

# 羅什以前の古訳般若經の思想をめぐって

高野 淳 一

## 一 はじめに

般若や空の本義についての正しい理解が中国に齎らされ広められたのは、鳩摩羅什(三四四～四一三)によって多くの大乘經典が翻訳されて以降のことであり、それ以前の理解は格義と呼ばれる不完全なものであったとされる。そうした羅什以前の般若研究者の代表的な人物として、道安(三二二～三八五)や支遁(三一四～三六六)が挙げられる。道安の主張したいいわゆる本無義や支遁の主張したいいわゆる即色義の内容については、従来多くの研究があるのだが、しかしながら両者の思想に対する評価の仕方を見ても、必ずしも一様ではない。すなわち、道安の思想については、格義を批判してはいるものの、当時の老・莊・易融合の氣風を脱しておらず、また王弼・郭象らのいわゆる玄学の思想を受け継いでいるとする見解と、「道行經」「放光經」な

どの所説をほとんどそのまま下敷きとし、空の思想の核心に迫っていると見る見解<sup>③</sup>がある。また、支遁の思想については、道安より勝っている点もあるがやはり空を徹底してはいないとする見解<sup>①</sup>と、あらゆる事物が因縁所生のものであることを徹底して説いているとする見解<sup>⑤</sup>がある。つまり、道安と支遁の思想について、それが中国伝統思想の名残を留めた不完全な理解であったとする見解と、必ずしも不完全であったとは言えず、少なくとも当時翻訳され通行していた經典の所説を十分に理解し消化していたとする見解とがあると言える。

このように評価が大きく二つに分かれている状況を踏まえると、羅什以前の空の理解について、やはりそれぞれの思想の中身を十分に検討する必要があるように思われる。伝統思想の概念・用語を用いているからといってそれを不完全な理解と見なすのではなく、それら概念・用語によつ

て表明されている思惟や境涯を、なお慎重に検討しなければならぬと思われるのである。ところで、道安や支遁が拠つていた、羅什の来華以前の、いわゆる古訳『般若経』の思想内容については、意外にもこれまで余り詳しくは論じられていない。格義と呼ばれる理解の中身を考えるに当たり、やはりそれら古訳の思想を検討することが不可欠なのではないか。そこで本稿では、言葉とそれをめぐる実践の問題を中心に、古訳般若経の所説を検討し、そしてそれとの関連から道安と支遁の思想を検討して、羅什以前の般若思想の展開をまた別の角度から捉え直してみたい、と思うのである。

## 二 古訳般若経の思想

羅什以前の般若経の翻訳は数種類あるが、後に見る道安と支遁との関わりから、ここでは『道行経』『光讚経』『放光経』(いずれも大正藏八卷所収)の三つの般若経の所説を、相互に比較・対照しながら検討することにしたい。

### (一) 『道行経』の思想

最初に、後漢・桓帝の時に竺朔仏が胡本を齎らし、靈帝の光和二(一七九)年に支謙が訳出した『道行経』の所説

を見よう。

般若経の主張の中心の一つは、般若波羅蜜を實踐する者の態度や心構えが如何にあるべきかという点にあり、どのテキストでもこの事が繰り返して問題にされる。『道行経』でも、般若を實踐する際に取るべき態度を次のように述べる。

仏言う。色に著して行ぜざる者は、般若波羅蜜を行ずと爲す。痛痒思想生死識に著して行ぜざる者は、般若波羅蜜を行ずと爲す。是れ菩薩摩訶薩の行と爲す。色に於いて著せずと爲す、痛痒思想生死識に於いて著せずと爲す、須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・辟支仏・仏道に於いて亦た著せず。所以は何ぞや。諸著を過するを以ての故に、復た薩芸若中に出づ、是れ般若波羅蜜と爲す。(清淨品、四三三頁上)

諸々の現象やさまざまな認識作用に執着しないのが、般若を實踐する菩薩の修道である。また修道の結果到達する理想的な状態だと人々が考える、二乗の聖者や仏道の境涯にも執着しない。なぜなら、さまざまな執着を離れることによつて真実の智慧(薩芸若)を實現するのであり、そしてそれこそが般若だからである。また、このように現象や認識作用や理想的な境涯が「有」としてそれに執着することだけを戒めるのではない。すなわち、

舍利弗、須菩提に問う。何所か著と爲す。須菩提言う。色

の空なるを知るは、是れ曰いて著と為す。痛痒思想生死識の空なるを知るは、是れ曰いて著と為す。（清淨品、四四二頁中）

と、現象や認識作用が「空」であることも執着であり、それと明言してはいないがやはり克服すべき悪い事態と捉えていようである。

このように「有」や「空」という違いにかかわらずあらゆる執着を否定するのは、勿論それが真実の智慧を妨げる原因だからだが、それでは現象のありさまはどのように捉えられるか。

仏言う。般若波羅蜜を行ずる者は、色を壞して無常と視ず、痛痒思想生死識を壞して無常と視ず。何を以ての故に。本無なるが故に。（功徳品、四三七頁上）

般若を實踐する者は、現象や認識作用が有ることを否定し打ち壞してそれが無常だと見なさない。何故ならそれらは全て「本無」だからである。すなわち、

仏、須菩提に語ぐ。：何所ぞ是れ本無なるとは、一切諸法亦た本無なり。諸法本無なるが如く、須陀洹道も亦た本無なり、斯陀含道も亦た本無なり、阿那含道も亦た本無なり、阿羅漢道・辟支仏道も亦た本無なり、但薩阿竭も亦復た本無なり。一の本無にして異有ること無く、入らざる所無く、悉く一切を知る。是く須菩提よ。般若波

羅蜜は即ち是れ本無なり。：但薩阿竭は般若波羅蜜に因り、悉く世間は本無にして異有ること無しと知る。是くの如く須菩提よ。但薩阿竭は悉く本無を知る、爾くなるが故に号字して仏と為す。（照明品、四五〇頁上）

あらゆる現象は本来無（本無）なのであり、その点で何も違いが無い。従って二乗の聖者の境涯も、如来（但薩阿竭）の境涯も、般若自体も、いずれも本来無であつて実体が無い。そして般若によつてこの「本無」を知つた者を仏と呼ぶのだと述べる。

ところでこうした現象のありさまについては、いま見た「本無」の他に、「自然」「幻」という見解も提示されている。まず「自然」について。

仏、須菩提に語ぐ。色は著無く、縛無く、脱無し。何を以ての故に。色の自然なるが故に色と為す。痛痒思想生死識は著無く、縛無く、脱無し。何を以ての故に。識の自然なるが故に識と為す。（泥犁品、四四一頁下）

