

眞如の諸解釋

——梵語 *tathata* と漢語「本無」「如」「如如」「眞如」——

船 山 徹

序

- 一 インド佛教における「眞如」
- 二 漢譯「眞如」の沿革
 - a 「本無」
 - b 「如」と「如如」の時代
 - c 「如如」の語義解釋
 - d 譯語としての「眞如」
 - e 鳩摩羅什以後
- 三 「眞如」を「眞」と「如」とに分けて再統合する
 - a 『大乘起信論』
 - b 玄奘譯『成唯識論』
 - c 名詞複合語としての「眞如」
 - d 法藏
 - e 澄觀
 - f 宗密
- 四 二字熟語を分解し再統合する —— 「眞如」以外の例
 - a 「如是」
 - b 「歡喜」
 - c 「讚歎」「煩惱」
 - d 護法の「世俗」解釋?
 - e 「信樂意」「潤滑」「方便」
- 五 「眞如」によって統合される諸概念
 - a 「如來」
 - b 「如來藏」「佛性」「自性清淨心」
 - c 「法性」「法界」「法身」

結

序

東アジアで佛教語と言えば漢語が大半である。漢語の佛教語には佛教傳來以前より存在していた語も勿論あるけれども、重要な佛教語のなかには佛教傳來後に始めて熟語化したものや、それまで存在しなかった新たな漢字を創出し、それが佛典の普及とともに定着したのものもある。「世界」「縁起」「輪迴」「煩惱」などは佛典漢譯で作られた新たな組合せである。「梵」「塔」「魔」「僧」「薩」「鉢」「伽」などは漢譯——といっても意味の譯でなく「音譯」と稱する音寫語——のために作られた漢字である。最古の佛典漢譯者は安世高だが、後漢の許慎『說文解字』の成立後に活動したため、安世高および以後の新字は『說文』に記載していない¹⁾。

佛教語の中には何か得體の知れない妙なものや、讀めても意味の見當すらつかぬ語もある。本稿で主題として取り上げる佛教語もまことに奇妙奇天烈、佛教の香り芬々たる二字熟語である。なかんずく小論副題に掲げた「眞如」「如如」「如」は、見たことのある人は多いだろうが、どんな意味なのか詳しく説明せよと言われたら狼狽えるような語である。吳音による佛教語の發音はそれぞれシンニョ、ニョニョ、ニョだと言えばさらに分が悪い。しかしこれらは大乘佛教の根幹に位置する語であるから、分らないと無視して済ますわけに行かない。本稿はこれら三語を中心に、周邊と背後にある漢字特有の思考法を探り、そこから佛教教理學という特殊な分野に何か新たな視座を組み込めないか、検討してみたい。本稿の扱う語彙は、基本語であるが故に、インド佛教のサンスクリット語やパーリ語の文献を取り上げた関連研究が多い。チベット語譯に關する論考もある。しかし本稿の目ざす到達點はインドやチベットの佛教教理學ではない。漢字を用いて表現し、漢字だけで思考した人々の佛教學術史を扱い、一次文献の示す教說に沿って内容と面白さを紹介したい。

中國の佛教思想史というと、當然のことながらいわゆる「宗派」の有無や解釋の流儀、特定の文獻群に基づく教理學の

特徴——たとえば唯識學・三論學・天台學・華嚴學——と向き合うことを迫られる。しかし本稿ではあまり縦割りのな傳統や學識には踏み込まぬよう、一定の配慮を保ちながら論考を試みる。縦割りの狭い思考とは一線を劃す思想史として、六朝隋唐佛教史に通底する思考法と論理の文獻學的探求を心がける。

一 インド佛教における「眞如」

本題に入ろう。「本無」「如」「如如」「眞如」は全て同じ原語の譯語である。それら漢譯の基となった原典は廣義のインド語で書かれた。歴史から消滅した言語もあるが、現存する原典に限って言えば、その言語は、ごく僅かの例外を除き、全てサンスクリット語かパーリ語である。そして前者の率が極めて高い。

本稿の扱う漢譯四語の原語はサンスクリット語では *tathatā* か *bhūtatathatā* がほとんどである (de La Vallée Poussin 1930)⁽²⁾。兩者のうち遙に頻度の高いのは *tathatā* である⁽³⁾。カタカナで類似音を表せば、タタター。さらに偏屈で凝った表記をすればタトハターのような音である (thはtの有氣音)。他方、パーリ語の場合、原語は *tathatā* か *tathatta* である。

初期佛教の時代は *tathata* という語を用いる例が少なく、部派佛教アビダルマ時代に至り、*tathata* に五種ありと説く部派が現れたりもしたが、該語の使用頻度は高くはないと言われる。また、部派佛教時代に行われた思想的分析もいまだよく分かっていない (赤沼一九二九、高崎一九九〇)。こうした中で *tathata* を術語として取り扱い、思想を深め始めたのは初期大乘佛教の空思想であった。特に『般若經』は全ての存在事物が具有する *tathata* や五蘊——色・受・想・行・識——の各要素の *tathata* について説き、また佛の *tathata* や阿羅漢の *tathata* も論じ、それらを總論的に扱うことで諸存在の空性を説いた。「Xの *tathata*」とは、要するに、事物・人格 (X) のあるがまま・眞相・本當の姿を意味した。こうして *ta*

tathā はその事物・人格の本性 (*svabhāva, prakṛti*) と同義であることも論じられた。現代語に引きつけるなら、それを物事の本質 *essence* ないし眞のあり様 *reality* と理解しても的を外していない。

こうして大乘佛教は *tathata* を重視するようになった。その場合、「Xの *tathatā*」と相反する概念は何かと言えば「Xの偽りの姿」であり、認識論との絡みで言えば、Xを対象として生じる「分別 *vikalpa*, “conception”」ないし「分別知 *vikalpañāna*, “conceptual cognition”」が「Xの *tathatā*」の對立概念の一つだと言える。分別や分別知とは、頭で勝手に思い計らう認識や妄想のことである。

ただ、佛教では眞に實在するものについて論ずる場合であっても、實在を單層構造とは理解せず、たとえばこの世間一般で人々が是認するような眞實の次元や、宗教的修行によって體得した眞實の次元、さらに眞實の中でも究極の眞實など、幾つかの階層に分類する傾向が強い。これに應じて *tathata* を種類分けしたり（渡邊一九四八・七四～七六）、*tathata* の類義語を示すことも經典注釋でしばしば行われた。類義語に關する説は文獻によって少しずつ異なり一定しないが、しばしば説かれる説としては、*tathata* 眞如（そのままの姿、あるがままの眞實）、*dharmata* 法性（存在物の本性）、*dharmadhātu* 法界（眞實在の領域）、*dharmakāya* 法身（肉體でなく眞理としての佛陀、佛の教説）その他を同義語とみなす（高崎一九九〇「三」眞如」の類概念」と渡邊一九四八参照。十世紀末頃、現ビハール州に存在したヴィクラマシーラ大寺院で執筆活動を展開したプラジュニヤーカーマティ *Prajñakaramati* が「一切諸存在に固有の本性なきこと（一切法無自性）、空であること、眞如、實在の究極（眞際）、眞實在の領域などの同義語がある（*Bodhicaryāvatārapañīkā* 九章二偈注: *sarvadharmāṇāṃ niḥsvabhāvatā, śūnyatā, tathatā, bhūtikotiḥ, dharmadhātuḥ, śvādhīparyayaṅ*) と解説するのは理解の一助となる。

こうした教理學に加えて、とりわけ避けて通れない哲學的課題としてさらに、甲の *tathatā* と乙の *tathata* は同じか別かの存在論と認識論や *tathata* の數に議論は及んだ。この世界に存在する *tathata* はただ一つなのか（單一の *tathata* が複數の

事物や人物に分有されるのか)、 *tathata* はそれを具有する事物や人の数だけ別個に存在するかという問いかけは、哲學として至極まっとうな問題設定である。それは普遍 universal と個物 particular をめぐる問題に歸結する。

さらに、この論點は、インド語を代表する言語がサンスクリット語であることと深く關わる。サンスクリット語で何かを表現する場合、印歐語族のサンスクリット語は名詞形容詞の數——單數 singular・雙數 dual・複數 plural——の別や、名詞形容詞の八種の格變化——主格 nominative・呼格 vocative・對格 accusative・具格 instrumental・與格 dative・奪格 ablative・屬格 genitive・於格/位格 locative——の別は言うに及ばず、様々な局面で文法的制約がある。言語の嚴密さと文法的複雑さは表裏一體である。本稿主題の *tathata* という語の場合、 *tatha* (そのような, *such/thus*) に *-ta* という接尾辭を付して女性單數 feminine singular の抽象名詞を形成する。その原義を直譯すると「そのようであること the state of being such」「そのような *suchness*」である。この語を存在論の根底に位置づけて哲學談義をするのは極めてインディ的である。他言語には馴染まない面も少なくない。たとえば *tathata* に關する存在論と認識論を普段の現代日本語で構築することはきわめて困難であろう。日本語ばかりではない。英語の場合でも *tathata* の英譯 *suchness* は新たに創作した造語である。現代語のみならず、實は古典漢語でも事情は全く同じである。翻譯を介して傳來した外來文献を素材としながら外國語特有の表現や思考に束縛されずに漢語で自然に議論することは、ほとんど實現不可能な難事であったと言つてもよい。

接尾辭 *-ta* は後代の漢譯で言えば「性」に相當する語尾であり、「〜であること」「〜性」を意味する。また時には「〜としての本性」という意味となることもある。接尾辭 *-ness* は英語でいえば *-ness* や *-hood* に相當する。そして、ここが肝要な點だが、英語の場合と全く同様に、*-ta* で終わる名詞も必ず單數であつて、複數形とはならない。にもかかわらず、哲學の論點としては、この世界の全ての *tathata* は、サンスクリット文法に沿って單一の抽象的存在に歸結するのか、そ

れとも言語表現とは逆に、世界の事物や人の数だけ *tathata* は存在するけれどもサンスクリット語として複数形で示せないだけなのか。敢えて単純化して極論すれば、世界の原理 (*tathata*) と森羅万象 (*tathata*) を具有する個々の事物・動物・人間たち) の関係を論ずるといふ意味で、普遍と個物、單一原理と多様な現象をめぐる視座が *tathata* の文脈には常に内在する。それをサンスクリット語を用いず、「如」「如如」「眞如」等の不自然な譯の漢語で推し進めた結果、漢語とその思考はサンスクリット語によるインド人の思想と異なる發展を示したかどうかを知ること、これが本稿の目標である。

以上は抽象的すぎたが序の延長上にある緒論であった。次の第二節より、漢語に即した具體的文献の検討に移りたい。

二 漢譯「眞如」の沿革

a 「本無」

「眞如」という譯語の發生は遅い。佛典漢譯が後漢に始まって暫くの間、後に廣く用いるようになる「眞如」という譯語に相當するものがなく、初めは「本無」と表現したことは、多くの研究の指摘する通りである。後漢の桓帝(位一四六～六七)の時代すなわち二世紀中葉に、洛陽で譯經を開始した安世高の活動年代はインド大乘の成立期と近いいため、彼の譯經には確實に大乘と斷定できぬものがあり、それ故、大乘に頻出する「眞如」にあたる安世高譯も特定し難い。それに對して安世高の約一世代後に同じく洛陽で譯經活動を行った支婁迦讖には「本無」を使用する明證がある。支婁迦讖の譯『道行般若經』——インド西域も含めて現存最古の般若經完本——卷五に「本無品」という章があり、こう説かれる。

諸存在は何かから生ずることなく、タターガタ(怛薩阿竭*)の教えに従う。タターガタの教えに従うことが本無であ

る。その本無もどこから来るのでもなくどこかへ去るのでもない。タターガタは本無であり、諸存在も本無である。諸存在も本無であり、タターガタも本無であり、本無と別ではない。……

諸法無所從生、爲隨怛薩阿竭教。隨怛薩阿竭教、是爲本無。本無亦無所從來、亦無所從去。怛薩阿竭本無、諸法亦本無。諸法亦本無、怛薩阿竭亦本無、無異本無。……（大正八・四五三中）

* 怛薩阿竭は如來（タターガタ *tathagata*）のガンダーラ語形の影響を残す古い音寫語。佛陀を指す。

このような「本無」は絶対的狀態を指す語であり、對應するサンスクリット語原典『八千頌般若經』*Asṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*の文言と對比することによって、その原語は *tathatā*だと確定できる。章名「本無品」も「Tathatā 章」の譯である。前節に述べた通り、*tathatā*を直譯すれば「そのようであること、そのまま性」である。この語は事物や認識の究極的な性質・眞相を意味する語としてインド大乘佛典で多用された。

さらに、これまた多くの指摘があるように、「本無」は *tathatā*の逐語譯ではなく、もちろん音譯（音寫語）でもなく、道家の重視する「無」に基づき、「本」を付して強調した語である。「本無」は『老子』や『莊子』にそのまま出る語ではないが、『老子』四十章に「天地萬物ハ有ヨリ生ジ、有ハ無ヨリ生ズ」と、無を根源とする考えがあるように、『老子』の「無」を直接的背景とする。しかしながら、「本無」という語それ自體の來歴はいまだよく分かっていない。『晉書』王衍傳に「無」と「本」を繋げる内容を含む次の一節と關連するといふ指摘もある（湯用彤一九三八・一四七）。

魏の正始年間（二四〇～四九）、何晏（二四九卒）や王弼（二二六～四九）は、老莊の教えを受け繼いでこう論じた、「天地萬物の全ては無を根本とする。無こそが人々の知を開き、世の事業を成し*、ありとあらゆるものと關係するので

