当然にこれを「序」品と名づくべきである。それを「仏国」品としたのでは、宝性(宝積。Ratnakūṭa, 長者子)の問いに答えて、仏が嚴淨の仏土を語つただけとして切り離されてしまふと言うのである。また一般的に言つても、諸經は多く「序品」をもつのである、この經だけにそれがないわけがない。さらに、最後に「囑累」(第十四品)があるに対応しても「序」の品たるべきものがあ

るというのである。

第二品を什訳は「顕不思議方便善巧」と名づけた。什訳はただ「方便」と言ったものである。しかるに方便 *upāya* は大小乗に通じ、いまは大乗を顕わすから「顕不思議」と言うべく、また大乗中でも方便には権と実があるが、これは顕権で不実であるから、「不思議善巧」としたもので、かく小乗に簡び実に簡んで名づくべきものを、什公はなぜ単に「方便」としたであろうか。

第三品を什訳は「弟子」としたが、菩薩・声聞、ともに弟子たるべきである。しかるを舍利仏等の声聞らひとり仏弟子たるべき理由がない。

第五品は英訳では単に「問疾」であるが、什訳は「文殊師利」を冠した。しかし、問疾は文殊ただひとりでないから、はぶくべきで、梵本にもないことばである。

第七品は英訳では「観有情」とした。什訳の「観衆生」では、草木の無識なのも衆生にかぞえられる。有識が情で、草木に通じない。ましてサンスクリットに摩呼繕那 (*Bahujna* 僕呼善那) と言ってこそ「衆生」であるが、すでに薩埵 (*sattva*) と言っているから、「有情」なこと明らかである。

第八品は英訳では「菩提分」であるが、什訳は「仏道」とした。菩提 (*bodhi*) は覚の意味で、当来の仏果であり、分 (*avarga*) は因の意味である。当品にのべられた衆行が覚を成ずる因である。また菩提は妙慧、分は支の意味で、菩提分は妙慧の支分ということである。それを「仏道」と言えば、仏は仏果、道は因としての道路の意味で、取仏の道ということになり一応よいが、什訳にたずさわった肇公 (僧肇 384—414) は、老子の道 (どう *tao*) を、仏の道に同じようとして「仏道」としたもので、末伽 (*marga*) ならば道でもよいが、いまは菩提であって梵音がすでにちがう、意味をみだしてはならない。およそ仏位にあつてしかも無道ということはあり得ない。ゆえに菩提分というが正しい。

第九品は英訳では「不二法門」としたが、什公は「入不二法門」であった。不二法門の道理を明かすが目的なの

に、わずらわしく「入」の字をおくことはあるまい。羅什は、淨名の不言「默不二」を「入不二」と言おうとしたようであるが、「入」となれば妙徳（文殊）等の言も「入二」たるべきで、総じて不二を彰わすのが趣意であるから、入字は不要であり、梵本の經にも入字はない。

第十品は梵訳では「香台」（乾陀羅耶 *gandharja*）であるが、什訳では「香積仏」と言った。仏身の香体の高妙なことが香台に類するのであるが、ただ香積と言ったものでは、積香でできているというだけで妙高の意味がない。仏土の体が妙高大なことを顕わすのだから香台というがよい。

第十二品は梵訳では「觀如来」であるが、什訳では「阿闍仏」*Akṣobhya* (*immovable*) *Tathāgata* とした。本品では、釈迦仏が維摩に「どのように如来を觀するか」と問われ、維摩が「觀法身如来等品」と答えたのを、あとで鷲子（舍利弗）が因みに仏に質ねたので、「淨名が阿闍仏国から來現した」と説かれたのが阿闍仏名の出たわけである。それをただ「阿闍仏」と言うにとどめたのでは、この品の經宗とする如来觀一般の意味が失せる。以上のようにな什契兩訳品名の同異点を明確にしたのち、「經疏」は、古來、この經にさまざまな註釈書ができ、科段のとりかたもいろいろであったが、いまは一經全十四品を三段に科すると示す。三段とは、

- (一) 初一品 (序品) 説經因緣分
- (二) 次十一品 (方便品から觀如来品まで) 正陳本宗分
- (三) 後二品 (囑累品、讚授流通分) 讚授流通分である。

- (一) この經は、大乘菩薩の權（方便）<sup>(1)</sup>と実（眞実）との二益、因と果との二位、真と俗との二諦、空と有との兩理の四つを明かすが、そうしたはこびになった次第をのべるから、初は經の因緣を説くものとする。
- (二) すでに緣起をのべおわれば、つぎは經の宗たるものであるから、つづく十一品を本宗分とする。