現象や認識作用には、執着ということも、束縛ということも、解脱ということも無い。それらはそれぞれおのづから（自然）に、現象なり認識作用なりとして成り立っているからだと言う。次いで「幻」について。

仏言う。：須菩提の意に於いて云何。幻と色とは異有りや無しや、幻と痛痒思想生死識とは異有りや無しや。須

菩提、仏に報じて言う。爾り、天中天よ。幻と色とは異  
無きなり。色は是れ幻なり、幻は是れ色なり。幻と痛痒  
思想生死識とは等しく異無し。仏言う。云何ぞ、須菩提  
よ。所想等しく法に随わず五陰に従らざるを菩薩と字す。  
須菩提言う。是くの如し、天中天よ。菩薩の学びて仏と  
作らんと欲するは、幻を字ぶと為すのみ。(道行品、四二

#### 七頁上)

現象や認識作用はいずれも実体が無い幻と異なる点が無  
く、従つて現象がすなわち幻であり幻がすなわち現象であ  
る。そしてこのように幻であることを字ぶのが菩薩なのだ  
と言う。

この「本無」「自然」「幻」は、いずれも真実の智慧によつ  
て照らし出される現象の真実のありさまについて言われた  
事柄だと思われる。すなわち、現象が「有」や「空」を超  
越していることから「本無」という見解が提示され、現象  
に本来執着や解脱などの事態が無いことから「自然」とい  
う見解が提示され、また菩薩の修道のありかたとの関わり  
から「幻」という見解が提示されていると見なすことがで  
きよう。

さて、かく菩薩は現象が「幻」だと字ばねばならないの  
だが、それではそれはどういうことか。すなわち、菩薩は  
般若の教えに如何に従い修道すべきなのか。

仏、須菩提に語ぐ。：般若波羅蜜は、本より形無く、但  
だ字有るのみ。菩薩は般若波羅蜜の教えに随うに、当に  
是くの如くなるべし。般若波羅蜜は、本より従りて生ず  
る所無し。菩薩は般若波羅蜜の教えに随うに、当に是く  
の如くなるべし。般若波羅蜜は、等しく異有ること無し。  
菩薩は般若波羅蜜の教えに随うに、当に是くの如くなる  
べし。幻化及び野馬は、但だ名有るも形無し。菩薩は般  
若波羅蜜の教えに随うに、当に是くの如くなるべし。(随  
品、四七〇頁中)

般若は本来空形が無く、ただ「字」があるだけで、何かか  
ら生ずることが無く、平等で差異が無い。例えば、幻や陽  
炎にただ名が有るだけで形が無いようなものである。菩薩  
はそれをよく弁えて般若の教えに従わなければならない。  
従つてまた、

須菩提言う。菩薩は般若波羅蜜を行するに、色を受けず、  
痛痒思想生死識を受けず。色を受けざれば色無しと為し、  
痛痒思想生死識を受けざれば識無しと為す。般若波羅蜜  
を受けず。何を以ての故に受けざる。影の取る所無きが  
如く、得る所無きが故に受けず。菩薩は般若波羅蜜を行  
するに、一切の字法を受けず。(道行品、四二六頁上)中  
と、菩薩が般若を行するに際しては、現象も認識作用も、ま  
た他でもない般若自体も受け入れない。あらゆる「字法」、

すなわち名称が有るだけで実体が無いあらゆる事柄を固着して受け入れないことが、つまりは般若を実践することだと言う。

以上『道行經』では、般若を実践する際にあらゆる執着を取り去るべきことが言われる。またそうした執着との関連から、現象の真実のありさまを「本無」「自然」「幻」とする見解が提示されている。そしてまた、事物の名称である「字」をそのもの自体と執着しないことが般若の実践だと主張されている。

## (二) 『光讚經』の思想

次いで、西晋・太康七(二八六)年に祇多羅が胡本を齋らし、同年のうちに竺法護が訳出した『光讚經』の所説を見よう。

『光讚經』は、『道行經』と同様に諸々の現象が「自然」であると主張する。だが『道行經』とはまた異なる説明の仕方も見受けられる。最初にこの点を見よう。

須菩提、舍利弗に謂う。所謂色を離るとは、色の自然なるが故なり。所謂痛痒思想生死識を離るとは、識の自然なるが故なり。所謂檀波羅蜜を離るとは、檀波羅蜜の自然なるが故なり。所謂尸波羅蜜・霹波羅蜜・惟速波羅蜜・禪波羅蜜・般若波羅蜜を離るとは、六波羅蜜の自然なる

が故なり。…舍利弗、須菩提に謂う。何ぞ識の自然なるを謂い、何ぞ痛痒思想生死識の自然なるを謂い、何ぞ十二因縁・三十七品・十八不共諸仏の法の自然なるを謂うや。須菩提答えて曰う。已に無所有なり、故に自然と謂う。色は無所有なり、故に色は自然なりと曰う。痛痒思想生死識は無所有なり、故に痛痒思想生死識は自然なりと曰う。(仮号品、一七〇頁中下)

現象や認識作用、また種々の波羅蜜や十二因縁・三十七道品・十八不共法といった諸仏の教えを離れることを主張するのは、それらが何も実体を持たず(無所有)、従つておのず(自然)とそれとして成り立つているからである。また、仏、須菩提に告ぐ。…須菩提よ。阿羅漢なる者は、則ち自然と為す。自然なるが故に空なり、故に曰いて空と為す。辟支仏なる者は、則ち自然と為す。自然なるが故に空なり、故に曰いて空と為す。恒薩阿竭は、則ち自然と為す。自然なるが故に空なり、故に曰いて空と為す。(出衍品、一九九頁下)

と、二乗の聖者や如来の境涯はやはりおのずからなるもので、従つて「空」なのだと述べる。つまり現象が「自然」であることについて、実体が無く「無所有」だから「自然」であり、また「自然」だから「空」であるという具合に、「自然」と「無所有」「空」とを結びつけ、『道行經』とはまた

異なる説明の仕方をしている。執着や解脱の無い「自然」に特に注目し、それを更に詳しく分析していると言えよう。

ところで、何故にさまざまな事柄が等しく「無所有」で「自然」で「空」だと捉えられるのか。現実には二乗は二乗、仏は仏であり、また色はあくまでも色、識はあくまでも識であつて、それぞれのもの・ことが個々別々にあると考えられるのではないか。更に『光讚経』の記述を見ていこう。