ある。陰と陽は〔無に〕基づいて〔萬物を〕化育し、萬物は〔無に〕基づいて様々な形をとる。賢者は〔無に〕基づいて徳を完成し、不肖の愚者は〔無に〕基づいて禍いを免れる。かくして無の作用は、世俗の爵位と無縁で^{＊＊}尊いと。王衍はこれをたいそう重んじた。

魏正始中、何晏、王弼等祖述老莊、立論以爲「天地萬物皆以無爲本。無也者、開物成務[＊]、無往不存者也。陰陽恃以化生、萬物恃以成形、賢者恃以成徳、不肖恃以免身。故無之爲用、無爵^{＊＊}而貴矣」。衍甚重之。

＊『易』繫辭傳上「夫易何爲也。夫易開物成務、冒天下之理、如斯而已者也」。

＊＊『莊子』徐無鬼篇「聖人并包天地、澤及天下、而不知其誰氏。是故生無爵、死無諡、實不聚、名不立、此之謂大人」。

右の年代は支婁迦讖より後だが、「以無爲本」を「無ヲ以テ本ト爲ス」と訓むことに着目すると、支婁迦讖譯の「本無」も「無ヲ本トス」と解すべき可能性が出てくる。これを問題とする理由は、先行研究が「本無」に言及する時、どう理解すべきかを明記しないのがほとんどである。明記される場合、その内容は王衍傳と異なる。ツユルヒヤは「本無」を *fundamental non-being* と譯す (Zürcher 1959: vol. 1, p. 137)。筆者もかつて「本來的な無」という理解を示した (船山二〇一三・二二五)。敢えて訓讀すれば「本ナル無」である。赤沼 (一九八一・三一八) も「本よりなしと讀むべきもの」という。同様に解する者は少なくあるまい。だが王衍傳から推測される意味は異なる。以上、今は問題提起に留めたい。

「本無」は支婁迦讖の譯語に基づく『大明度經』卷四「本無品」(大正八・四九三下～四九四上)等にあるのみならず、その後も僅かながら用例がある。⁽⁵⁾たとえば西晉の竺法護譯般若經『光讚經』卷八に「タターガタの本無自然(本無という特徴?)と本來の特徴は、どこかから來るのでもなく去るのでもなく、ずっととどまるのでもない(恒薩阿竭本無自然及自然相、

無所從來、無所從去、亦無所住」とある（大正八・二〇三中）。また、「本無」を譯語として残しつつも譯語が一定せず、次項で後述するような他の新たな譯語——「如」その他——を用いる譯本も登場した。たとえば後秦の竺佛念譯『菩薩瓔珞經』（三七六年譯）には、本來同義語であるべき「本無」「如」「如如」「眞如」が同一經内に混在する。同譯『十住斷結經』には「本無」「如」「如如」「眞如」のほか、さらに「如爾」をも同義語として使用する（鍵圭一九六八・三六〇四七）。

b 「如」と「如如」の時代

般若經諸譯の場合、章名「本無品」は、支謙譯と傳えられる『大明度經』卷四と、三世紀中葉の無羅叉／無叉羅（*Moksalā?）⁽⁶⁾ 譯『放光般若經』卷二、そして曇摩婢・竺佛念譯と傳えられる『摩訶般若鈔經』卷四にも、同じく「本無品」にも出る。ただし『放光般若經』では章名と裏腹に實際の譯文は「本無」を用いず、「如」と譯し、時に稀に「如如」とも譯す。

① シャーリプトラはスプーティに質問した、「五つの集まり（五陰）＝五蘊＝色・受・想・行・識」の特徴はどのようなものか。六つの波羅蜜や佛獨自の十八要素の特徴はどのようなか。存在物の本性（法性）やあるがままの姿（如）や究極相の特徴（眞際）はどのようなか。

舍利弗問須菩提言、「五陰狀貌何類。六波羅蜜、佛十八法狀貌何類。法性及如、眞際、其狀貌何類」（『放光般若經』卷二、本無品。大正八・一五中）。類似内容として卷四（大正八・二二上～中）参照。

② 五つの集まり（五陰）はどうしてとても深いのか。五つの集まりはあるがままであるから、とても深い。それは

悟りのあるがままと同じである。それ故、五つの集まりはとても深く、悟りもとても深い。何故にまったくそのまま（如如）であるのか。抑もそのままの姿は五つの集まりでもなく、五つの集まりを離れているのでもない。そのままの姿は悟りでもなく、また悟りを離れているのでもない。

五陰云何甚深。五陰如如、以是甚深、亦如道如。是故五陰甚深、道亦甚深。云何如如。夫如者、亦非五陰、亦不離五陰。如亦非道、亦不離道。（卷十三。大正八・八九下）

③ スプーティは佛に申し上げた、「世尊よ、念じず念じないのでなければ一切智を得るでしょうか」。佛は言った、「そうではない」。スプーティは言った、「いったいどのようにすれば一切智を得るでしょうか」。佛は言った、「如如（眞實のまま）である」。「スプーティは問うた」、「如如とはどのようなことでしょうか」。佛は言った、「〔事物の〕究極のままである」。「スプーティは問うた」、「〔事物の〕究極のままとはどのようなことでしょうか」。佛は言った、「存在物の本性のまま、衆生の本性のまま、壽命の本性のまま、生命の本性のままである」。

須菩提白佛言、世尊、亦不念亦不念、得薩云然耶。佛言、不也。須菩提言、當以云何得薩云然。佛言、「如如」。「云何如如」。佛言、「如眞際」。「云何如眞際」。佛言、「如法性、如衆生性、如壽性、如命性」。（卷十六。大正八・一一二）

④ 菩薩は般若波羅蜜（智慧の完成）を實踐するとき、物質の姿を知り、物質が生じ滅することを知り、物質のあるがままを知る。どのようにして物質の姿を知なのか。物質は堅固でない。ちょうど水泡の集まりのように。どのようにして物質の生滅を知なのか。物質は來ることも去ることもなく、戻ってくることもない。スプーティよ、それが物

質の生滅を知ることである。どのようにして物質のそのままを知るのか。そのままは、生じることも滅することもなく、來ることも去ることもなく、離れることも付着することもなく、増えることも減ることもない。このように知ること、それがそのままを知ることである。何も變化しない、それ故にそのままと名づけ、それ故に物質のそのままを知ると名づける。

菩薩行般若波羅蜜、知色相、知色起滅、知色如。云何知色相。色無堅固、譬如聚沫。云何知色本末。色亦不來、亦不去、亦無還反。須菩提、是爲知色本末。云何知色如。如亦不生、亦不滅、亦不來、亦不去、亦不斷、亦不著、亦不增、亦不減。作如是知、是爲知如。亦不變異、是故名爲知如。是故名爲知色如。(卷十八。大正八・一二九中下)

譯語「如」は漢字の術語として極めて違和感がある。「如」は通常、「如く」の形で「ゴトシ」と解するか、「如」の形で形容詞を作る助字(「一如」「晏如」「缺如」「突如」「躍如」等)となるかのいずれかであり、「如」一字を名詞として用いることは傳統漢語ではあり得ない。しかし佛典の漢譯においては *tathā* (そのように、thus) の直譯として「如」を用いる時代が暫く續いた。抑も、「如」という不自然な譯を用いた理由は *tathā* の譯として最も近い漢語が「如」であり、原語の一語を譯すには漢語でも一字が望ましいという判断からであろう。しかしこの場合、*tathā* を譯したにすぎず、抽象名詞を作る接尾辭 *-sā* を譯さず無視する結果となった。

玄奘以前の佛典漢譯を代表する後秦の鳩摩羅什(約三五〇〜四〇九頃)も例外でなかった。羅什の譯は『般若經』および空の思想と不可分に結びついていたため、*tathā* を頻繁に漢譯した。彼の場合、支婁迦讖譯『道行般若經』本無品に相當するものを『小品般若經』において大如品と名づけている(『摩訶般若波羅蜜經』卷六大如品第十五)。しかしながら羅什譯を通じて用いた譯語は「大如」でなく、「如」一字が最も多く、「如如」の二字をもつて *tathā* の譯とする場合がこれに

續いた。いくつか例を挙げて示せば、直前に紹介した無羅叉譯『放光般若經』に見られる「色如（物質のまま）」に對應する語を、鳩摩羅什も『小品般若經（摩訶般若波羅蜜經）』佛母品において「色如」と譯す（大正八・三三五上）。「色如」のほか、五蘊の他の四要素について「受如」「想如」「行如」「識如」を用い、さらに「五蘊之如」「六波羅蜜如」「十八空如」「三十七品如」「無爲法如」「有爲法如」「羅漢如」「如來如」等の譯語も用いた（『小品般若經』大正八・七七上）。しかのみならず鳩摩羅什譯には「世諦如」（**lokasamvrtas tattva*）や「第一義諦如」（**paramarhasya tattva*）という譯語もある（『小品般若經』卷二二、道樹品。大正八・三七八下）。

鳩摩羅什譯にはさらにもう一つ特色がある。羅什譯は全譯業を通じて一貫していたのではなく揺れることがある。*thau* も例外でなかった。右に紹介した無羅叉『放光般若經』卷十八（大正八・二二九中下）に對應する内容を、鳩摩羅什は『小品般若經』卷五の小如品において次のように「如如」を用いて譯す。

さらにスプーティよ、如來は般若波羅蜜（智慧の完成）に基づいて物質の姿を知る。どのようにして物質の姿を知るのか。如如（そのままあるがまま）を知るのである。スプーティよ、如來は感覺・想念・表象・辨別認識の姿も知る。どのようにして辨別認識（に至るまでの四の）姿を知るのか。如如（そのままあるがまま）を知るのである。

復次、須菩提、如來因般若波羅蜜、知色相。云何知色相。知如如。須菩提、如來知受、想、行、識相。云何知識相。知如如。（大正八・五五八中）。

ここに残る大きな問題は「如如」の意味である。暫定的に「そのままあるがまま」と敢えて不明瞭な譯をあてた。

六朝隋唐佛敎史において「如如」という當時既存の譯語をどう説明するかは自明ではなかった。「如如」と繰り返しした

ところで術語として漢語になじまないことは「如」一字の場合と何ら變わらない。それに加えて「如如」と二字の語とする時、上の「如」と下の「如」の関係や分析法、なぜ同じ字を繰り返すのか、正直なところは皆目不明である。「如如」とは「如ノ如シ」なのか「如ニシテ如ナリ」なのか、それとも更に別の意味なのか。これは素朴な問いだが、我々は答えるに足る基盤をもたない。この問いにどう答えるべきかは、「眞如」の同義語「如如」の解釋史として、相當に重みある視點と考えるので、次項において諸注釋の見解を示し、「如如」の語義解釋を示し、その意義付けを試みる。

c 「如如」の語義解釋

「如如」という語をどう理解すべきか。「如如は如如であり、ほかに言いようがない」としらを切るのも便法であろうが、説明する・しないより以前に自らの理解があやふやならば逃げ口上の誇りを免れない。私が試みるのは自説の押しつけではない。稚拙な理解を露呈したいのでもない。中國佛教徒たちが自國語の「如如」をどう理解したかの紹介である。

「如如」を譯語として使用し始めるのは鳩摩羅什の頃だが、ではその譯語をどのように説明したかは、鳩摩羅什の直弟子や直後の世代の文獻から知られない。少なくとも管見の限りでは最初期の語義解釋を見出せなかった。

早期に屬する注目すべき見解が陳の眞諦譯『佛性論』にある。眞諦がインド語原典から逐語的に漢譯したものとして大藏經に收められているが、近年の研究によれば、『佛性論』には、簡単に逐語的譯とは言えないような要素も含むと考える方が眞相に近いとの見解もある（高崎二〇〇五・二八～三〇）。さて『佛性論』は「眞如」のみならず、「眞如」と對になる語として「俗如」なるものに觸れた上で、この二つの如を「二如」として説き示す箇所がある。

「そのまま」とは、俗如そのものが眞如であり、眞如そのものが俗如である。なぜなら眞如と俗如の二種の如は別で

ないからだ。「清らかである」は二つの意味である。第一は、原因中のあるがままは汚れなき状態をまだ獲得しておらず、結果の状態にあるあるがままも汚穢がないからである。第二は、原因も結果も共に清らか（の意味）であり、原因には汚れなき清らかさがあり、究極の果報は汚穢なく清らかであるから。これら（二つの）意味が佛性全體の一般の特徴である。以上の意味を明示するために佛は『般若波羅蜜經』等の諸經を説いたのである。

如如者、俗如即眞如、眞如即俗如。眞、俗二如無別異故。清淨者、有二種。一者、因中如如、未得無垢、果地如如、無復垢穢故。二者、因果俱淨、因中是無染清淨、至果無垢清淨故。如此等義是佛性通相。爲顯此義故、佛説『般若波羅蜜』等諸經。（『佛性論』卷三、分別品。大正三一・八〇五下）

「眞如」の對概念は「俗如」と説かれる。他文獻に全く見られぬ本論特有の譯語である。「俗如」とは一體何か驚いてしまう。これについて佛性論研究の第一人者、高崎直道は自らの訓讀に注を付し、「如如を俗如と眞如に分ける説は他に見られない。漢譯語の眞俗二諦などに影響を受けて作られた語のように見える」と印象に基づく私見を吐露する（高崎二〇〇五・二二六注五）。だが恐らく他の解釋もあり得よう。ともかく文脈から推し量ろうとする限り、眞如とは眞實性そのままでの姿であり、俗如とは世俗性（非眞實性）そのままの姿であって、それを二如と呼び、説明を始めるにあたって「如如」と稱していると考えることは、文脈から可能かと筆者は思う。もしそう理解してよいなら、ここに言われる「如如」とは「如ノ如シ」でなく、「如ト如ナリ」であろう。要するに、『佛性論』の「如如」は「眞如と俗如」の意味に違いない。