(三) 経旨すでにふかければ、伝習するものがないかと案じて、過去の薬王 *Bhaiṣajya* 如来等のことをたたえて末代に勸授するから、あとの二品を流通分と名づける。

なお(一)の縁起分中に、序・衆・説因・利益の四種圓滿があるとして経句の該当を示している。

以上で「玄談」の部分をおわり、以下入文解釈している。つづいてそれをも追うべき順序であるが、疏主の維摩経に対する見解のおもなるものは、ほぼ右につくされたと考えるから、節をあらためて『経疏』の特色をかえりみ、慈恩教学に対するその思想的意義を明かにすることにしたい。

#### 四 『経疏』と慈恩教学

維摩経はインド以来、西域・中国・チベット・朝鮮・日本にわたり広く研究され信奉された。いまその流行のあとを見るに、およそ(A)学問的教理思想的に研究された方面、(B)庶民的俗信的に信仰された方面、および(C)このA・B両者に影響されながら宗教的実修の趣意において打出された方面とがある。ところで維摩経は、それが流行した地域と時代との相違により、これらの特色の發揮のしかたにもまたおのずから変化が見られる。たとえばおなじインドにおける流行であっても、二―四世紀の龍樹や世親によって研究されたものは同様にAに属することであるが、のちにそれが『経疏』にいわゆる「空理義」と「応理義」との対立に至った次第をかんがえるとき、さらにBまたはCの方面の特色の加わりかた如何の問題があつたことが思われる。玄奘が七世紀の前半にインドに旅行したとき、なお、あるいはすでに維摩経の物語られた説経の場所、登場人物たる維摩詰の旧宅や方丈のあとのことが詳細「名所」として案内されたことが知られる(大唐西域記参照)。しかし玄奘そのひと単にこれを見聞記にとどめているだけであり、その方面が仏教教学に直接表立って影響しているとも思われない。ところが、同じそうした伝承的要素を、つぎのBの方面に關係せしめてかんがえていくと、それはやがて西域から中国へかけて六―八世紀に盛行した「維摩



変」に対して大きなつながりをもつのである。さらに中国以後の仏教については漢訳の問題と漢訳經典、つまり漢字漢文にうつされた仏典の問題がある。中国では維摩および維摩經は、すくなくともサンスクリットの“Vimalakirti”の音写たる「維摩(羅)詰」の名と文字で固定化されてこの經の四五百年にわたる流行が見られた。それは文化史的にも思想的にもうごかしがたい事実である。そして、この維摩觀や維摩經觀をたすけたものは、上掲のBの要素であったのであり、それだけ中国における維摩經の研究には、さきにあげたインドにおける思想研究とはふかい学統的なつながりをもつものではありながら、少くとも言語や文字を異にする事実とその範圍での思维方法上の相違を伴わざるを得ず、同時にそれだけ中国の民族生活や文化形態に融合したものととして「維摩」思想の個性的な実現と展開とが見られた。さらにこれを細かに言えば、羅什訳維摩が中国人の思想と生活に与えた影響の問題である。がんらい羅什(A. D. 344—413)の維摩翻訳それ自体に有力なはたらき手となり、またみずから『註維摩』を編著してこの訳本の普及をもたらす原因をつくった僧肇(A. D. 384—414)その人が、もともとこの經の古訳によって佛法に入ったひとなのであり、しかもその人の本来の立場は、中国固有の思想としての老莊の側にあった。そのことこの思想や文字の上の反映が何としても羅什訳維摩および維摩註に見られることは、けだし思想の宿命としてまぬがれたいものがある。(拙稿「註維摩詰經の思想的特色」印度学仏教学研究六の一参照)

しかも羅什および僧肇以後の中国における維摩研究は、まず法雲(A. D. 467—529)『淨影』(A. D. 523—592)、『天台』(A. D. 538—597)、『嘉祥』(A. D. 549—623)はじめるが、みな羅什訳本によってゐるのである。いかにも僧肇は、維摩詰(Vimalakirti)を「淨名」と義訳したから、この呼び名も併用されたが、重要なのは、そうしたことを手がかりにして中国仏教における維摩經の実修的開發が、さきにあげたCの方面において著しく見出されるに至ったことである。このCの方面における特色をさらにC IおよびC IIとしてながめたい。