須菩提、舍利弗に謂う。：眼耳鼻舌身意は、悉く無所有にして、亦た不可得なり。眼色・耳声・鼻香・舌味・身更・意欲、六情・六識・六味・十八諸入の因縁、一切諸事は、悉く無所有にして、亦た不可得なり。：菩薩と般若波羅蜜とは、悉く無所有にして、亦た不可得なり。：何を以ての故に。字して菩薩と字すれば、何く従り来らん。其の名字なる者は、爲た何所に在りて菩薩と爲さん。是の故に名づけて菩薩と爲す。菩薩と言うは、但だ字を以てするのみ、何所従り来らん。色痛痒思想生死識は、但だ字を以てするのみ。但だ字を字とし言に著するのみ、而ち色有ること無く、痛痒思想生死識有ること無し。所以は何ぞ。字なる者も亦た空なれば、字は自然にして空なり。是れを以ての故に名づけて菩薩とは爲さず、亦た已れの字して菩薩と爲す無きなり。：舍利弗よ。言う所の菩薩とは但だ仮号のみ。(等三世品、二〇六頁上・中)

既に見たことだが、感覚器官の働きや認識対象である現象、更には般若や菩薩に至るまで、すべての事柄は「無所有」であり、そのもの自体として得ることのできる実体が無い(不可得)。なぜなら、それらはすべてただそういう名称(字)をつけられ、かりそめにそう呼ばれている(仮号)に過ぎず、そうした「字」に相当する何らかの本質が有るのではないからである。ところが、

須菩提、仏に白して言う。：又た其の名号は、亦た住する所無く、亦た住せざるにあらず。所以は何ぞ。衆生の類、無點心従り仮の名号を行じて、識名色六入所更痛愛有生老病死を行ず。亦復た是くの如く、仮にして字有り。其の字の本は、都て住する所無く、亦た住せざるにあらず。所以は何ぞ。唯だ然り、世尊よ。一切法は悉く本有ること無きを以てなり。(仮号品、一六八頁上)

というように、衆生は無知の心から仮の名称に執着し、色や識から生老病死に至るまでの、さまざまな苦しみの原因を作り出す。だがそうしたあらゆる事柄は、固定的な本質を持たず、あくまでも仮の「字」なわけだから、それに安住せずまた依拠しないのでもないといった態度が要請される。そこで、

仏復た舍利弗に告ぐ。菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を行ずる時に、当に斯の觀を作すべし。号する所の菩薩、謂う所

の仏とは、亦た仮号のみ。謂う所の名色痛痒思想生死識は、亦た仮号のみ。皆な由お吾我のごとし。謂う所の我なる者は、適に無所有にして、我無く人無く、命無く寿無し。及び含血蠕動も、心無く意無し。所造を作すが若きも自然なり。所習所更所見知見の事、此くの如きの輩類、皆不可得、空にして無所著なり。悉く仮号に由り、但だ虚言有るのみ。是くの如く菩薩摩訶薩、般若波羅蜜を行ずと爲す。(行空品、一五二頁中)

菩薩が般若を實踐する際には、菩薩や仏といった境涯、現象や認識作用が、全て「仮号」であると見なければならぬ。衆生に「我」や「命」が無く実は「無所有」で、生き物に「心」や「意」が無く実は「自然」であるのと同様に、さまざまに知覚認識する事物を「不可得」で「空」と見なし、してとらわれず、全てを「仮号」「虚言」と捉えねばならぬと言ふ。従つてまた般若の教えを受けるに際し、

時に須菩提、諸天子の爲に分別説言す。一文字として説くべき者無ければ、分別すべからず、亦た聞く者無し。所以は何ぞ。般若波羅蜜は、文字として説く無ければなり。亦た聴く者無し。所以は何ぞ。恒薩阿竭に文字無ければなり。…是くの如く天子よ。一切諸法は亦た化なり。彼れ説く者無く、亦た聴く者無し。譬えば夢中に仏の經を説くを聞くが如し。(問品、二二二頁中)

という具合に、あらゆる現象はかりそのもの(化)だから、実は教えを説く者も聞く者も無く、かくてあたかも夢の中で仏の説法を聞くように受け入れねばならないと述べる。

以上「光讚經」では、現象の真実のありさまについて、「自然」という見解と「無所有」「空」という見解とが結びつけられ、「道行經」とはまた異なる説明の仕方がされている。また現象の現実のありさまについて、「道行經」では「字」「字法」という表現が用いられていたが、「光讚經」ではその他に「名号」「仮号」「虚言」などとより多様な表現がなされており、この問題についての関心の広がりが見える。そしてまた菩薩の觀行の対象としての「仮号」の方へと、関心の重点が移つていようと思われる。

### (二) 「放光經」の思想

更に、西晋・太康三(二八二)年に朱士行が弟子の弗如檀に託して胡本を齎らし、元康元(二九一)年に無羅叉と竺叔蘭が共同で翻訳し、永興元(三〇四)年に竺法寂が竺叔蘭と共に校訂を加えた「放光經」の所説を、先に見た「光讚經」との違いに注意しながら見よう。

復た次に舍利弗よ。般若波羅蜜を行ずるに、菩薩は當に是の觀を作すべし。菩薩は但だ字なるのみ、仏も亦た字

なるのみ、般若波羅蜜も亦た字なるのみ、五陰は亦た字なるのみ。舍利弗よ。一切の吾我と言う者有るは、亦た皆な字なるのみ。吾我を索むるも、亦た吾我有る無し。：何を以ての故に。一切諸法は無所有にして、空なるを用ての故に。是の故に菩薩は、一切の字法に於いて、都て見る所無く、見る所無き中に於いて、復た見る事有らず。菩薩は是く般若波羅蜜を行ずるを作せば、諸仏を除き、一切の諸声聞・辟支仏の上に過ぐ。(仮号品、五頁上)般若を實踐するに際し、菩薩は、菩薩・仏・般若波羅蜜・五陰といったあらゆる事柄が全て「一字」に過ぎず、何も確たる実体を持たないと捉えなければならない。なぜなら、あらゆる現象は「無所有」で「空」だからである。従つて、そうしたあらゆる「字法」を見ず、また見ないことにもとらわれない。かく菩薩の般若の實踐は、二乗の聖者たちより優れている。また、