眞諦の次世代の注目すべき注解者として隋の淨影寺慧遠（五三三〜九二）と吉藏（五四九〜六二三）がいる。

まず慧遠説を『大乘義章』卷三に基づいて検討する。慧遠は「如」「如如」「眞如」の語を用いてこう説明する。

「如、如」というのは、先〔に説いた〕正智に適う理法である。諸存在の本體は同一だから、「如」と名づける。「この諸存在を貫く」「單一の如」のうちに〔諸存在の〕本體が法界の中のガンジス河畔の砂粒の數ほど夥しい數の諸存在物に備わるから、「個々の」存在物ごとに如を區別する。「如」をもつ事物はただ一つでなく、あれもこれも皆な全て「如」だから、だから「如、如」と稱する。「如」とは虚妄でなく、「そして虚妄でないとは眞である」。だから諸經ではそれを「眞、如」（眞である如、眞の如）とも呼ぶ。

言、如、如者、是前正智所契之理。諸法體同、故名爲如。就一、如中、體備法界恒沙佛法、隨法辨如。如、義、非、一、彼、此、皆、如、故、曰、如、如。如、非、虚、妄、故、復、經、中、亦、名、眞、如。（大正四四・五三三上）

慧遠によれば、「如」は諸存在を貫くあるがままの姿であり、諸存在はそれぞれの如を有するから、それらの如は個々別々の如——すなわち「如、如」——でありながら、同時に、皆な全て同じ如——「一如」——である。このような説明において慧遠は「如、如」を「如ノ如シ」とは解釋しない。如、如を「個々それぞれの如」（諸存在物の如はそれぞれである）という意味に解している。そして末尾に「如ハ虚妄ニ非ズ」以下に「如」は「眞、如」と同義であるという理解を示す。この説明の要は「非虚妄」の意味である。ただ、ここに説明の僅かな飛躍ないし補うべき點がある。「如なるものは非虚妄なるものであり、非虚妄なるものは眞である。故に如は眞、如である」というのが慧遠の言わんとするロジックであろう。

次に注目すべきは隋の吉藏『金剛般若疏』卷四の一節である。

如、如にして説くべし〔という場合〕、下の「如」字は法性（存在の本性）と同じ、如である。修行を勸奨する者は法性、

ま、ま、そのま、まに説くべきであり、作意を起こしたり邪念を働かせたりしてはならぬ。

當如、如、而、説、下、如、字、則、是、如、法、性、之、如。勸行者、當、如、法、性、如、而、説、勿、生、心、動、念、也。(大正三三・一一三下)

さらに注目すべきは窺基(大乘基、六三二〜八二)『金剛般若經贊述』である。鳩摩羅什譯『金剛般若經』末尾の「不取於相、如、如、不、動」(大正八・七五二中)という經文を次のように解説する。

「如、如、不、動」とは、下の「如」字は眞如であり、上の「如」字は「」のよう「」と同じ」という例示である。化身佛が說法する時、有爲の姿を取らない様は、眞如がたつぷりと静まりかえつて全く動かないのと同じである。

「如、如、不、動」者、謂、下、一、如、字、是、眞、如。上、一、如、字、是、比、喻、謂、化、身、說、法、之、時、不、取、有、爲、相、猶、如、眞、如、湛、寂、不、動、也。(大正三三・一五四中)

この説明は、「如如」を「如ノ如シ」すなわち「眞如ノ如シ」と解すべきことを示す。別の言い方をすれば、眞諦『佛性論』の併置的解釋と異なる解釋を示す。窺基と同じ解釋法は、北宋の子璿(九六八〜一〇三八)『金剛經纂要刊定記』巻七「上如ハ即チ似ノ義ナリ。下如ハ即チ眞如ナリ。眞如ニ似タレバ、故ニ如如ト曰ウ」にある(大正三三・二二五中)。

華嚴の法藏を繼いだ澄觀(七三八〜八三九)も独自の解説を示す。『貞元新譯華嚴經疏』巻八は「如如」を二重に解す。

第一に「如如」は法身の本體を示す。ところでそれには二つの意圖がある。

第一は、眞如がそのまま法身の本體である。「如如」と「如」を二度繰り返すのには「どんな意圖があるかと

言え、ば、一、つには理法のままとしての「如」、一、つには事象のままとしての「如」という〔二種の如があるからだ〕。事としても「如」であり、理としても「如」であるから、「如如」と名づける。

第二は、理と智とが契合して法身の本體となる。かくして『金光明經』に「ただ如如と如如智のみがあるもの、それを法身と名づける」と言う。〔この第二の意圖においては、「如如」の上の「如」字は智如であり、下の「如」字は理如である。智が理そのままだから、「如如」と言う。〕

一、如如者、示法身體。然有二意。一、即眞如爲法身體。重言如者、一如是理如、一如是事如。事理同如、故名如如。二者、理、智契合爲法身體。故『金光明』云、「唯如如及如如智獨存、名爲法身」。則上如是智如、下如是理如。智如於理、故曰如如。（續藏一、七、四、三五八裏上）

澄觀は「如如」の二解釋を提示する。第一は「如如」を「如ト如ナリ」と併置的に解し、理如（理そのまま）と智如（智そのまま）の二つを指す。第二は、「如如」を恐らく「如ハ如ナリ」と訓むのであろう、「智如ハ理如ナリ」または「智如ハ理如ノ如シ」の意味で主語と述語に解す。第一説は既出だが、けだし第二説は澄觀の新たな語義解釋である。

宗密（七八〇〜八四二）はさらに別の解釋をした。『金剛般若經疏論纂要』卷下は「如如不動」を窺基と別様に解す。

『大雲（經？）』に「生滅する心の働きによって眞實の姿の存在を説かないことができれば*、その眞如のままなのである」。それ故に『金剛般若經』に「如如」と言う。

さらに「第二解釋は」心の如（心のそのままの姿）と對象の如（對象のそのままの姿）とを「如如」と言う。〔同經に〕「動かない」とあるのは、煩惱に汚されていないの意である。

『大雲』云、「若能不以生滅心行說實相法*、則如彼眞如、故曰「如如」。又心如、境如、故曰「如如」。「不動」者、則無染義。(大正三三・一六九上)

*『大雲經』か。明文なし。誤りか。「參考」鳩摩羅什譯『維摩詰所說經』菩薩品「時維摩詰來謂我言、『唯迦旃延、無以生滅心行說實相法。迦旃延、諸法畢竟不生不滅、是無常義。五受陰洞達空無所起、是苦義。諸法究竟無所有、是空義。於我無我而不二、是無我義。法本不然、今則無滅、是寂滅義』(大正一四・五四一上)。

ここで「如如」は二通りに解釋されている。第一は、「如如」を「彼ノ眞如ノ如シ」と解説すること。これは窺基の解説と合致する。第二は「如如」を「如ト如ナリ」と解説し、二字を併置の意味に解すること、これは『佛性論』の解説に通じるが、如の二種を眞如と俗如でなく、心の如と對象の如の二種——つまり認識主體側の如と認識對象側の如——に配分する點で獨自であり、『佛性論』の所説と區別される。なお右引用中に現れる第二解釋の「心如」「境如」については宗密に先行する澄觀に用例があることを後述する。

最後に北宋の子璿(九六八—一〇三八)に觸れておくと、子璿は『金剛經纂要刊定記』卷七にこう記す。

〔經文の「如如」という語の〕上の「如」は相似する(ゝのようだ、ゝと同じだ)の意であり、下の「如」は眞如にほかならない。眞如と同じ(つまり眞如のまま)だから、「如如」と言う。

上如即似義。下如即眞如。似於眞如、故曰如如。(大正三三・二二五中)

ここに格別の新味はないが、「如ノ如シ」という解釋を子璿が繼承したことが分かる。本項の新知見を纏めておこう。

「如」と「如如」はともに *tathata* の漢譯である。

「如如」の語義解釋には四種ないし五種があった。

第一は、「如如」を様々な如と解する隋の淨影寺慧遠による注解である。訓讀すれば「如ニシテ如ナリ」となるうか。

第二は、「如（＝眞如＝法性）ノ如シ」であり、隋の吉藏と唐の窺基と唐の宗密の第一解釋に見られる注解である。

第三は、理如と智如の二如と解する方法と智如は理如と契合する意と解する二重解釋を示す唐の澄觀の注解である。

第四は、「如ト如ナリ」と訓み、二種の如とは心如と境如であるとする宗密の第二解釋に見られる注解である。

第五に、「如」には眞如と俗如の二種があり、二つは相即すると説く眞諦譯『佛性論』の解説である。

「如如」の語義解釋など馬鹿馬鹿しすぎると思う讀者も多かったと想像するが、具體的文獻資料に基づいて諸説が歴史に存在したことを確認した今、稚拙な解釋どころか、各注釋家が筋の通る理解を示そうとした努力の跡が窺える。

d 譯語としての「眞如」

梵語 *tathata* の漢譯は「本無」に始まり、「如」と「如如」が生まれ、多彩な解釋を生んだ。後代に目を移すに先立ち、譯語の更なる變化を述べておきたい。すなわち鳩摩羅什より以前に、「本無」「如」「如如」いずれでもない *tathata* の譯語が出現した。「眞如」である。この語は佛教以外の中國傳統古典には存在しなかった純然たる佛教語、誠に奇つ怪な佛教語である。しかし「眞如」は神祕に包まれているかのように内容不明である。「眞如」を最初に用いた人物が誰か、何故に新たな譯語が必要だったか、舊譯のいかなる點に不足を感じたか等の問いに對して我々は現時點で明確に答えられない。

a 項にとりあげた *tathata* の最初の譯語「本無」は道家思想ないし玄學を背景とした。「如」や「如如」は道家思想を離れた純然たる譯語としてサンسكريット語の意味を直譯することから發生した。これに對して本項に取り擧げる「眞

「如」は、一見極めて佛教色の濃い譯語と思われがちだが、實のところはそうではない。これまた道家思想と密接な関係にある語彙なのである。注目すべきは「眞」という漢字である。清の顧炎武（一六一三〜八二二）『日知錄』卷十八「破題用莊子」に指摘された通り、「眞」という漢字はそもそも儒教經典では全く用いず、『莊子』に頻出する要語であった。^⑨

まず語の用例から事實關係を述べておこう。上述の通り、「眞如」という語を鳩摩羅什は全く用いなかったが、ある程度年代が下ると、たとえば唐の玄奘（六六四年卒）の頃には「眞如」は既に確立した譯語であった。初期の用例はどこに求められるかと言え、最初の一人は、東晉と前秦で指導的役割を果たした釋道安（三二二〜八五）だった。道安は「如」も用いるが、彼の用いる「眞如」は三箇所ある。一つは、支婁迦讖譯『道行般若經』に對する道安の序の一節である。^⑩

道を把握して現前のあり様を統一的に述べること*には程度の差がある。これは作られた事象（有爲）の域内のことにすぎず、眞如に基づいて存在の本性（法性）という、茫漠として名無きところに心を遊ばせることではない。眞如に基づいて存在の本性という茫漠として名無きところに心を遊ばせることは、智慧の完成のまことに奥深き境地である。名聲と教化によって遠く夢想することは、智慧の完成（「という長い過程の中の」）暫しの假の旅宿*にすぎない。執道御有*卑高有差、此有爲之域耳、非據眞如遊法性冥然無名也。據眞如遊法性冥然無名者、智度之奧室也。名教遠想者、智度之蘊廬**也。（『出三藏記集』卷七、釋道安「道行經序」。大正五五・四七上）

*『老子』十四章「執古之道、以御今之有」。

**『莊子』天運「仁義、先王之蘊廬也。止可以一宿、而不可久處」。『莊子郭象注』「蘊廬、猶傳舍」。

我々は道安が「眞如」という新しい譯語の創作者であったと斷ずることはできない。道安は譯經僧でなかったからだ。では「譯」である佛典で「眞如」を使う最初は何か。道安の前後頃に「眞如」を譯語として使う竺佛念譯『菩薩瓔珞經』、同譯『出曜經』、同譯『十住斷結經』、『增壹阿含經』がある。しかしこれらの譯經年次を我々はまだ確定できない。

畝部（一九七〇・三二～三五）によれば、三經の譯出年は『出曜經』三九八～九九九年譯、『菩薩瓔珞經』三九九年以後、『十住斷結經』三九九年以後である。最も早いのは『出曜經』だが、道安没年（三八五）の後である。『出曜經』は四諦（苦・集・滅・道）を「苦・習・盡・道」と譯し、四諦のあるがままの姿を「苦、習、盡、道四諦眞如」と譯す。

では『增壹阿含經』はどうであろうか。この經は卷七に「獨樂眞如法——ひとり眞如の法を樂しむ」（大正二・五七八下）と「眞如」を用いる。ただ、遺憾なことに『增壹阿含經』の譯出には複数の譯者と年代が絡み、單純に年代を決定できないらしい。本經の錯綜した譯出事情を整理した榎本（一九八八・一一一）によれば、本經は「三八四―三八五年に曇摩難題が竺佛念の助けを借りて翻譯し、道安が補正した」という。その場合、本經は道安最晩年の時代に成ったと歸結されるから、「眞如」という語を使い始めたのは道安が先であった可能性を否定できない。