C Iは具体的には淨土教の実修と関連した方向における維摩教理の開發である。そしてC IIは、教理思想史的には

かえってC Iよりは古い由来をもつものでありながら、教会形態史的にはそれよりおかれて具現された禪門維摩の方向である。たとえばわが聖徳太子 (A. D. 574—622) の『維摩經義疏』三卷は、一応、中国(梁)の法雲系の維摩研究の系譜に属するものとは見られながら、内容的には浄土義に触れること最も多く、ことに重要な点で『無量寿經』への関説が見られるのである。そこにAと連接するものではありながら、C Iの方向へのいちじるしい歩みよりを見せた日本仏教の最初のすがたがあるのである。太子の仏教にも、付随的に、たとえば「天寿国繡帳」(曼荼羅)にまつわつたような俗信的方面が見られぬでもなく、ことにこの繡帳は維摩經の浄土を表示したものであるという興味ぶかい考証(青木茂作「天寿国繡帳の新研究」参照)もあるほどであるが、それと法隆寺五重塔内「維摩變」像との縁をおもうとき、やはりさきのBの要素も、ほとんどインド—西域—中国—日本とさしぬいた形で現われているのであるとするよりほかない。

日本仏教としては右に示した飛鳥・白鳳時代の仏教につづく天平(奈良)の仏教において玄奘・窺基の唯識法相の教学が急速且豊富に移植され学習されることになるのであるが、これをさきの区別に即して言うならば、少くとも『經疏』によって示された法相維摩のごときに関するかぎり、それはAの方面に属し、中国仏教としてもユニークな維摩新義の紹介であつたとしなくてはならない。いまはそれらの詳細については余白はなくなつたが、少くとも空理義の旧訳維摩を転回させて、応理円実の新宗旨を顕揚しようとした窺基の希望と抱負はその全体としては、やがて奈良仏教七十年の期間中、よく旧訳の系譜にあつた天台の学と宗旨を、その一支柱たる維摩ごと阻止しおうせた所以ではなからうか。この問題およびその発展の詳細については別の機会を期したい。ただ奈良・平安の仏教としては、興福寺を背景とする「維摩會」が、最も学問的にも教会史的にも權威あるものとして発展していった根底に法相の宗学とその行実の確かさを認めたい。(なお富貴原章真「日本唯識思想史」参照)

## 五 法相宗の思想的意義

慈恩教学は、唯識義を骨子とした一大思想体系である。それはあたかも「大唐」Ta Tangの、インドや日本を除く東洋のほとんど全域を支配した政治力にも拮抗すべき、いなまさにその文化的反映としての思想精神上的の産物なのである。玄奘のインド入国は、それ自体としては仏教者の純粋な求道行として見られ、またもとよりそれに相違ないが、その東洋文化史上における意義は、思想的にも宗教的にも極めて大きく、ほとんど社会改革的な実質を有するものであったとしてよいのではなからうか。(岩波新書、前嶋「玄奘三蔵」参照)<sup>6)</sup> われわれはその仕事の最も直接且正統な継承者である慈恩大師窺基の、しかも老大な著作中の一作でしかないとも考えられる『説無垢称経疏』について、多少とも丹念にその構造をしらべ、特色を案じたのであった。しかも、因明に達し異部に明るく、自らは弥勒を奉じ、玄奘新訳の経論に最も高き学のおよび宗教的権威を認めようとしたその学風と特色の反映は、この一経疏にも十分見られたことであつた。しかし唐朝仏教の時運が、一路、華嚴と密教とに向つていることも争えない事実であつた。慈恩教学におけるわれわれの心づきの一つは、窺基の「顕」の字の用い方であつた。既に仏教の伝統説では、(一)立性、(二)破性、(三)破相、(四)顕実の四宗とする(本稿208頁参照)とした場合、「華嚴」は、涅槃・楞伽等と共に第四の顕実宗に含められていた。また応理義の二諦に各、世間・道理・証得・真義の四重不同を標挙していたが、その第四の真義は、顕実の能詮に対する所詮と了解してよい。ことに別に勝義諦中に、因縁・唯識・無相・真如の四法門を立て、真如の最深極であることを絶唱(本稿211頁参照)したが、そこに一段と華嚴の「四法界」説にまで深めらるべき勢いと趣きとを見出すではないか。華嚴の大成者賢首大師法蔵(A. D. 643—712)は窺基と同時の後輩である。初唐の仏教界はかくて高い宗教的理念と深い哲学的思索のもとに開けたと言える。このちインドから不空 Amoghajajra 三蔵(A. D. 705—774, 天宝五年746に来唐)が真言密教をもたらすまでになお半世紀以上あるようであるが、

既に見たごとき「章・句」（本稿233頁参照）の真底に宗教的極限を徹見しようとする理論のおよび実修的欲求は、玄奘そのひとが Nālanda 寺における長期の学習中すでに体得したインドのもつ最も普遍的な宗教真理であつたのではないか。それがゆるさるれば、当然さらに学問的に人格的に窺基にまで継受されたことであろう。