仏言う。衆生は、但だ共に名字數に縛られ、無端緒に著す。是の故に菩薩摩訶薩は、般若波羅蜜を行ずるに、名字相に於いて、之を抜濟す。須菩提、仏に白して言う。何等を名字相と為す。仏、須菩提に告ぐ。名字なる者は真ならず、仮号して名を為す。仮号して五陰と為し、仮名して人と為し、男と為し女と為し、仮名して五趣及び有為・無為法と為し、仮名して須陀洹・斯陀含・阿那含・

阿羅漢・辟支仏・三耶三仏と為す。(超越法相品、一二八頁下〜一二九頁上)

というように、般若を實踐する菩薩は、衆生が「名字」に束縛され「無端緒」で空である事柄に執着しているので、仮に五陰・人・男・女・五趣・有為法・無為法や阿羅漢・辟支仏などと名づけ、そうした「仮号」「仮名」を手掛かりとして衆生を救済するのだと言う。つまり、さまざま「名字」は実は菩薩が衆生を救済するために「仮」に名づけたもので、そこでそうした「仮号」「仮名」である事柄にとらわれ執着することが強く戒められていると言えよう。

こうした執着はさまざまあるのだが、「放光經」は、それらを次のような相い対する二つのもの・ことについてのとらわれに整理する。

仏、須菩提に語ぐ。：須菩提よ。凡愚は二相を以て著す。何等を二と為す。一は形相、二は無形相。何等を形相と為す。諸々の好形・悪形・微形有るに、是の消耗の法に於いて、中に於いて起こす所の相有り、是れ名づけて形相と為す。何等を無形相と為す。諸々の無形の法に、中に於いて相を起こし垢を生ず、是れ名づけて無形相と為す。菩薩は般若波羅蜜を学ぶに、漚想拘舍羅を以て、無形相に於いて諸々の衆生を出だし、無相に建立して処りて不二に入らしむ。何等を二と為す。是れ相にして是れ



無相なり、是れ二と為す。須菩提よ。是れ菩薩摩訶薩の相中に於いて諸々の衆生を出だし無相に建立すと為す。

(超越法相品、一一九頁上)

凡愚な衆生は、現象の姿形が有ることと無いこととのどちらかにとらわれている。そこで菩薩は、方便によつてそうした有や無についてのとらわれを解き放ち、差別を超えた「不二」の世界に衆生を救い導く。また、

仏言う。菩薩は発意従り当に法に倚る所無かるべし。学びて六波羅蜜を行するに、皆な当に倚る所無かるべし。乃至薩云然に當に倚る所無しと念ずべし。云何が倚ると為し、云何が倚らずと為す。仏言う。二なる者を倚ると為し、一なる者を倚らずと為す。云何が二と為し、云何が一と為す。仏言う。眼と色とを二と為し、六入と念法とを二と為し、道と仏とを二と為す、是れ二と為す。云何が世尊、倚る有中従り倚る無く、倚る無き中従り倚る有らん。仏言う。亦た倚る有中従り倚る有らず、亦た倚る無き中従り倚る有らず。倚ると倚る無きとに一等して入らば、是れ倚る無しと謂う。須菩提よ。菩薩の倚ると倚る無きとに於いて等しき者、是れ倚る無しと謂う、当に是の学を作すべし。菩薩の是くの如く般若波羅蜜を学ぶ者、是れ倚る有る無しと為す。(滙想品、一一二頁下)

六波羅蜜を実践する菩薩は、現象に「倚」りとらわれるこ

とがあつてはならない。そこで、感覺器官と認識対象、六つの感受機能と心の念ずる働き、悟りと仏の境涯といった二つのもの・ことの区別に「倚」らず、また「倚」ることと「倚」らないことの区別にもとらわれない。これが菩薩の執着の無い修道だと述べる。つまり、さまざまな執着を二つのもの・ことについてのとらわれと見なして整理・分析し、またそれによつて相い反する二つの事柄の違い、認識主体と認識対象の区別、更にはとらわれることさえにもとらわれないという、執着からの徹底した超越を計つていると言えよう。

ところで、菩薩はかく徹底して執着を離れた存在であると共に、先にも見たようにさまざまな教えを提示して衆生を救済する存在でもある。つまり衆生を救済することは菩薩の修道の必須の要件なわけだが、それではその救済・教化の仕方はどうであるか。

仏、須菩提に告ぐ。須菩提よ。菩薩は般若波羅蜜を行ずるに、若し法の法性を離るる者有るを見れば、終に阿耨多羅三耶三菩を發せず。菩薩は般若波羅蜜を行するに、諸法の性は則ち是れ道なり。是の故に菩薩は般若波羅蜜を行じて、諸法は則ち是れ法性なるを知り、無名の法を名を以て教授し、五陰従り道に至るまで、皆な名号法数の字を以て之を説く。(超越法相品、一三〇頁上)

これも既に見たことだが、菩薩はあるがままの現象のありさまがすなわち現象の真実のありさまだと知っている。そして、本来名づけようがなく無名であるそうした真実のありさまを衆生に悟らせるために、五陰や道などという名号・法数によつて説き明かす。そして、

仏言う。…何等を菩薩道と為す、則ち六波羅蜜是れなり。三十七品・十力・四無所畏・四無碍慧・仏十八法・三十二相・八十種好、無所有に於いて仏道を成す。六波羅蜜を具足し、三十七品及び五神通を具足するに、衆生の欲する所に隨う。六度中に於いて、貪嫉有る者は、檀波羅蜜を以て之に授く。惡戒有る者は、道戒を以て之に授く。瞋恚有る者は、忍を以て之に授く。懈怠有る者は、精進を以て之に勸む。乱意有る者は、禪を以て之を救う。愚痴有る者は、慧を以て之に授く。解脱品・解脱見品に至るまで、皆な以て之に授く。声聞の道意有る者は、其の本心に隨う。須陀洹・斯陀含・阿那含・阿羅漢・辟支仏道を以て、本に隨いて之に授く。大乘有る者は、仏道を以て之に授く。是の方便を以て、能く無央數の變化を作す。乃至恒<sup>なほ</sup>辺沙の諸仏国土も、人の欲する所に隨いて、則ち能く其の刹土の好を変え、諸々の衆生の願を満たし、一仏国従り一仏国に至り、欲する所もて國土を取り其の願に隨う。(無倚相品、一二三頁中、下)