以上を勘案すると、「眞如」を新たに造語した人物は道安自身か、道安前後に彼の周邊で活動していた漢譯者であったと推測することができる。ただ道安頃の漢譯佛典には譯出年代に關する情報に全幅の信賴を置けないものが少なくないため、特に竺佛念譯に對する道安の影響を決定できない事例が残る。先行研究の場合、鍵主（一九六八・二九～三五）は道安を「眞如」を用いた最初の人物と主張するが、行論の途中に現在では受け入れられない年代設定が含まれるため、鍵主説をもって結論とすることはできないが、有力な參考意見として傾聽すべきこと間違いない。

f 鳩摩羅什以後

「眞如」を使い始めた道安頃から梵語 *tathata* の譯語は「如」「如如」「眞如」の三つが同時併行的に用いられる譯語不統一の時代になった。この状態は六世紀後半にも續いた。また、一つの譯本に異なる譯を用いることもあった。劉宋の求那跋陀羅譯『雜阿含經』は「如如」（大正二・一一〇下）と「眞如」（二三九上、一三九中、一四三中、一四七下、三三二中）を共に用いる。陳の眞諦（拘羅那他、四九九―五六九）は『佛性論』で「眞如」「如」「如如」を併用する。

中國で偽作した可能性濃厚な『大乘起信論』——前近代の傳統説では眞諦譯として扱う——は、「眞如」をキーワードとする。その語法が後代の中國佛教注釋史に甚大な影響を與え、種々の解釋を生み出したことは次節で論ずる。

羅什以後は、漢人の注釋でも「如如」と「眞如」を併用した。梁の寶亮は「如如」と「眞如」の兩方を用いて『大般涅槃經』を注釋する（大正三七・四六〇下、五四四中）。ただし兩者を使い分ける基準や意味の違いはあまり明確でない。

三 「眞如」を「眞」と「如」とに分けて再統合する

インド佛教においては全く存在せず、中國佛教の注釋書でしばしば見られる中國特有の語義解釋法がある。それは、「眞如」という漢字二字に即して例示すれば、「眞如」をまず「眞」と「如」とに分解してそれぞれの意味を解説し、しかる後にその分析を再統合することによって「眞如」という熟語の適用範圍を擴大することで理解の廣がり促す語義解釋である。このような解説法は、眞如の梵語原語が *tathata*（そのまま性）であつて、眞を意味する要素と如を意味する要素に區別できない以上、梵語では生じ得ない解釋である。言い換えれば、*tathata* を「眞如」という、ある意味で同義ないし類似の二字「眞」と「如」を用いて譯したことに起因する、漢字および漢字に基づく思考を前提とする語義解釋だから、

この解釋法の中に中國の佛教語解釋のもつ重要な側面を垣間見ることができるといえる。

漢語佛典において「眞如」を「眞」と「如」とに分ける解釋はいつ頃に起こったか。眞如という語が傳統漢語でなく、佛典漢譯で東晉の釋道安頃の造語を用いた譯である以上、眞と如に分ける解釋も道安以前に遡り得ないのは當然である。では道安直後の頃にこの解釋が世に現れたかと言えば、どうやらそれも正しくないようだ。さらに刮目すべき史的事實がある。それは、こうした漢語に依存する中國の解釋法を述べる早期の文獻がインドの馬鳴（アシュヴァゴーシヤ）造・陳の眞諦譯とされる『大乘起信論』およびインドのダルマパーラ造・唐の玄奘譯とされる『成唯識論』だという惱ましい事實である。この二文獻は、ともにインド原典を漢譯した漢譯文獻として傳統的に扱われてきたが、近代の研究とりわけ近年の研究動向によれば、いずれも逐語的な翻譯文獻ではなく、何らかの意味で中國での編輯を経て世に現れた可能性が濃厚である。¹²⁾ すなわち、極めて中國的な漢語ベースの眞如解釋を裏付ける二書は共に漢譯と言いながら決して純然たる逐語譯ではなく、中國において何らかの編輯の手を加えた文獻と考えられる。

a 『大乘起信論』

『大乘起信論』は、存在や認識の眞の姿を説き示す「眞如門」という教門と、この世の森羅萬象が生滅轉變を繰り返すことを説き示す「生滅門」という教門を二大柱として論を展開する。つまり、世界の不動不變にして靜的な眞理と、その眞理が事物として現象化する動態の二面を眞如門と生滅門とで説き明かす。とりわけこの二種を心を軸に説明する『大乘起信論』の次の一節は、「眞如」を「眞」と「如」とに分解する教えを説き示す。

一心の教えに入る門戸（入り口、入り方）は二種ある。二種とは何か。第一は、心、の、眞、如、と、い、う、門、戸、で、あり、第二は心

の生滅という門戸である。この二つの門戸はいずれも全ての存在を統べ治める。その意味は何か。この二つの門戸は他を離れないからである。心眞如とは唯一の法界（眞理の領域）であり、諸物に共通する大いなる特徴という教えの門戸であり、心の本性は生じも滅しもしないが、全ての諸存在に對する専ら誤った妄想に基づいて差別を構想するのである。もし誤った妄想を離れたら、全ての對象領域の特徴的姿はなくなる。それ故、全ての存在はその本性より言語表現の特徴を離れ、名や文字の特徴を離れ、心の對象領域の特徴を離れ、とどのつまり平等であり、何らの變化もなく、壊れることなく、もっぱら一心なるのみである。それ故、それを眞如と名づける。なぜならば全ての言語表現は名ばかりのものにすぎず、何らの實體もなく、もっぱら妄想觀念に追従するだけで何も得られないからである。眞如と言ふものは、何か固有の特徴があるのでなく、言語表現の極みは言葉を手段として言葉をうち捨てることである。この眞如の本體はうち捨てることのできない。その理由は、全ての存在は皆な眞であるからだ。さらにまた〔眞如の體は〕定立することもできない。その理由は、全ての存在はみな如（あるがままの姿）だからだ。一切の存在は、〔その姿を的確に言葉で〕説明することはできず、想念することもできない。それ故に眞如と名づける。

依一心法、有二種門。云何爲二。一者、心眞如門。二者、心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何。以是二門不相離故。心眞如者、卽是一法界、大總相法門體、所謂心性不生不滅、一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念、則無一切境界之相。是故一切法、從本已來、離言說相、離名字相、離心緣相、畢竟平等、無有變異、不可破壞、唯是一心、故名眞如、以一切言說假名無實、但隨妄念不可得故。言眞如者、亦無有相、謂言說之極、因言遣言。此眞如體、無有可遣、以一切法悉皆眞故。亦無可立、以一切法皆同如故。當知一切法不可說、不可念、故名爲眞如。（大正三二・五七六上）

今ここで特に注意喚起したいのは、引用末に「無有可遣、以一切法悉皆眞故。亦無可立、以一切法皆同如故」という風に「眞如」を「眞」と「如」とに分解する事實である。『大乘起信論』はインド語原典の逐語譯であると假定する場合に必ず問題となるのがこれである。眞如が *tathatā* の譯ならば、それを眞と如に分けることは、*tathatā* を *tattha* (→ *tathā* そのように、かく) と *na* (抽象名詞を作る接尾辭、くであること、く性) に分けて、それぞれを「眞」と「如」に配分して説明することがあり得ないのと同様に、筋が全く通らない。

『起信論』研究者の間でもこの點は、『起信論』がインド成立か中國成立かと直結する論點として注目されてきた。しかし右の一節をそのままインド語原典に想定可能であるという主張はこれまで何人も出していない。筆者もインド語原典の説としては説明できない。この一節に關する代表的研究として柏木弘雄と平川彰の説を紹介しておく。

柏木(一九八二)は現在でも『大乘起信論』の總合的研究として評價が高い。柏木は『起信論』をインド成立と考える場合、そこに用いられる「眞如」の原語は *bhūtatathatā* でなく、*tathatā* あるいは *cittatathatā* であろうと推定し、結論として「起信論の原文に「眞如」を「眞」と「如」とに分けて説明する文章があったとは考え難い」と言う。そしてさらに、このように區分する解釋はいわゆる陳の眞諦に歸屬される『大乘起信論』(P本)のみに存在し、唐の實叉難陀譯として傳わる別本『大乘起信論』(S本)には該當する文言がないことに注目し、「したがって、「眞如」の語義を「眞」と「如」とに區分して説明する解釋は、いちおう譯出時における附加と見做せば、S本にその部分の語句が缺けていることも容易に納得することができる」と結論する(柏木一九八一・三五〇～五三三)。

別の角度から眞諦譯『大乘起信論』を分析し、訓讀と現代語譯注を作った平川彰は、柏木と同様に「眞」と「如」とに分けて説明することに注を付し、こう論ずる——「眞如の原語は *tathatā* であり、この「タタター」は眞と如とに區別できる言葉ではない。「如」だけでも十分譯し得る言葉である。故にもし原語が「タタター」であつたとすれば、原文に

「眞」と「如」とを分けて説明する文章があったとは思えないから、この部分は譯者の附加であると見るべきであろう」（平川一九七三・七九〜八〇）。この平川説は恐らく柏木説を襲ったのであろう。ともかく柏木・平川兩氏とも『大乘起信論』をインド成立と見なす立場から、譯出時の挿入と主張するほかなかった。しかし『大乘起信論』の研究者にはインド成立説に疑義を唱え、六朝末から隋初の間に中國で成立したと考えるべきだと主張する者もいる。その立場からすれば、「眞」と「如」とに區分する箇所は譯出時の補足でなく、『大乘起信論』の中國成立説を補強する資料となる。

b 玄奘譯『成唯識論』（六五九年）

中國の唯識思想を掲げる玄奘門下で重視したインドの唯識論書がある。それは護法（ダルマパーラ Dharmapāla、六世紀中頃）¹³が夭逝する直前に著したという傳説と共に知られる『成唯識論』十卷である。¹⁴この書は獨立論書でなく、世親『唯識三十頌』Timsikaに對する護法の注釋である。玄奘門下の傳承によると、護法は死ぬ直前にこれを玄奘居士という在家者に授け、玄奘居士は玄奘に授けたため、漢譯が生まれたという。¹⁵『成唯識論』は漢譯のみ存在し、原典もチベット語譯も存在しないのは、公式活動を止めた後の護法が玄奘居士という他に知られない人物を祕密裏に介在して玄奘に委ねたためと解することが多い。しかし現代の研究者の中には、「糝譯」（『唯識三十頌』に對する異なる十種の注釋を護法説を中心に一書とした譯）¹⁷という異例の仕方では編輯した『成唯識論』のインド起源を疑問視する者も多い。¹⁸

『大乘起信論』と同様の傾向として、『成唯識論』も「眞如」を「眞」と「如」とに區別して解説する。

一方、究極的現實はおよそ四種ある。第一は世間（では認される度合いの）究極であり、（たとえば五）蘊・（十二）處・（十八）界などである。第二は道理（として認すべき）究極であり、（たとえば苦諦）を始めとする四諦である。

第三は直接的に體得する究極であり、「人無我と法無我という」二種の空性や眞如である。第四は究極の究極であり、それは唯一の眞實なる存在領域（法界）である。このうち〔今ここで意圖する〕究極は最後の説に基づく。なぜならそれは最高の修行道で實踐すべき對象だから。「これ以外の」前三種を除外するため、この説を述べる。こらら諸存在の究極「もまた、そのまま眞如にはかならぬ (sa yatas tathatā)」。*「眞」とは眞實であり、虚妄ならざることを明示する。「如」とはいつも變わらずそのままの意であり、變化なきことを表す。この眞實は全ての位相（状態）において「いつも常にそのままであるから（常如其性故 sarrakālam tathābhāvāt)」、*眞如と呼ぶ。それはたつぷりと静まりかえり、虚妄でないという意味である。「もまた（亦 abhi）」*という語は、それ（眞如）には多くの別稱があることを示す。すなわち法界 (dhamadhātu) や實際 (bhūtakoti) を始めとする〔同義語〕である。それは他の論書で〔その都度〕意味に従って詳しく解説される通りである。

然勝義諦、略有四種。一、世間勝義、謂蘊、處、界等。二、道理勝義、謂苦等四諦。三、證得勝義、謂二空眞如。四、勝義勝義、謂一眞法界。此中勝義依最後説、是最勝道所行義故。爲簡前三、故作是説。此諸法勝義「亦即是眞如」*。眞、謂眞實、顯非虚妄。如、謂如常、表無變易。謂此眞實於一切位「常如其性故」*、曰眞如、即是湛然不虛妄義。「亦」*言顯此復有多名、謂名法界及實際等、如餘論中隨義廣釋。（大正三一・四八上）

*『成唯識論』卷九、二十五偈「此諸法勝義、亦即是眞如。常如其性故、卽唯識實性」（大正三一・四八上）

|| 玄奘譯『唯識三十頌』（大正三一・六一上）

= Skt. *dharmaṇāṃ paramārthas ca sa yatas tathatā 'pi sah / sarvakālam tathābhāvāt saiva vijnaptimātrātā // 25 //*

こいで「眞如」を「眞」と「如」とに分解して「眞實にして如常であること」が「眞如」の意味と解説するのは、通常の

漢譯ではあり得ない奇妙な説明である。少なくとも眞如の原語に *tathata* を想定する限り、それを眞實如常と語義解釋することはサンスクリットの正規文法で可能でないのみならず、いわゆる「通俗的語源解釋 folk etymology, Volksetymologie」梵語の *nirukti, nirukta, nirvacana* 等に相當) にも的確な説明を見出すことは困難である。¹⁹⁾ つまりサンスクリット語に基づく學術とは異質の、いわば漢語ベースの思考と解釋を前提としているように思えてならない。もしそうだとすれば、この點は正しく『成唯識論』漢譯說に對する強い反證となろう。事實、これまでの研究を参照しても、「眞」と「如」とに分解する解釋をサンスクリット語で説明することはできないと見る複數の研究がある(鍵圭一九六八・一二四～二九。平川一九七三・七九～八〇注一。柏木一九八一・三五二)。