以上は慈恩教学の管見から得られたわれわれの大胆な一推測であるが、なおここに初唐において禅と念仏との両宗の著しい勃興を見たことに注意すべく、しかも維摩経がそれらに共通して影響したことは興味あることである。隋の信行（A. D. 541—594）によつて起された三階教は、實質的には浄土教であつて、ふかく人性の根本にかえり自他ともにはげしい宗教的実習につとめた特異なものである。賢首大師はそれを「法雲の流」と見た（華嚴五教章）が、ここに聖徳太子の仏教にも底流となつた浄土教の実義のあるところを知らされる。曇鸞（A. D. 476—542）は法雲とはほ同時のひとであつたが、その浄土教は世親仏教に直接つながり、同時に龍樹の空 śūnyā の論理をもとにし、しかも中国固有の思想伝統に立つて独自の他力回向の信仰論理を打出したものであつた。そして世親（浄土論）——曇鸞（浄土論註）に脈絡一貫し、さらにわが親鸞（入出二門偈）にまで至つたものは維摩経の「淤泥の華」の論理でありそれにもとづく信仰であつた。<sup>⑧</sup> 転じて窺基の著作を見るに『西方要決釈疑通規』一卷があり（大正藏四七 pp. 104a—110b）維摩経を引くことも再三でなく、言うところは、諸部大乘経の説く無生の理は「心即是仏」というに極まるが、「終日説法、不能令二人証滅修道。」<sup>⑨</sup> 「不知求生淨土。」（106a）として浄土の志願を勧め、最も実修的な趣意でこの経を見ようとする所がある。この書を窺基のものでないと疑おうとするものもあるが、引用仏典が『経疏』におけるそれに類同（金剛・仏藏・無量寿・弥勒問・法華・阿弥陀等の諸経）することや、西方と弥勒天を対比することや、またことに三階行者を会釈する（108a—109b）ことなど、その時代的背景と世相の動きを察知させるものがあるから、これをその真著とし、かえつて慈恩大師の實際信仰の真消息を窺わせる貴重な資料とかがえたい。三論・天台等の諸宗匠が三階教を故意にか、あるいは俗信としてか無視した中に、窺基や法蔵が多少とも言及し

たのは時代の進みもあつたろうが、それにもまして初唐仏教の動きに、理論だけではおさまり切らないものがすで見取されていたのではないか。法相宗は、「宗」を名のるけれども、実義は学問である。その由来をかんがえるとき、当代インド仏教学の最高水準をそのまま中国にうつし入れようとしたものであつた唯識法相の学は、普遍主義 universalism の点では華嚴にも密教（真言）にも、また普仏普法を標榜する三階宗にも共通したであろう。しかし宗教上の救いは論理にもまして現実生活そのものの中になければならなかつた。普遍主義は普遍主義でもそれらは抽象的なそれに堕しがちであつた。それを補つたのが中国では禪家と曇鸞系の浄土家であり、日本に来ては鎌倉仏教の諸聖であつた。すなわち最も具体的な普遍宗教の形となつてそれらは結実したと言えるのである。三階教としても実に日本仏教となつてその正像末の時機の論を宗教的に証成したのである。それにしても法相の学は、それとして普遍的意義をもつものでなければならぬ。『説無垢称経疏』は、たとえ玄奘新訳中の一經の単なる註釈書であるに過ぎなかつたにしても、応理円実の宗義にかなわしめて、はるかに維摩經の真義原意にかえらせた思想的努力の内含する不朽の意義は、維摩經發達史上にも没却しがたいものであるには相違なからう。

① 太宗の貞觀十九年(645)その帰国と共にはじめた訳業は社会思想的に「革命」的意義をもつていた(西域文化研究第一、敦煌仏教資料所収—佐藤哲英「維摩經疏の殘欠本について」同書一二八頁参照)。同時に三蔵がインドから持歸つたのは仏書ばかりでなく仏舍利や仏像であつたこと、帰国後も広い視野で宗教運動や文化活動をしたものであつたことを忘れてはならない。

② 矢吹博士「三階教之研究」は三十年のへだたりを以て今日あたらしく読みかえされねばならない。『日本仏学論叢』所収、横超慧日「仏教に於ける宗教的自覚」は中国仏教史における三階教の宗教的位置と意義を明確にする。(筆者発表「三階仏法におよぼした維摩經の影響」昭三四、一〇、一六日本宗教学会第十八回研究大会)

③ 若見無為入正位者、不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華。卑濕游泥乃生此華。如是見無為法、入正位者、終不復能生於佛法。煩惱泥中、乃有衆生起佛法耳。(仏道品第八)