と、その名号・法数は六波羅蜜・三十七道品・五神通などさまざまあるのだが、それぞれの衆生の好む所に従つて適切な教えを施す。例えば、六波羅蜜を教える際には、貪り嫉妬を持つ者には布施を教え、愚かで無知な者には智慧を授ける。声聞に見合つた素質を持つ者、阿羅漢・辟支仏に見合つた素質を持つ者、大乘の素質を持つ者には、それぞれそれに相應しい教えを授ける。またそれぞれの衆生の願いに応じた形で、さまざまな仏国土を出現させるといつた具合である。かく菩薩はさまざまな方法で衆生を教化するわけだが、それはあらゆる衆生に間違つた認識を捨てさせ、束縛も解放も共に無くさせるためである。つまり、

仏言う。衆生が世諦を習うを以ての故に、便ち道の名号有り。第一の最要義に於いては、分數有る無し。何を以ての故に。是の法は常に寂にして、分別する所無く、亦た説く所無く、五陰も亦た生滅無く、亦た著断無し。本空未空なるを用ての故に。(住二空品、二二八頁上)

というように、衆生が世間で<sup>の</sup>真理に泥んでいるために名号による教えを説くのだが、窮極の真理では現象は空で何の分別も言説も無く、従つて衆生の認識にも実は生じたり滅したりとらわれたり断じたりということが無いのだと言

以上『放光經』では、『光讚經』と同様に「字」「字法」や

「仮号」「仮名」について言及されているが、『光讚經』とは異なり、「仮号」が菩薩の救済行と結びつけて説かれている。そして、そうした「仮号」に対する執着が、相い反する二つのもの・ことについての偏ったとらわれだとされている。とらわれについての分析が、『光讚經』に比べてより整理され深められていると言える。更に、衆生の素質に応じた菩薩の臨機応変な教化のありさまが説かれ、またそうした言葉による世俗での真理と言葉を超え出た窮極の真理との違いが明確に意識され指摘されていると考えられる。

### 三 道安と支遁の思想

道安と支遁は、いずれも『道行經』『放光經』といった般若經を主に講習し、またそれらについての著述を著している。そこで、先の古訳般若經の分析を踏まえ、とらわれについての見解、菩薩のありかたについての主張、言葉と真理との関わりをめぐる所論にやはり注目し、両者の思想を検討する。

#### (一) 道安の思想

まず「道行經序」と「合放光光讚略解序」（いずれも『出三藏記集』巻七、大正藏五五卷）に拠って道安の思想を見

よう。<sup>11</sup>

「道行經序」で、道安は次のように言う。

大なるかな智度、万聖資りて通じ、威宗以て成るなり。地の含み日の照らすごとく、法として周ねからざる無し。恃まず処らず、彼の名有るを累いとし、既に名有るを外けば、亦た形無きを病とす。両忘して玄漠たれば、塊然として主無し。此れ智の紀なり。（四七頁上）

般若の智慧は、あらゆる聖者、全ての教えが拠って立つ根本である。あらゆるものに行き渡っているのだが、それを頼みとして安住することなく、かくてあらゆる現象に名称が「有」ることにとらわれず、また現象に実体が「無い」ことにもとらわれない。主体と認められるものが何も「無い」、それが般若の実質なのである。従って、

道を執りて有を御すに、卑高差有るは、此れ有為の域なるのみ。真如に拠り、法性に遊び、冥然として名無きには非ざるなり。真如に拠り、法性に遊び、冥然として名無き者は、智度の奥室なり。名教遠想なる者は、智度の蘊廬なり（四七頁上）

高い低いといったさまざまな区別があるのはあくまでも現象世界のことであり、真実のありさま（真如）に拠りありのままの本性（法性）に即して名称を超越している般若のことではない。世俗の教えや世俗を否定する高邁な思想は、

いずれも般若のかりそめの宿に過ぎない。そこで、

然るに凡そ之を論るに、文を考えて以て其の理を徴せば、其の趣に昏き者なり。句を察して以て其の義を験せば、其の旨に迷う者なり。何となれば則ち、文を考うれば則ち異同に毎に辞を為し、句を尋ぬれば則ち触類に毎に旨を為す。辞を為せば則ち其の卒成の致を喪い、旨を為せば則ち其の始擬の義を忽せにす。若し始めを率いて以て其の終りを要め、或いは文を忘れて以て其の質を全うすれば、則ち大智の玄通すること、居ながらにして知るべきなり。(四七頁中)

というように、般若を明らかにしようとする場合に、文字にとらわれて真理を明らかにしようとする、その趣旨を見失ってしまう。また語句にとらわれて意義を明らかにしようとする、その趣旨に惑ってしまう。従つて、根本を推し測つて行き着くところを求め、表現にとらわれずに実質を掴むようにすれば、般若があらゆるところに通じていることを居ながらに知ることができる。

また、「合放光讚略解序」では次のように言う。

般若波羅蜜は、無上正真道の根なり。正とは、等なり、不二入なり。等道に三義有り。法身なり、如なり、真際なり。故に其の経為るや、如を以て始めと為し、法身を以て宗と為すなり。(四八頁上)

般若は、この上なく正しい真実の教えの根本である。「正しい」とは「等しい」ことで、「不二入」すなわちあらゆる差別対立にとらわれないことである。「等しい道」ということにはまた、「法身」「如」「真際」の三つの意味がある。このうちおおもと(宗)である「法身」とは、

法身とは、一なり、常に浄なるなり。有無均しく浄にして、未だ始めより名有らず。故に戒に於いては則ち戒無く犯す無し。定に在りては則ち定無く乱無し。智に処りては則ち智無く愚無し。涙爾として都て忘れ、二三尽く息み、皎然として縊まず。故に浄と曰うなり。常の道なり。(四八頁上)中

というように、「有」「無」どちらにも制約されず、始めからいかなる名称も無いことである。すなわち、戒においては守るも犯すも無く、禪定においては定まるも乱れるも無く、智慧においては智も愚も無く、かくて全て忘れてしまふことである。従つて、

是れに由りて其の経は、万行両廃し、触章軌ち無きなり。(四八頁中)

そうした般若を説く經典では、あらゆる実践がみな廃され、文章に示されるようなものが実は無い。そこで、

凡そ般若を論ずるに、諸病の疆服を推すは、轍を理むる者なり。衆業の封域を尋ぬるは、迹を断つ者なり。其の

轍迹を高談するは、其の指南する所以を失うなり。…宜しく精しく其の轍迹を理め、又た思いて其の指す所を存すべければ、則ち始めて与に智を言うべきのみ。(四八頁中)