右に示した『成唯識論』の一節を唐代佛教學者はしばしば引用した。その代表は窺基である。彼はこの一節を『成唯識論述記』卷九末(大正四三・五五五上)で解説するのみならず、『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』卷二(大正三三・四四四中)でもこれを用いて眞如の語義を説明する。玄奘門下では圓測(六一三～九六)も『解深密經疏』卷三と卷六に『成唯識』第九卷の說として引用する(續藏一、三四、四、三五七表下。一、三四、五、四四六表下)。さらに後代、華嚴學の澄觀と宗密も同文を引用する注釋を作っている。具體的文については後掲 e 項と f 項を参照されたい。

c 名詞複合語としての「眞如」

「眞」と「如」とに區分する者たちは、「眞如」という名詞複合語 nominal compound をどのように解釋したか。名詞複合語の解釋と言っても馴染みのない讀者もいよう。名詞複合語という概念も術語も本來中國にはなく、漢譯佛典と共に中國に傳來したサンスクリット語の傳統的文法用語である。名詞複合語とは、二語以上の名詞が結合して複合語(サマーサ *samāsa*) を構成するものを指す。一般に複合語の種類を六種とし、漢語佛典ではそれを「六合釋」と呼ぶことが多い。六

種のうち特に頻用されるのは「持業釋 *karmadhāraya* 『行爲』という影響保持者」(同格限定複合語)と「依主釋／依士釋 *taḥpuruṣa* 『彼の從者』」(格限定複合語)と「有財釋／多財釋 *bahuvrīhi* 『多くの米を有するもの』」(所有複合語)の三種である。これらの用語は梵語佛典の漢譯の結果として漢語表記が生まれ定着したが、複合語解釋を注釋文獻に含むようになるのはとりわけ玄奘門下の窺基や圓測らが最初だった。これと同時に梵語複合語のみならず漢語における類似の語彙を説明する際にも用いられるようになった。⁽²⁰⁾

窺基は眞如を複合語として捉え、複合語の種類は持業釋であると明記している。持業釋とは *karmadhāraya* のように複合語の前半部と後半部が同格である複合語である。A-Bの二語から成る複合語が持業釋(AであるB)の場合、漢語では「A即是B、名爲A-B。持業釋也」という形式で表記することが多い。これとほぼ同じ形式で窺基は眞如という語を「眞即如者、持業釋也——眞即チ如ナル者ハ、持業釋ナリ」(『成唯識論述記』卷二末。大正四三・二九〇上)と説明する。さらに後代八世紀の曇曠も『大乘百法明門論開宗義記』において「眞即是如、持業釋也——眞即チ是レ如ナリ。持業釋ナリ」(大正八五・一〇六四中)と解説する。窺基説・曇曠説ともに、眞であるものが如である、それ故に「眞如」と同格の複合語で表すということの意味している。これはきわめて理解し易い内容だが、冷静に考えれば奇妙天烈な説である。「眞如」の原語 *tathata* はサンスクリットでは単一語である。にもかかわらず、中國佛敎注釋家たちは「眞」と「如」とに分け、兩者を同格と捉えることによつて「眞如という語は同格の複合語である」と言うのだから、いわば、インドには本來なかつた問題點を設定した上で、インド風に解決してどうだと自慢するような奇妙さではないか。

なお蛇足の謗りを免れないであろうが、「眞如」という語の解釋法についてもう一點補足しておきたい。それは、「突如」「躍如」「晏如」のように如を形容詞を形成する接尾辭とみなして「眞如タリ」と説明する例は、中國佛敎の注釋書に見出せない事實である。本稿後述内容も含め、注釋者たちが述べるのは一貫して「眞であり如だから眞如である」という

持業釋の理解である。

d 法藏(六四三〜七二二)

本節を結ぶ前に、『大乘起信論』と『成唯識論』の眞如解釋が後代に及ぼした影響について概略を述べておきたい。後代とは言っても本稿の扱える範囲はほとんど唐末を超えることはできないが、法藏(六四三〜七二二)、澄觀(七三八〜八三九)、宗密(七八〇〜八四二)の三人の解説を通覧し、そこにある種の發展を跡づけられるということを示したい。

窺基以後の解釋的展開を示す注釋家としてまず法藏の特徴を見ておこう。中國華嚴學を代表する香象大師法藏は『華嚴經探玄記』卷八において、「眞如の教義を解釋するには四種の門戸(入り口、入り方)がある」と述べる。そして四種の門戸とは「眞如という」名稱を解説すること、「眞如」の種別、「眞如の」徳の作用を説明すること、「教説の〔深淺の相違〕を視點として〔眞如を〕説明する」ことであると説く。このうち第一の名稱について法藏は解説する。

〔名稱の第一解釋は、「眞如」の〕「眞」は壞れないことであり、「如」は變化しないことである。前者は「眞」は壞れぬことだから、通常は異なると思なされる生・住・異・滅の〕四段階には何ら變移がない。後者は「如」は變化しないことだから〕本體に何ら相違がない。これは始教*の立場を視點とする。

さらに「第二の解釋は」、「眞」は變化しないことであり、「如」は認識對象に順應することである**。前の「眞」の〕語義により「眞如」は〕有爲法(作られた存在物)と異なる。後の語義により有爲法と異ならない。

この「眞にして如であるという」二つの意味が合して一つの存在となるもの、それを「眞如」と言う。
釋眞如義作四門。一釋名者、不壞曰眞、無異稱如。前則非四相遷、後則體無差別。此約始教*。又不變曰眞、順緣稱

如[＊]。由前義故、與有爲法非一。由後義故、與有爲法非異。二義合爲一法、名曰眞如。(大正三五・二六九下)

*「始教」は「大乘始教」とも言う。佛の教説を五種(小乘教・大乘始教・終教・頓教・圓教)に分類する中の第二。『華嚴經探玄記』卷一參照(大正三五・一一五下)。

*「順緣」は「隨緣」と同義であり、諸存在が生々流轉するさまを示す。法藏自身の解説ではないが、澄觀の次の解説を參照——「疏「順緣曰如」者、卽隨緣義。『淨名』云、「法隨於如、無所隨故」。今謂「如隨於法、無能隨故」。以如性空、方能隨緣成一切故」(澄觀『大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔』卷五一。大正三六・三九八上)。異説として鍵主(二九六八・一三〇―三四)を比較參照。

法藏の説く二種の分析のうち、第一分析で如を無異の意とする點は上述『成唯識論』の「如ハ如常ヲ謂イ、變易無キヲ表ス」と合うが、これ以外は『成唯識論』とも『大乘起信論』とも異なる法藏独自の解釋である。別の言い方をするならば、「眞如」を「眞」と「如」とに區分する解釋法の新たな展開がここに見て取れる。

さらに法藏は『大乘起信論』に即した解説も行っている。その端的な例は以下の二箇所である。

眞如という言葉は、存在の本性(法性)は汚染されている時も清淨な時も何ら變化しないこと(無變異)を明かしている。「眞」は本體に何ら僞妄がないこと、「如」は本性に何ら變容がないことである。

言眞如者、此明法性遍染淨時無變異義。眞者、體非僞妄。如者、性無改異。(『大乘起信論義記』卷上。大正四四・二四七下)

眞如には二つの意味がある。第一は變化しないの意であり、第二は認識對象に隨順轉變するの意である。「眞如とあい対立する」無明にも二つの意味がある。第一は本體が存在せず、そのまま空であるの意であり、第二は作用が存在し、諸事業を成し遂げるの意である。これら眞（眞如）と妄（無明）の中、それぞれ第一の意味に基づいて、上述の眞如門（眞如の教えに入る門戸）が完成し、それぞれ第二の意味に基づいて、いま論じている生滅門（萬物が生滅轉變するといふ教えに入る門戸）が完成する。

眞如有二義。一、不變義、二、隨緣義。無明亦二義。一、無體即空義、二、有用成事義。此眞妄中、各由初義故、成上眞如門也。各由後義故、成此生滅門也。（『同』卷中本。大正四四・二五五下）

二つの引用文のうちで最初の引用中に見られる「眞者、體非偽妄。如者、性無改異」に注目してほしい。これは『成唯識論』の「眞謂眞實、顯非虛妄。如謂如常、表無變易」を踏まえ、さらに「體」と「性」を對比させた表記である。さらに後の引用中には「體」と「用」の對比が盛り込まれている。中國思想における「性」の重要度は改めて言うまでもないが、さらに「體」「用」の用語が南齊梁初頃に中國佛教の如來藏思想の文脈で形成された可能性が高いことをも加味する時、我々は單に『成唯識論』が漢譯文献が中國編纂かに止まらず、「體」「用」「性」にまで及ぶ廣範にして奥深い中國精神文化を眞如解釋の背後に感じざるを得ない。

e 澄觀（七三八〜八三九）

法藏の華嚴學を繼いだ澄觀は眞如をどのように解釋したであろうか。澄觀『大方廣佛華嚴經疏』卷三〇は、法藏説をさらに一步すすめて當該術語を「眞」と「如」とに區分する際に中國佛教内部の宗派／學派的な相違があることを指摘する。

「眞」は眞實の意であり、虚妄でないことを示す。「如」は如常（いつものまま）の意であり、變化のない様を表す。これは法相宗の説である。

法性宗の説では、「眞」は變化しないことであり、「如」は認識対象に順應することである。不變であることにより、有爲法（作られた存在物）と同じでない。認識対象に順應することにより、有爲の存在と異なることがない。かくして『大乘起信論』は「うち捨てることがないのを「眞」と言い、何も定立しないのを「如」という」と説くのである。これは否定形による間接的肯定（遮詮）という視点から眞實の理を端的に表している。

眞謂眞實、顯非虚妄。如謂如常、表無變易。此法相宗。

若法性宗、云不變爲眞、順緣曰如、由不變故、與有爲法有非一義。由順緣故、與有爲法有非異義。而『起信』云、「無遣曰眞、無立曰如」。唯就遮詮、頓彰眞理。（大正三五・七二五中）

要點は「法相宗」「法性宗」への言及であろう。澄觀は「眞謂眞實、顯非虚妄。如謂如常、表無變易」という上述『成唯識論』の一節を逐語的に用い、それを「法相宗」の説とする。『成唯識論』の作者はインド瑜伽行唯識派の護法だから、法相宗がインド唯識學を受ける中國の一派を指すのは理解できる。端的には玄奘一派と言ってよい。窺基と圓測はこの一節を引用するから、法相宗が窺基を中心とする一派を含むのは確かである。

第二の法性宗は「不變爲眞、順緣曰如、由不變故、與有爲法有非一義。由順緣故、與有爲法有非異義」と主張する。これは法藏『華嚴經探玄記』卷八の「又不變曰眞、順緣稱如。由前義故、與有爲法非一。由後義故、與有爲法非異」を一部言い換えただけで同趣旨である。問題は法性宗という語で誰の學説を意圖しているかであるが、この点については、澄觀が自ら屬する華嚴學の立場が法性宗であるという説（吉津一九九一・四七二）に假に従う。

澄觀の著作には、眞如とその同義語をめぐる興味深い語彙と教説がほかにもある。澄觀『大方廣佛華嚴經疏演義鈔』卷十六は、「如」を取り上げ、次のように論ずる。

佛とは如であり、心も境界も全て如である。心の如（心のそのままの姿）が佛にほかならず、對象の如（對象のそのままの姿）は非でありえない。さらに心は心性（心の本性）を有し、心が佛となる。そして「境界とは心の捉える對象である點で」境界に「も」心性があるのだから、「心が佛となる限り」どうして「境界が」佛とならないだろうか。心によつて境界を統べれば、心の中に佛を見ることが境界としての佛「を見ること」だ。境界によつて心を統べれば、境界の中に佛を見ることが、ただ「我が」心にほかならない如來「を見ること」だ。

以如爲佛、心、境皆如、心如卽佛、境如焉非。又心有心性、心能作佛。境有心性、安不作佛。以心收境、則心中見佛是境界之佛。以境收心、則境中見佛是唯心如來。（大正三六・一二三下）

ここで澄觀は、「心如」「境如」の二如を二元的に併置するのではなく、「境」すなわち對象とは心が認識した對象にほかならないという理由によつて心の側からすべてを説明する、いわば唯心論的な説明をする。それとともに、その裏返し論理として唯物論的説明をも示す。この傾向は玄奘の傳えた唯識および中國法相の説を前提とする。

「心如」「境如」は中國における造語と推測する。「の眞相」の意で「色如」「識如」「法如」「羅漢如」「如來如」といった譯語が漢譯經典中に檢證できる以上、類似の造語はサンスクリット語文獻でも不可能でないだろうが、心と對象に二分して「心如」と「境如」を對立的に用いるのは中國佛教における創案ではないかと思われる。筆者の限られた知識で確認できた最も早い確かな用例は、法藏『華嚴經探玄記』卷六の「如如性者、雙印二空。謂心如、境如、同一眞性」（大

正三五・二二四上)である。しかしさらに早い用例や譯語の例がないとは断定できない。後考を俟つ。法藏の後には澄觀の用例がある(前頁)。また南宋の曇應は『金剛般若波羅蜜經采微』卷下において、『金剛般若經』の「如如不動」を注釋する際に「心如」と「境如」とを用いて、「(如如の)上の「如」字は心を示し、下の「如」字は境を示し、心如が境(對象)のままであり、境如が心のままであつて心境が一如であること(上一如字是心。下一如字是境。心如如境、境如如心、心境一如。續藏一、九二、一・一一三表上)、これが「如如」の意味と説く。

f 宗密(七八〇〜八四一)

次に澄觀の華嚴學に影響を受けつつ幅廣く獨特の展開を見せた宗密の説を見ておく。先に觸れた通り、宗密も『成唯識論』の説を用いる。宗密は『大方廣圓覺修多羅了義經略疏註』卷上之一において「眞如」を次のように解説する。

眞如について 究極圓滿の覺りには、本來、僞妄性や變容はない。

〔第一解釋…〕*…それがそのまま眞如である。「眞」とは眞實の意であり、虚妄でないことを明らかにする。「如」はいつものままの意であり、變化なきことを表す。この眞實は全ての位相(状態)においていつもその本性のままである…*から。

〔第二解釋…〕さらにまた、*…*「眞」は本體に何ら僞と妄(うそ詐りと虚妄性)がないことであり、「如」は本性に何ら改と異(變移と別異性)がないことである…*…*。

「僞妄」の「僞」とは、うそ詐ることである。ちように眞鍮を金と(うそ詐るように)。

「僞妄」の「妄」とは、虚妄なことである。ちように鏡像が人の身體を(そのまま映し出すように)。

「改異」の「異」とは、共時性（横）という点から多數の存在を論ずれば、萬物は同時に存在してそれぞれ異なる。「改異」の「改」とは、經時性（縦）という点から一なる存在を論ずれば、その本體には時間の違いがあつて變移する。今これら（の偽・妄・改・異）を離れているから「眞如」と言う。***その實なる本體は未來にも過去と同様に恒常であり、物質の中においても〔苦樂等の〕感受においてと同様に恒常である***。眞實にしてそのままの姿であり、虚妄や似非なるものではない。***

眞如 圓覺自性本無偽妄變異、*…即是眞如。眞謂眞實、顯非虚妄。如謂如常、表無變易。謂此眞實於一切位常如其性…故。又*…眞者、體非偽妄。如者、性無改異…。偽是詐偽、鉅（鉞）如眞金。妄是虚妄、影如本質。異、就横説、多物同時而各殊。改、約豎論、一體先後而變易。今皆離此、故曰眞如。***謂此實體、於未來常如過去、於色中常如受中***。眞實相如、非爲妄似。***（大正三九・五三二中）

*…『成唯識論』卷九（大正三一・四八上）の暗黙的引用

*…『法藏』『大乘起信論義記』卷上（大正四四・二四七下）の暗黙的引用

*…『宗密』『圓覺經大疏』卷上之三（續藏一、一四、二・一三〇裏下）に「眞謂眞實、顯非虚妄」から「眞實相如、非爲妄似」までの同内容異文がある。そこには「謂此實體、於未來際常如過去（釋豎）、於色中常如受中（釋横）」とあるから、この夾注から、先は「釋縱」の例、後は「釋横」の例であることが分かる。

***これ以後『大乘起信論』（大正三二・七五六上）と『同』（五七九中）の省略的引用が續くが割愛する。

注記した通り、この一節は『成唯識論』と法藏『大乘起信論義記』を暗黙に引用（書名を明記せずに地の文に活用）している點で『成唯識論』と『大乘起信論』の兩方を踏まえる内容である。その上さらに興味深いことに、法藏の用いた「偽妄」

を「僞」と「妄」とに區分して解説し、「改異」を「改」と「異」とに區分して解説する。言うなれば、「眞如」を「眞」と「如」とに區分するのと同じ方法を法藏の文言にも當てはめている。

「眞如」を「眞」と「如」とに區分する經典上の根據と中國における解釋史の大綱を整理しておこう。

「眞」と「如」とに分解することの根據を示す漢譯經典（ストラ）は存在せず、中國佛教徒は『大乘起信論』と『成唯識論』の二論書に格別の注意を拂った。兩論とも純粹な漢譯というより、中國で編纂した文獻の可能性がある。

玄奘後の注釋家たちはこれら二論書の解説法に基づき、語義解釋をさらに展開した。これにはいわゆる華嚴學の三人が關わる。まず法藏は『成唯識論』に基づいて「如」を説明する第一解釋と、法藏独自の第二解釋「不變ヲバ眞ト曰イ、順緣ヲバ如ト稱ス」を提示した。

澄觀もまた二通りの解釋をした。第一解釋は『成唯識論』にそのまま基づくものであり、澄觀はそれを「法相宗」の説と明記した。他方、第二解釋は法藏第二解釋の翻案であり、澄觀はそれを「法性宗」の説と明記した。こうして澄觀は法相と法性の對比を浮き彫りにした。

宗密もまた二通りの解釋を示した。第一解釋は『成唯識論』の表記をそのまま用いる説であり、第二解釋には法藏『大乘起信論義記』の言をそのまま用いた。宗密はその法藏の注釋に用いる「僞妄」を「僞」と「妄」とに區別して解説し、同じく法藏の用いる「改異」を「改」と「異」とに區別して解説することによって、同義の二字熟語を分解して再統合する傾向をさらに推し進めた。

これら三者が三世代にわたり『成唯識論』に基づいて中國特有の語義解釋を示したことは刮目すべき思想的展開である。

四 二字熟語を分解し再統合する —— 「眞如」以外の例

前節では「眞如」の語義解釋を文献に即して紹介することで、中國佛教史において超宗派的ないし超學派的な廣がり、「眞」と「如」とに分解しそれぞれ別個に説明した後に再統合することによって「眞如」という術語に擴がりと幅をもたせ、存在の森羅萬象に適用可能な原理原則として説明しようとした注釋家たちの努力を跡づけた。

しかしこれと同じ方法論による語義解釋は「眞如」に限らず、他の場合にも少なからず見受けられる。そして同義の二字熟語を一字ごとに區分した上で再統合するという手法が適用されるのは、しばしば佛教教理學における根幹の語である。本節ではそのことを述べてみたい。「眞如」を對象とする検討でないため、一見迂遠で不要と思われるかもしれないが、さにあらず、逆に「眞如」の語義解釋を佛教教理學のなかに適切に位置づけるために必須の考察である。

a 「如是」

かつて筆者は六朝期の「如是」の解釋には特徴があることに注意喚起したことがある（船山二〇〇七、二〇一二）。本項では既述の内容を基にして、「如是」と「眞如」の關わりについて略記したい。

まず「如是」が佛典で譯語として用いられる場合、サンスクリット語の原語は副詞 *evam*（このように“thus”）である頻度が壓倒的に高い。この語が「如是我聞」（このように私は聽いた）という定型句として諸經の冒頭に置かれることは周知の通りである。この定型句はほぼ全てのストラに使われるから、當然その注釋も夥しい數に上る。

本稿の主題「眞如」が本來一語であるのに中國では「眞」と「如」とに分解して解釋したのと同じように、「如是」も

「如」と「是」とに分解して一字ずつ注釋することが多かった。しかし「眞如」が同義的二字から成る語であるのに對し、「如是」の「如」と「是」は必ずしも同義語とは限らないという相違はある。

「如是」を分解して注釋する早期の例は、鳩摩羅什の弟子の僧肇や竺道生の頃から始まった如くである。⁽²¹⁾しかし僧肇や道生説がその後連綿と受け繼がれたわけではない。事實はむしろ逆であり、種々の論師による種々の説が濫立したようである。諸説に一致する傾向として、各論師はみな「如」と「是」の二字に分解する。代表的説を七つ擧げる。

① 僧肇（三八四～四一四）

〔僧肇の〕『法華經』に言う、「如是」という經典冒頭の語は感應の始まりである。如は機會に従つて順應することからこう名づけられ。是はそうでないことがないことからこう呼ばれる。衆生は「經の教えが」そうでないことがない（＝如來の教えの通りである）から感（如來への働きかけ）を行い、如來は機會に従つて順應するから應（衆生への對應）を行う。〔アーナンタ等の〕經典傳達者は優れた教えは感應より發するので、それ故に如是と言う」

『法華華』云、「如是、感應之端也。如、以順機受名。是、以無非立稱。衆生以無非爲感、如來以順機爲應。傳經人以名教出於感應、故云如是。」（吉藏『法華義疏』卷一。大正三四・四五四上）

〔參考〕『法花注』云、「如是、感應之端。如、以順機受名。是、以無非立稱。衆生以無非爲感、如來以順機爲應。傳經者以名教出於感應、故云如是」。此應肇公解也。（窺基『大般若波羅蜜多經般若理趣分述讚』卷一。（大正三三・二七

中～下）

② 劉宋の竺道生（三五五〜四三四）

如は、理に適った言葉であり、言葉と理とが随順符合することを如と言う。是は、そうでないことがないこと（確かにそうであること）*を意味する語である。

如者當理之言、言理相順、謂之如也。是者無非*之稱。（『妙法蓮華經疏』卷上。續藏一、二、乙二三、四・三九七表下）

*「是」を無非と解説するのは①僧肇説と同じ。

③ 南齊の僧宗（四三八〜九六）

案ずるに僧宗は言う、「如は違いがなことを意味する語である。（本經で）アーナンダが伝える〔言葉〕は佛の教説と異ならないのである。是はそれが佛の教説に他ならないことである。二つのものが似ていることも如（ゝのようだ）というから、「如是我聞の」「是」字は似ている（とという意味の「是」から）區別するのである」と。

案、僧宗曰、「如者、不異之辭。明阿難所傳與佛説不異也。是者、明即是佛説也。有兩物相似亦曰如。故以是字簡相似也」。（『大般涅槃經集解』。大正三七・三八三下）

④ 南齊の劉虬

さらにまた〔劉虬の〕『注無量義經』に言う、「至人（＝聖人＝佛）の説法は専らあるがままの眞實（如）を明示し、あるがままの眞實のみが正しい（是）から、それ故に如是という」と。

又『注無量義經』云、「至人説法、但爲顯如、唯如爲是、故云如是也」。（吉藏『法華義疏』卷一。大正三四・五四五上〜中）

参考『大唐内典録』卷四「『注法華經』十卷。『注無量義經』。右二部經、一十一卷、南郡武當山隱士劉虬撰并製

序。劉虬、即梁祖布衣之友也。其子之遴、梁任爲太常（大正五五・二六三下）。

⑤ 梁の武帝（位五〇二〜四九）

如是とは、この〔以下に述べる〕言葉のままが佛の教えであるから、それ故に如是という。如是者、如斯之言、是佛所説、故云如是也。（吉藏『法華義疏』卷一。大正三四・四五四中）

⑥ 梁の法雲（四六七〜五二九）の紹介する他説

こう解釋する人がいる、「文章〔の正しさ〕を如と呼び、理法〔の正しさ〕を是と呼ぶ」。

またこう言う人がいる、「如は異なることを明示し、是はそうでないことを言い表す」。有人解言、「文則稱如、理則稱是」。

又有人言、「如明無異、是辨無非也」。（『法華義記』。大正三三・五七六下）

第二説で「如」を無異と解釋するのは ③ 僧宗説に類似する。

第二説で「是」を無非と解釋するのは ① 僧肇説・② 竺道生説と同じ。

⑦ 梁の智秀（生卒年未詳）

〔本經で〕アーナンダが傳える〔言葉〕は佛の教説と違がないことを如と言ひ、言葉が理に合致することを是と言ふ。

阿難所傳與佛説不異曰如、言當於理曰是也。（『大般涅槃經集解』。大正三七・三八三下）

「如」の解説は③僧宗説と同じ。「是」の解説は②竺道生の「如」(一)の解説と同じ。

梁を下限とする時期に限って紹介したが、その後も隋の智顛や吉藏を始めとする多くの注釋家がそれぞれの立場から「如是」を「如」と「是」とに区分して解説した。²²⁾このような漢語を母國語とする人々の解説に對して、更に興味深い説が世に現れた。すなわち「如」と「是」とに區分する解説法を、中國に到來した二人のインド人學僧が示したということが、信頼し得る引用から確定できる。二人とは梁陳の譯經僧の眞諦と、隋の譯經僧の長耳三藏である。長耳は渾名である。實名はナレーンドラヤシャス Narendrayasas (那連提耶舍、那連提黎耶舍) と同定できる (船山二〇二・六〇頁、八五〜八六頁注一三三)。²³⁾兩者とも母國語はインド語であり、漢語ベースの思考法とは本來無縁であった。兩説を以下に擧げる。

⑧ 眞諦 (四九九〜五六九)

眞諦三藏は言う、「眞實が世俗と別でないことを如と名づける。世俗が眞實に隨順し〔齟齬しないこと〕を是と稱する。眞實と世俗は別の二つではないから、それ故に如是と稱する」。

眞諦三藏云、「眞不違俗、名之爲如。俗順於眞、稱之爲是、眞俗無二、故稱如是」。(慧苑『續華嚴經略疏判定記』卷二、續藏一、五、一・二九裏上。『澄觀『大方廣佛華嚴經疏』卷四。大正三三・五二九上)

⑨ 隋の長耳三藏 (『ナレーンドラヤシャス、四九〇〜五八九』)

長耳三藏 (耳の長い三藏法師) の解説は、「異なる三つの觀點に基づいて」三つの意味を含む。第一は、佛を觀點として、三世の諸佛の教説に違ひはないから、それ故に如と名づける。「諸佛の」教説は同一だから、それ故に是と稱す