と、般若を論ずるに際し、さまざまな惑いを追究するのは実は轍を正すためであり、さまざまな実践を追究するのは実は跡を無くすためである。それなのに轍や跡ばかり声高に談じていては、正しい道をたどっていく手引きを見失ってしまふ。だから轍と跡とを詳しく究めつつ、また向かうべき方向をもしっかりと掴まえなければならぬ。ここで言われる轍や跡とは、言葉によって表わされる教えを指しており、「道行經序」で言われる、般若のかりそめの宿としての世俗の教えのことだと見て良からう。

以上、「道行經序」では、般若の智慧は「有」にも「無」にもとらわれず、言葉を超越した「無名」のものであることが言われる。また「合放光光讚略解序」でも同様に、般若とはあらゆる差別対立にとらわれない「不二入」であり、従って修道実践の「有」「無」にもとらわれないものであることが言われる。そこでまた二つの序文いずれにおいても、言葉に表わされた教えはかりそめのものであり、従ってその文字面だけを追ってはならず、その実質を掴むべきことが強調されている。

こうした道安の主張は、「有」にも「無」にもとらわれてはならないとする、先に見た三つの般若經の所説を十分に消化し、そしてまた、現象の真実のありさまが「本無」だとする「道行經」の所説、さまざまな現象が「仮号」であることを重視する「光讚經」の所説、二つのもの・ことにとらわれず「不二」であることを強調する「放光經」の所説を、十分に踏まえていると見ることができそうだが、それでは、般若經の所説と異なる点が、その見解には全く認められないだろうか。「合放光光讚略解序」の次の記述が注目される。

諸々の五陰より薩云若に至るまでは、則ち是れ菩薩の来往して現ずる所の法慧にして、道とすべきの道なり。諸々の一相・無相は、則ち是れ菩薩の来往して現ずる所の真慧にして、常の道を明かすなり。道とすべきが故に後章に或いは世俗と曰い、或いは説き曰ると曰うなり。常の道なれば則ち或いは為す無しと曰い、或いは復た説くと曰うなり。此の兩者は同じく之を智と謂うも、相い無かるべからざるなり。斯れ乃ち法輪を転ずるの目要にして、般若波羅蜜の常例なり。(四八頁中)

事物を構成する五つの要素(五陰)から全てを知った悟りの境涯(薩云若)までを明らかにするのは、菩薩がさまざまの形で現わす現象についての智慧であり、「道とすべきの

道」すなわち言葉によつて表わされる世俗一般の教えである。これに対して平等で唯一のすがた（一相）や差別対立の無いすがた（無相）を明らかにするのは、菩薩がさまざまに現わす真理についての智慧であり、「常の道」、すなわち本来言葉を超越している真実絶対の教えである。そしてこの二つの智慧は互いに無いわけにはいかないもので、これこそ般若の教え・実践の眼目なのである。

先に見たように、『放光經』では、世俗の真理は衆生に向かつて言葉によつて説かれるのだが、窮極の真理は言葉を超えて出ているものであることが強く意識され強調されていた。それに対してここで見た道安においては、言葉による世俗の教えと言葉を超え出た真実の教えとは、共に菩薩の智慧の現われであり、二つとも欠くべからざるものだと主張されている。菩薩の智慧・教化の観点から、經典の所説が見直され解釈されていると見ることが出来る。

## （二）支遁の思想

次に「大小品対比要抄序」〔出三藏記集〕卷八、大正藏五五卷〕に拠つて支遁の思想を見よう。

夫れ般若波羅蜜とは、衆妙の淵府、群智の玄宗、神王の由る所、如来の照功なり。…物を物とする無し、故に能く物を齊しくす。智を智とする無し、故に能く智を運ら

す。是の故に三脱を重玄に夷かにし、万物を空同に齊しくし、諸仏の始有を明かし、群靈の本無を尽くす。十住に登るの妙階、無生に越くの徑路なり。何となれば、其の至無に頼るが故に能く用を為せばなり。（五五頁上）

般若とは、あらゆる奥深い道理の蓄えられた蔵であり、さまざまな智慧の本源であり、仏の神通力の拠り所であり、如来の智慧の働きである。それは、物を物として限定しないから物を齊しく見、智を智として限定しないから自在に智を働かせることができる。そして、窮極の無に拠つているからこうした働きをすることができると言う。つまり般若とは、あらゆる事柄を限定して捉えないのでそれらの区別にとらわれず、また智慧であること自体にもとらわれずに働きを現わすもので、その実情は物としての実体を持たない「無」に他ならない。何物にもとらわれない般若の智慧の働きが、『道行經』で説かれる「本無」という見解を踏まえつつ、ここで表明されていると見ることが出来る。

ところで支遁は、こうした「無」や、また「無」と同じく窮極を表わすと思われる「理」について、言葉や名称との関わりから特に詳しく説明する。更に見ていこう。

無は自ら無なる能わず、理も亦た理爲る能わず。理の理爲る能わざれば、則ち理は理に非ず。無の自ら無なる能わざれば、則ち無は無に非ず。（五五頁上）

無はそれ自体では無でありえないから、無と言われるのは実は無でない。理もそれ自体では理でありえないから、理と言われるのは実は理でない。すなわち、

是の故に之を言えば則ち名生じ、教えを設くれば則ち智存す。智は物に存するも、実は迹無きなり。名は彼れに生ずるも、理は言無きなり。何となれば則ち、至理は冥壑にして、無名に帰せばなり。(五五頁上)

それを言葉に表わし教えとするから、智や理という名称が立てられる。だが智や理と言われても、その物自体にはそれに対応するべきものが何も無い。かく窮極の真理は奥深く、結局は名づけられないのだと言う。

それでは、このように名づけられる実体が無いものを、一体どのように把握すべきなのか。

名無く始め無きは、道の体なり。可も不可も無きは、聖の慎なり。苟し理に慎んで以て動に應ぜんとすれば、則ち言を寄せざるを得ず。宜しく寄する所以を明らかにすべく、宜しく言う所以を暢ぶべし。理に冥すれば則ち言廢され、覚を忘るれば則ち智全し。若し無を存して以て寂を求め、智を希んで以て心を忘るれば、智は以て無を尽くすに足らず、寂は以て神を冥するに足らず。何となれば則ち、故より存する所に存有り、無とする所に無有ればなり。(五五頁上)中

名が無く無限定なのが真理の実情であり、聖人はそれに対して可や不可といった判断をしない。だがその真理に拠りつつ事物の変動に対応しようとする、それを言葉に託さざるをえない。そこで言葉に託して表わされるその実情を把握しなければならぬ。かくて真理に冥合すれば言葉も不用となり、覚ることを忘れて智が完全になる。しかし、もし無という言葉にとらわれて寂滅を求めたり、智という名称を求めて心をおざりにしたりすれば、その智は無を窮め尽くすには不十分で、その寂滅は心を悟らせるには不十分である。なぜなら、求める主体の側の智と、求める対象としての無とが、いずれも固定的に捉えられているからである。従つて、

無を希いて以て無を忘る、故に無の無とする所に非ず。存に寄せて以て存を忘る、故に存の存する所に非ず。其の無なる所以を無みし其の存する所以を忘るるに若くは莫し。其の存する所以を忘るれば、則ち存する所に存無し。其の無なる所以を遺るれば、則ち無とする所に無を忘る。無を忘るるが故に妙存し、妙存するが故に無を尽くす。無を尽くせば則ち玄を忘れ、玄を忘るるが故に心無し。然る後に二迹寄する無く、無と有と冥尽す。(五五頁中)

無を求めながらそれにとらわれず、求めようとする智の働きにもとらわれない。更にはそうした無や智のおおもとで

ある無限定な真理そのものにとらわれない。そうすれば、対象を求める智も、求める対象である無も無くなり、主体と対象との区別が無くなって、無と有とが窮め尽くされる。つまり、無や智は実は言葉を超越しているのだが、現実にはそれを無や智といった言葉で説き明かさざるをえない。そこでそうした言葉として説かれた無や智に拠りながらそれに執着せず、また無や智という対象と主体との区別を成り立たせている場にもとらわれずに、判断し執着する心の働きを徹底して無くし、そこで無にも有にも限定されない般若が完全に実現されるのである。かりそめである「仮号」を重視する『光讚経』の所説や、言葉を超え出た真理を強調する『放光経』の所説を踏まえつつ、かりそめであることの意味や、またそうしたかりそめの言葉にとらわれずに如何に真実を掴むべきかについて、經典の見解に比べ、更に立ち入った分析がなされていると言えよう。

さて、こうした般若を体得した人のありさまはどのようなのであるか。

夫れ至人は、攪りて群妙に通じ、神を玄冥に凝らし、虚靈響応し、感通無方なり。同徳を建てて以て接化し、玄教を設けて以て神を悟らしめ、往迹を述べて以て滞りを搜り、成規を演べて以て源を啓く。或いは変に因りて以て通ずるを求め、事済りて化息む。任に適いて以て分を

全うし、分足れば則ち教廃さる。(五五頁中)

至人は、微妙で奥深い真理を悟っており、とらわれの無い心で求めに応じて自在に万事に通じていく。そこで衆生に接してその滞りを探り、教えを現わしてその心を悟らせる。ある時はさまざまな神通変化によつて通じていこうとし、またある時はそれぞれの役割に適った形で持ち前を尽くさせるのだが、一旦衆生の悟りが実現されれば、そうした変化・教えは無くなる。もとより、

故に理は変に非ず、変は理に非ず。教は体に非ず、体は教に非ず。故に千変万化は、理外に非ざる莫し、何ぞ神の動かんや。之の動かざるを以ての故に応変無窮なり。無窮の変は、聖に非ずして物に在り。物の変は聖に非ず、聖は未だ始めより変に於いてせず。(五五頁中)

というように、至人が現わすさまざまな変化や教えは、それがそのまま真理そのものなのではない。自在に極まり無く変化を現わし教えを施すのだが、それはあくまでも衆生に応じて現わされる方便・手立てであり、至人の聖なる働き自体が最初から変化としてあるわけではない。すなわち、接応は物に存するも、理致は同じく帰す。而るに辞数は本に異なり、事は不同に備わる。不同の功は、万品に由る。神悟の遅速は、分に縁らざる莫し。分闊なれば則ち功重く、言積みて而る後に悟る。質明なれば則ち神朗に



して、理に触るれば則ち玄暢す。輕と重とは、未だ始めより分に非ずんばならず。(五五頁中〜下)

真理として行き着くところは確かに全て同じなのだが、さまざまな教えや異なつた手立てがあるのは、衆生の持ち前がさまざまだからである。持ち前が暗愚だと手立てが沢山必要で、言葉を積み重ねてやっと悟れる。持ち前が利発だと心が明朗で、ひとたび真理に触れば深奥まで悟れるといつた具合である。従つて、

是を以て聖人は、三才を標域し、万品を玄定す。教は一塗に非ず、物に応ずること万方なり。或いは教を損ない無に違ひ、通に寄せて適合す。或いは一を抱きて有を御し、文に繋<sup>か</sup>けて宗を明かす。(五五頁下)

聖人は、衆生の持ち前を十分に見極め、教えを一つに限らずそれぞれの衆生に応じてさまざまにする。ある場合は無なる真理に違ひ、方便に事寄せて本源のところに行き着かせ、ある場合は有なる現象に即し、文字を用いて本当のところを明らかにする。つまり、至人や聖人といった人々は、とらわれない態度で衆生に接し、さまざまな形で教えを施して等しく真理を悟らせる。そして、その教えはやはり衆生の持ち前の素質に合わせたとらわれの無いものなので、一旦衆生が悟つたならば、教え自体は必要無くなる。こうした臨機応変、自由自在な教化が、無や智にとらわれず、無

や有に限定されない、般若の実践だと捉えられているわけである。『放光經』で説かれている菩薩の臨機応変な教化に關わつて、ここでは衆生の持ち前と教えとの關係が注目され、經典よりも詳しく考察されている。かくて般若が、そうした教えを提示する至人・聖人のとらわれない境涯として、表明されていると見ることができる。

#### 四 おわりに

『道行經』『光讚經』『放光經』の三つの般若經は、いずれもあらゆる執着を解き放つことを繰り返し主張する。だがその説き方には、いくつかの変化・展開が認められそうである。最後に改めて纏めておこう。

『道行經』は、さまざまな執着との關わりから、現象の眞実のありようについて、それが有や空を超越している点から「本無」と、本来執着や解脱といった事態が無い点から「自然」と、またそれと菩薩の修道のありかたとの關係から「幻」と捉えられるという、三つの見方を提示している。そしてさまざまな事物の名称である「字」をそのもの自体と執着しないことが般若の実践だと主張している。それに対して『光讚經』は、執着や解脱の無い「自然」に注目し、それと「無所有」「空」とを結びつけ、現象の眞実のありさま