る。第二は、法（存在物）を觀點として、諸の存在物の眞實の姿だから、それ故に如と名づけ、その眞實の姿をそのままあるがままに説くから、それ故に是と稱する。第三は、僧（教團）を觀點として、アーナンダが伝えることは佛の教説と違がないから、それ故に如と名づけ、常に誤りを離れていることを是と稱する。

長耳三藏釋有三義。一者就佛、三世諸佛所説無異、故名爲如、以同説故、稱之爲是。二者約法、諸法實相、故名爲如、如如而説、故稱爲是。三者約僧、阿難所傳不異佛説、故名爲如、永離過非、稱之曰是。（圓測『解深密經疏』）

眞諦もナレンドラヤシャスもインド人であり、彼らの教理學はインドで習得したものであり、漢語の特徴である漢字毎に一字ずつ區別して解説する方法——「如」と「是」の區別——は、インド語本來の *evam*, *thus* の解釋法と全く異質である。*evam* を二つの部分に分けることは言語的に全く不可能である。したがって右掲の如き説は彼らがインドからもたらしたものであり得ない。ありていに言えば、中國で漢字を用いて經典を理解する人々が理解し易いように配慮した方便としての教えに違いあるまい。彼らの主たる業務は譯經だったが、それと同じ程度の比重で、譯經を通じた教理解説の一環として、漢人に理解し易い形に、本來の解釋を適宜リフォームしたのであると無理なく想像できる。

なお以上の「如是」の諸解釋と本稿主題「眞如」の繋がりを見付けるとは兩者に共通する「如」の解釋である。③僧宗・⑥法雲・⑦智秀・⑨長耳三藏の各節に「如」を「不異」ないし「無異」と説明するのは、「眞如」の「如」を「無變易」と説明する玄奘譯『成唯識論』や「無異」「無改異」とする法藏の説に一脈通ずるところがあると認めてよからう。

b 「歡喜」

「歡喜地」という佛教語がある。大乘の菩薩が修めるべき「十地」（修行の十段階）のうち「初地」（第一段階）の別名であ

る。輪廻轉生を経た長い修行の果てにこの状態に突入した菩薩は喜びに溢れるので、こう呼ばれる。「歡喜」の原語は「喜びに満ちた『joyous』」を意味する *pramudita* という單一語だが、漢譯の際に類義語を重ねて二字熟語としたのが「歡喜」である。それ故、譯語としてみたとき「歡」と「喜」に相違はなく、同義語にすぎない。ところが興味深いことにこの語を「歡」と「喜」とに区分して説明した學僧がいた。しかも驚くべきことに彼の者は漢人でなく、中國に到來したインド人の眞諦（パラマールタ Paramārtha、別名はクラナータ Kulānātha 四九九～五六九）が譯したと伝えられる論書の中に現れたのであった。すなわち眞諦譯『攝大乘論釋』（世親釋）がそれであり、卷八に次のようにいう。

自分に對する愛着を捨てることを歡といい、他人に對する愛情を生じることを喜という。

捨自愛名歡、生他愛名喜。（大正三一・二〇六上）

これはまったく漢語に依存した解説であつて、*pramudita* 一語の解釋としては成り立たない（長尾一九八七・五九～六一頁注二二）。にもかかわらず、インドのヴァスバンドウ（天親、Ⅱ世親）の注釋中に現れる説として眞諦は漢譯文獻として廣めた。この一節に込められた思想史的價值については小稿（二〇二・五一～五四）で「梵語の一語を漢字二字で譯し、各々に別な解釋を與える」という小見出しの下に論じたので繰り返さないが、要するに、漢人聽衆が容易に理解できるように配慮した眞諦が、本國では決して行わなかつた解説を、漢語で思考する者たちを教化する目的で敢えて行つた形跡がある。

「歡喜」を自他兩面から解説することはいかなる効果をもたらすか。この點を詳細に解説する一次資料がないため推測を交えて答えざるを得ないが、「歡喜」の關與する範圍を自らだけでも他者だけでもなく、その兩者に擴げ、自分の修行と利他行を兩立させる極めて大乘的な意圖が讀み取れよう。これは「眞如」を解説するのと同源と言つてよからう。

c 「讚歎」「煩惱」

漢譯と稱する文獻の中に漢語特有の思考や表現が込められることは、時として他の文獻にもあてはまる。これまた筆者が同じ論攷で注意喚起を促した事例だが、鳩摩羅什譯として傳わる『大智度論』——『般若經』に對する注釋——に「讚歎」という語を「讚」と「歎」とに區分して解説する箇所（大正二五・二七七上）がある。これをフランス語譯した碩學エチエンヌ・ラモットは、これは漢譯時に補足した注解であるという自らの考えを注記した（Lanotte 1976: 1934 n. 1）。ラモット説を基にすすめた淺見によれば、『大智度論』の同じ箇所には「尊重」を「尊」と「重」とに、「恭敬」を「恭」と「敬」とに區分する解説も見られる。そして鳩摩羅什の譯語「讚歎」の原語は恐らく *manana* の一語であり、「尊重」は *sakṣāna* の譯、「恭敬」は *gaurāna* の譯である。これら三語はサンスクリット語においては漢字のように併置的二要素に分割することはできない。それ故、こうした漢語を基にした解説は原典に存在したのではなく、鳩摩羅什が漢人の弟子たちを意圖して補足した内容と推測可能である（船山二〇二・八四頁注一一二）。

ラモットの注記は何もないが、『大智度論』にはほかにも類似の語義解釋がある。サンスクリット語で *klesa* “affliction” という一語を「煩惱」と二字で譯すのは羅什以前から確立していたが、『大智度論』卷七はそれをこう説明する。

煩惱は、人の心を煩^レわ^セ、惱^マせ^ルから、それ故に煩惱と呼ぶ。

煩惱者、能令心煩、能作惱、故名爲煩惱。（大正二五・一一〇上）

後代、唐の窺基は『成唯識論述記』卷一本に、「煩ハ是レ擾ノ義ナリ、惱ハ是レ亂ノ義ナリ。有情ヲ擾亂スレバ、故ニ煩惱ト名ヅク。（煩是擾義、惱是亂義。擾亂有情、故名爲惱。大正四三・二三三五下）」と解説し、その後、智周もまた、「煩ナル者

ハ擾ナリ。惱ナル者ハ亂ナリ。有情ヲ擾亂シ、生死ノ苦海ヲ出離セシメザレバ、故二煩惱ト名ヅク。(煩者、擾也。惱者、亂也。擾亂有情、不令出離生死苦海、故名煩惱。大正四五・四六二上)と解説する。これらは『大智度論』をそのまま承ける語義解釋ではないが、二字を区分する點では共通性をもつ。『大智度論』という漢譯論書に漢字ベースの思考を見出せるのは興味深い。

d 護法の「世俗」解釋？

以上 a～c 項では、漢語に基づく思考を示しながらインド人がそれを行うか、漢譯經典に現れるという形でインドとの繋がりを明示または暗示する事例を紹介した。眞諦のようなインド人がそれを行うのは奇妙だが、彼が漢譯者であったことや中國で活動したことを考慮すれば、中國人を敢えて意識しての意圖的な發言と解することは充分可能である。

しかしこうした事例を蒐集するうちに、筆者は最近、さらに奇妙な事例に出會った。それは佛教教理學で多用する「二諦——二種の現實」の一つである「世俗諦」(玄奘譯)の語義解釋である(二諦のもう一つは「勝義諦」と呼ばれる)。

世俗諦の原語は *samvrti-satya* という。この複合語の前半 *samvrti* は覆い隠すことを意味したり、世俗的な言説を意味したりする。複合語の後半 *satya* は現實・事實の意である。複合語前半の語の意味に實は問題がある。漢譯の諸例を精査すると、次のようなことが分かる。玄奘以前の舊譯時代、*samvrti* は「世」「俗」「世俗」のいずれかで譯した。⁽²⁴⁾ところが玄奘譯を経た玄奘門下の時代になると、圓測は「世」と「俗」とに分解し、眞實を隠し虚偽を表すことと語義解釋し始める。

世俗という語は、「世」は覆い隠すの意であり、「俗」は粗大な(虚偽の)現れの意である。壺や衣服など世の中の

粗大な現れは眞實の對象を覆い隠すので世俗と呼ぶ。

言世俗者、世是隱覆義、俗是麤顯義。謂瓶衣等世麤顯物、隱覆勝義、故名世俗。(『解深密經疏』卷二。續藏一、三四、四・三三三葉表下)「同内容」圓測『仁王經疏』卷中本(大正三三・四〇二下)

圓測だけでなく窺基も類似の語義解釋をしている。窺基説は『成唯識論述記』卷九末(大正四三・五五五上)にもあるが、より詳細で考え込まれるのは、夙に長尾(一九五四・三三三)が着目した『大乘法苑義林章』卷二の一節である。

〔世俗諦に關する〕護法(ダルマパーラ)の注釋*は言う、「世は覆い隠すことを言い、壞れやすい**の意である。俗は現れることを言い、世俗に隨順して弘まるの意である」。この現實は教理として隱顯諦(眞實を隠し、虚偽の姿を現すという現實)と呼ぶべきである。「一切は」空であるという理法を覆い隠し、存在の姿が現れ出る様は、ちょうどハンカチを折りたたんで兎などの物を作ると、元のハンカチを隠して、ウサギの姿が現れ出るように***、今の〔世俗諦〕もこれと同じである。今、舊來の名稱に従えば世俗諦と言う。サンスクリット語では三佛栗底(サンブリティ *sanvriti*)という。故に〔この〕意味で解釋し、隱顯諦と呼ぶ。……

護法釋*云、「世謂隱覆、可毀壞義**、俗謂顯現、隨世流義」。此諦理應名隱顯諦。隱覆空理、有相顯現、如結手巾爲兔等物、隱本手巾、兔相顯現***、此亦如是。今隨古名、名世俗諦。梵云三佛栗底。故以義釋、名隱顯諦。……(大正四五・二八七下)「略解」窺基『成唯識論述記』卷一本(大正四三・二四三下～二四四上)

*「護法注」が具體的にいかなる文献に基づくか不明。

**「壞れやすい」の原語として想定可能なのは *lujyata iti lokah*「壞れるから『世間』である」であろうか。こ

の表現は『俱舍論』一章八偈後半に對する世親釋（玄奘譯「亦名世間、可毀壞故」。大正二九・二中）に見える。それは「世間 *loka*」に對する注であるから、同じ表現が「護法釋」に用いられることは、「世俗 *samvriti*」という語を、それと實質的に同義の「世間世俗 *loka-samvriti*」の意に護法が解したことを含意するか。

***『抱朴子』内篇、對俗「餘數見人以方諸求水於夕月、陽燧引火於朝日、隱形以淪於無象、易貌以成於異物、結巾投地於兔走、鍼綴丹帶而蛇行、瓜果結實於須臾、龍魚漚嚼於盤、皆如說焉」。

ここで窺基は圓測とほぼ同じ説をとり、それをインドの護法——『成唯識論』の作者——の説とする。さらに窺基は世俗諦の譯として「隱顯諦」という語を示すが、窺基は漢譯者でないし、玄奘譯にも「隱顯諦」なる語は一度も現れない。玄奘は一貫して「世俗諦」を用いる。なお、右の原文中で護法の釋がどこまでかを明示せず、内容的にも分かりにくいのが、暫定的に隨世流義までと解した。その理由は手巾で兔を作る喩えをインドの文獻に見出すことが筆者にはできなかったからである。この喩えは『抱朴子内篇』對俗篇に出ることははっきりしているため、インド傳來の説と切り離す必要がある。ただ問題は、護法の説と言われるものが翻譯文獻中どこにも現れず、窺基の情報源を特定できない。

さらに注目すべき説明がもう一つある。それは義淨『南海寄歸内法傳』（六九一年）の卷四の西方學法の條に見える。

覆俗諦（眞理を）隱蔽する世俗の現實は舊譯で世俗諦というが、この舊譯は意味が不十分である。出家や世俗の事柄が、それと別な眞實の原理原則を覆い隠すことを言う。

覆俗諦者、舊云世俗諦、義不盡也。意道俗事覆他眞理。（大正五四・二二八中）

義淨はインドより歸國途上にあつたため、上掲の圓測説や窺基説を知り得ない環境でこれを書いている。つまり別系統の情報に基づいて *sanviti* に「覆い隠す」の意を認め、玄奘譯を含む從來の譯語「世俗諦」を意味が不十分と否定している。

以上要點のみ紹介した圓測説・窺基説・義淨説に共通するのは何であろうか。 *sanviti* を世俗と譯すことへの批判である。この點はインド佛教思想史と聯繫させると理解することができる。インドでは六世紀頃にチャンドラキールティその他の中觀派注釋家が登場し、 *sanviti* とは隠す手段となるものを指す語であると聲高に主張した。同じ主張は七世紀の唯識學者ダルマキールティの主著にも確認できる。⁽²⁶⁾ したがって玄奘の前後頃のインドで「覆い隠す」の意を込めた理解が普及したのを承けて、中國でも、圓測と窺基は玄奘の口傳を通じて學び、さらに義淨もまた、自ら過ごしたナーランダ寺院の教理學を通じて最新の理解を學んでいたものと考えられる。

圓測説・窺基説・義淨説の間の不一致もある。それは圓測と窺基が「世俗」を「世」と「俗」とに區分して語義解釋することによって「眞實を覆い隠す」という本來の語義と、「虚偽の姿を現し出す」という歸結的語義の兩面を説くのに對して、義淨は「世」と「俗」とに區分せずに専ら「眞實を覆い隠す」という面を説明している。