をより踏み込んで説明している。また、「字」の他に「名号」「仮号」「虚言」といった多様な表現を用いて事物を捉え、菩薩の観行の対象となる「仮号」に特に重点を置いて置いている。更に『放光経』は、「仮号」を菩薩の教化の働きと結びつけ、そしてそうした「仮号」に対する執着が相い反する二つのもの・ことの区別に対する偏つたとらわれに他ならないと指摘する。また、衆生の素質に応じた菩薩の臨機応変な教化のありさまを説くと共に、そうした世俗の真理と世俗を超越した真理との違いについて注意を促している。「道行経」から『光讚経』、そしてまた『放光経』へと、「仮」である言葉についての見解が広め深められ、それが菩薩の修道・教化に即して捉え直され、そしてそうした言葉と言葉を超越した真理との関係が注目されるようになったと、見ることができそうである。

勿論この三つのテキストは、巻数に多い少ないの差があり、同じ般若経とはいえ同一テキストの異訳だと厳密には言えず、従ってその所説に違いが窺えるのは至極当然だとも思われる。だがこうした説き方の変化・展開が、翻訳された年代の違いによる空の思想の広がりや深まりを反映しているとも見ることが、また可能なのではないか。

一方これら古訳般若経を兼修した道安と支遁の般若理解は、あらゆる差別・対立にとらわれず、また言葉にとらわ

れずに真実を掴むべきだとしている点で軌を一にしており、両者とも三つのテキストの所説を十分に踏まえ消化していることが窺える。そして道安は、言葉による世俗の教えと言葉を超越した真実の教えとを菩薩の智慧の現われと見なし、いずれも欠くべからざるものだと主張する。そしてまた支遁は、無や理といった名称に詳しく分析を加え、衆生の持ち前に応じた至人・聖人の教化を般若の実践として強調する。『道行経』から『光讚経』へ、そして『放光経』へと展開する、「仮」である言葉と菩薩のありかたとの関わりについての見解が、更にまた道安、支遁へと至って、より深められ探求されていったのだと言えよう。

このように見てくると、古訳の經典が翻訳され読まれた時期の空の理解にも、一定の変化・展開が認められそうである。こうした思想の展開を受けつつ、羅什以後の空の理解が成立したと見るべきではないか。確かに羅什の翻訳した経論が大きな役割を果たしたとしても、古訳と羅什訳との間が全く断絶していたわけではないと思われるのだが、しかしながらそれらの事柄については、また稿を改めて考えてみたい。

注

(1) 例えば、鎌田茂雄『中国仏教史』第一卷(東京大学出版会、一九八二年)は、『道行經』などを翻訳した支謙らの訳経活動により「真如」「空」「般若」などの仏教の重要な概念が齎らされたと評価しながらも、翻訳に当たっては道家の用語が多く用いられ、そうした訳語を通して仏教を理解すれば必然的に老荘思想をもって仏教を理解することになるとし、かくして三国から西晋時代にかけて格義仏教が流行するに至ったと述べる。

(2) 湯用彤『漢魏西晋南北朝仏教史』上冊(商務印書館、一九三八年、但し筆者が見たのは一九八三年に中華書局から湯用彤論著集之一として刊行されたもの)第二分第八章「釈道安」、任繼愈主編『中国仏教史』第二卷(中国社会科学出版社、一九八五年)第二章第二節「釈道安」。

(3) 中嶋隆藏『六朝思想の研究』(平楽寺書店、一九八五年)下篇第二章第一節「釈道安の生活とその仏教理解」。

(4) 任主編前掲書第二章第四節「六家七宗」。

(5) 中嶋前掲書下篇第二章第二節「支遁の生活とその仏教理解」。

(6) 『出三藏記集』卷二・新集異出経録では、羅什訳『大品』小品以外の般若經の翻訳を七種挙げる(大正藏五五卷・一四頁上)。また隋・法經の『衆經目錄』卷一・衆經異訳では、羅什訳『大品經』の同本異訳として二種を挙げ(大正藏五五卷・一一八頁中)、同じく羅什訳『小品經』の同本異訳として四種を挙げる(同・一一九頁中)。それらのうち無羅叉訳

『放光般若經』二十卷、竺法護訳『光讚經』十卷、支謙訳『道行般若經』十卷、支謙訳『大明度経』六卷、曇摩婢・竺仏念共訳『摩訶般若鈔經』五卷が大正藏八卷に収められている。

(7) 『道行經』の思想については、任繼愈主編『中国仏教史』第一卷(中国社会科学出版社、一九八一年)第四章第二節「支婁迦讖及其所伝の大乗般若学」参照。

(8) 竺法護の訳経の思想については、任繼愈主編『中国仏教史』第二卷第一章第四節「竺法護訳籍剖析」参照。ただし「光讚経」について直接の言及は無い。

(9) 『放光経』の思想については、任繼愈主編『中国仏教史』第二卷第一章第五節「仏教《般若経》思想与玄学」参照。

(10) 『出三藏記集』卷一五「道安法師伝」に、「道行経」に注釈を施し、また樊河に在った十五年間毎年欠かさず「放光経」を二回講じたとあり(大正藏五五卷・一〇八頁上く一〇九頁中)。「高僧伝」卷四「支道林伝」に、餘杭山に隱居して「道行経」を研鑽し、石城山に棲光寺を立ててその地で「道行旨帰」を著し、また東晋・哀帝の招請に応じて都の東安寺に止住し「道行般若」を講じたとある(大正藏五〇卷・三四八頁中く三四九頁下)。

(11) 道安の伝記と思想については、湯前掲書第二分第八章「釈道安」、玉城康四郎『中国仏教思想の形成』第一卷(筑摩書房、一九七一年)第五章「道安の仏教」、中嶋前掲書下篇第二章第一節「釈道安の生活とその仏教理解」、任繼愈主編『中国仏教史』第二卷第二章第二節「釈道安」参照。また二つの序文を解釈するに当たり、宇井伯寿『釈道安研究』(岩波書

店、一九五六年)、中嶋隆藏編『出三藏記集序卷訳注』(平楽寺書店、一九九七年)を参照した。

(12) 支遁の思想については、玉城前掲書第四章「支遁と中国思想」、中嶋前掲書下篇第二章第二節「支遁の生活とその仏教理解」参照。また「大小品対比要抄序」を解釈するに当たり、中嶋編前掲書を参照した。