ここに至つて筆者が感ずる最大の疑問は、中國人を教化對象としなかつたし、漢語に基づく思考とも無縁だったインド人ダルマパーラが果たして本當に「世俗」を「世」と「俗」とに區分する解釋をしたのか、である。この點については恐らく幾通りかの回答を試みる事ができるであろうが、筆者が現時點で注目するのは、インドにおける語義解釋を示すサンスクリット語文獻の中に、世俗を二つの觀點から説明するものがあるという事實である。

具體的に説明しよう。チャンドラキールティやダルマキールティより後の注釋家に、第一節で一度言及したプラジュニヤーカーラマティがいる。彼は十世紀末頃の人物だから、圓測・窺基・義淨の三人より遙かに後代の人物である。注目すべきは年代でなく、彼の『菩薩行に入る』への注釋『*Bodhicaryāvataraṇapāṇjikā* (九章二偈) に含まれる次の解説である。

(一) 自らの本性を覆うことにより、そして (二) 覆われた〔偽の姿を〕表すことにより、あるがままの〔真相〕に關する完全な認識を覆う〔即ち〕隠すものだからサンヴリテイである。同義語は「無知」「愚痴」「顛倒」である。

samvriyate avriyate yathābhūtaparjñānam (1) svabhāvavaranād (2) avṛtāprakāśanāc ca anayeti samvritih. avidyā moho vibhāvāsa iti paryāyāḥ. (P. L. Vaidya (ed.), *Boḍhicaryavāḍāra of Saṅhiteva with the Commentary Parjñā of Prajñākaramati, Darbhanga: The Mithilā Institute of Post-graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1988, 177, 1-2*)⁽²⁾

ここでプラジュニヤーカーマテイは世俗諦を二重に語義解釋する。第一は「覆い隠す」という點からの解説であり、第二は「虚偽の姿を現し出す」という點からの解説である。これは圓測説・窺基説と正に軌を一にする。ただし、プラジュニヤーカーマテイと圓測・窺基の相違は、圓測・窺基の活躍した七世紀には十世紀末のプラジュニヤーカーマテイはまだいなかった點と、窺基が二種の語義を「世」と「俗」とに配分して説明するのに對し、プラジュニヤーカーマテイは二種の語義を *samvriti* という一語の解説として述べる點が異なる。彼は「世」と「俗」の區分に當たる説明を何もしていない。プラジュニヤーカーマテイの解説と圓測説・窺基説の共通性は偶然であろうか。窺基がそれをダルマパーラがインドで行った解説に基づくと記す以上、少なくとも彼はそのように「恐らくは師の玄奘から」學んだのであろう。ダルマパーラ説がどこに書いてあったものか今となつては知る由もないが、もし次のような状況を假定してみたらどうか――、

プラジュニヤーカーマテイの注釋は圓測や窺基より遙か後代だが、後代の新説でなく、數世紀前から類似の説があつたが現存文献に確かめられないだけの可能性は小さくない。恐らくプラジュニヤーカーマティと共通する説明を數世紀前に既にダルマパーラが世俗という語を「覆い隠す」と「虚偽の姿を現し出す」の二點から説明していた。恐らくそれは漢語の「世」と「俗」とに對應するものではなく、サンスクリット語注釋文献に頻用される解釋を複數示す

書き方だったのだろう。それを學んだ窺基が漢語でしばしば用いる二字分解という漢語特有の手法に置き換え、あたかもダルマパーラが漢語を知っていたかのように注釋内容を翻案したのであると、と。

現時点では推測の域を出ず、論證手段を見出せないが、この可能性を残しておくことは魅力的である。大方の批正を乞う。

e 「信樂意」「潤滑」「方便」

ほかにも漢譯として現代に傳わる注釋の中に似たような例がある。全てを網羅する準備がないので既に指摘のあるものを主として幾つか例示してみると、b項で觸れた眞諦譯『攝大乘論釋』には類例がほかにもある。卷九に「信樂意」という語を原語 *adhyāsava* (優れた考え・心的傾向) の譯として用い、「信」と「樂」とを區別する箇所がある。

六波羅蜜の正しい教えに對して心が確定し疑いがないことから信しんと名付ける。信を起こした對象のままに従つて修行しようとするから樂らく (yao. ねがい、欲求) と名付ける。

於六度正教中、心決無疑、故名爲信。如所信法、求欲修行、故名爲樂。(大正三一・二二三中)

眞諦の別の漢譯である『佛性論』卷二には、サンスクリット語 *snigdha* (潤いある、優しい・好ましい) の譯である「潤滑」を「潤」と「滑」とに區分して説明する箇所がある(大正三一・七九七上)。以上本項に示した二例は小稿(二〇二二・五二～五三)で既に言及したものである。ともかくこうした複数の事例が漢譯文獻中に存在するということは、それらが漢譯とは言つても百パーセント純然たる原典逐語譯の漢譯ではなく、漢人への教育効果を意識して挿入した注釋が要所要所に含まれていることを示すと考えるべきであろう。インド人の思考やインド語では全くナンセンスな語句分解をしてま

で説明することをインド人が行ったということは、彼らの親切か奉仕か利他行かをここで斷ずることはできないが、ともかく漢人たちの側がそれを受け入れ、期待し、喜び、そしてそれを常に欲求していたことの證かもしれない。

本項の最後にもう一つの例として、恐らく佛教徒なら誰もが知っている「方便」の語義解釋にも論及しておこう。「方便」はサンスクリット語 *upāya* の譯であり、「(他者を救済するための) 手立て・手段」を意味する。これに關して、インド人による解説ではなく、漢人の漢人のための注解だが、智顛『妙法蓮華經文句』釋方便品は、「〔方便〕の〔方〕は方法のことであり、〔便〕は優れた働きのことである(方者法也、便者用也。大正三四・三六上)」という解釋と、「〔方〕は眞祕の意であり、〔便〕は絶妙なことである(又方者祕也、便者妙也。大正三四・三六中)」という解釋の二つを示す。また、唐の澄觀は『大方廣佛華嚴經疏』卷八の中で、「方とは方法であり、便とは便宜(的手段)である」(方、謂方法、便、謂便宜。大正三五・五六〇下)と説明する。なお、智顛說に注釋を加えた唐の湛然(七一〜八二)は『法華文句記』において「方ハ法ナリ」という説明は、後漢の許慎『說文解字』に「法、術也」とあり、『爾雅』に「則也」とあるのとも内容的に齟齬なく適合する旨を述べている(大正三四・二〇九下)。この短い言葉の中に我々は佛典に對する漢語の字義解釋を佛典特有と見るのではなく、中國傳統の學術の中に矛盾なく位置づけようとする狙いを感じる。

「方便」の意味など誰でも知っていると思ふ立場からすれば、自明のことをそこまで詳しく説明しなくても…と云いたくなる程である。蓋しここには、ありとあらゆる手を盡くして衆生を救い出そうという佛の方便の多様性を、できる限り遺漏なく説明しておきたいという意識がはたらいっているのだろう。

五 「眞如」によつて統合される諸概念

a 「如來」

「如來」はサンスクリット語 *tathagata* の譯語であり、これまでの研究蓄積も少なくない。ただし「如來」という漢語と「眞如」という漢語の繋がりに關して漢語資料を精査した研究はほとんどないのでこれを検討する。

インド佛教における如來の語義については赤沼（一九二三）・水野（一九五七）等の古典的研究がある。これらによれば、如來の原語 *tathagata* は佛教成立以前からインド古典文獻に用いられ、衆生／有情（サットヴァ *satva* 命ある生きもの *et. sathan* 勇者、鬪士）の意に用いる場合と、佛教内で理想的な修行者・修行完成者を指す場合とがある（水野一九五七）。後者の理想的修行者を指す佛教的用法は初期佛典やパーリ語經典にも見られ、時代が下つて大乘佛教の興起時代に入ると、より込み入つた解釋を生んだ。*tathagata* には、「如來」(*tatha+gata* “Thus Come One”) という後に定着する譯語のほか、比較的早期の複數文獻中に「如去」(*tatha+gata* “Thus Gone One”) とつう漢譯も現れることは比較的よく知られている（赤沼一九二三・三二〇）。「如來」「如去」の「如」はいずれも *tatha*（そのような）の意であることが確かだが、語義解釋を行う際には、*ttha* とは悟つた様を指し示し、端的には *tatha* とは *tathata* 「眞如」を指すとする文獻が編まれるようになった。文獻資料を涉獵するとインド語文獻中の *tathagata* には四種の意味、五種の意味、八種の意味、九種の意味があるとするパーリ語文獻や、六種の意味を列擧する北傳アビダルマ文獻がある（赤沼同・三二八―三二二）。

こうした流れの中、インド大乘佛教は様々な局面で *tathagata* としての佛を重視すると同時に、そのように去つたお方（如去）という解釋とそのように來たお方（如來）の二解釋をいわば止揚する大乘佛典も生み出した。その端的な例は『金剛般若波羅蜜經』の次の二箇所である。

それはなぜかという点、スプーティよ、如來と言われるものはどこへも去らないし、どこからも來ないからである。それだからこそ、《如來であり、尊敬さるべき人であり、正しく目ざめた人である》と言われるのだ。(以上は梵語原典からの和譯。中村・紀野二〇〇一・一二九)

tat kasya hetoh. tathagata iti Subhūte ucyate na kvacid gato na kvatscid agatah. tenocyate tathagato 'rhan samyaksambuddha iti.

對應する鳩摩羅什譯『金剛般若經』「何以故。如來者、無所從來、亦無所去、故名如來」(大正八・七五二中)。

それはなぜかという点、スプーティよ、《如來》というのは、これは、眞如の異名なのだ。(中村・紀野二〇〇一・一〇三)

對應する鳩摩羅什譯『金剛般若經』「如來者、即諸法如義」(大正八・七五二上)。

このうち先の引用は「如去」でも「如來」でもなく、本當は非如去非如來であるとの空思想に基づく。後の引用は「如來」の「如」とは「眞如」であるということを示している。そのサンスクリット語原文は *tathagata* in *Subhūte bhūta-tathāyā etad adbhutanam* / である。ただ、この「眞如」(鳩摩羅什譯「諸法如」)に對應する原語は、嚴密には *tathata* ではなく、それをさらに限定的に説明した *bhūtatathata* である。この點は羅什以後の漢譯を参照するとより明確になる。すなわち北魏の菩提流支譯『金剛般若波羅蜜經』は「須菩提、言如來者、即實眞如」(大正八・七五五中)と譯し、唐の義淨譯『能斷金剛般若波羅蜜多經』は「妙生、言如來者、即是實性眞如之異名也」(大正八・七七四中)と譯している。

如來と眞如を結びつける解釋は大乘經典に頻出する。漢譯におけるその概略をたどれば、早期の譯例は、無羅叉譯『放

光般若經』卷十六の「如 (*tathata*)」について説いた後、「菩薩は「如」を學んで一切智者に到達し、その「一切智者性」から来るから、それ故に如來と名づける (菩薩學是如、逮薩云若、從是中來、是故名曰如來。大正八・一一五中) がある。

さらに、そのような (*tathā*) という状態を示す語は、廣義の悟りないし悟りの性質を指すものと解された。そのため、時には眞如だとは特定せず、眞如と同様の機能を有する別の概念を用いて説明する文獻も現れた。たとえば鳩摩羅什譯の場合、彼は『大智度論』卷二四で「如實道來故、名爲如來」(大正二五・三三六上)と、「如實の道(さとり)より来るから如來である」という語義解釋を示している。この「如實道」は内容的に「眞如」と重なるがひとまず表記上は別の語である。その後百餘年後、東魏の毘目智仙の譯した天親造『轉法輪經憂波提舍』(五四一年譯)を參照すると、「如實ニシテ來レバ、故ニ如來ト名ヅク」という教説を承けて、では如とは何かと問い、如とは涅槃であると答える一節がある。結論は次の通りである。「涅槃を如と名づける。理解することを來と名づける。涅槃を正しく覺つたから、それ故に如來と名づける。(涅槃名如、知解名來。正覺涅槃、故名如來。大正二六・三五七中)」。要するに、「如來」の「如」とは涅槃のことであり、涅槃からこの俗世に戻ってきたから如來と呼稱するのだ、という解釋法があつたことが分かる。因みに「如」とは涅槃を指すという解説は早期佛教パーリ語文獻に早くも確認できる(赤沼一九二九・五二四)。

以上は漢譯の語例とは言つても、インド文獻の逐語譯であり、特段の中國的性格は認められない。それに對し、同じくインド文獻の逐語譯である幾つかの文獻中に、「如來」を「如」より來つた者と解し、その「如」を眞如かその同義語で説明する漢譯や漢語注釋が現れた。その典型的事例を年代順に四つほど擧げて例示しておこう。

後秦・鳩摩羅什譯『大智度論』卷三九

如實(あるがまま)の道から來たから、如來と名づける。

如、實、道、來、故、名爲如來。(大正二五・三三六上)

北涼・曇無讖譯『菩薩地持經』卷十

〔そのお方が〕言葉で説く内容が如(＝眞如)を外れないから、それ故に「タターガタ」と呼ぶ。言語所説不乖於如、是故名多陀阿伽駄。(大正三〇・九五六中)

隋・淨影寺慧遠

如、實、の、道、を、通、つ、て、到、來、し、正、し、い、覺、り、を、完、成、し、た、か、ら、それ故に「如來」と言う。

乘、如、實、道、來、成、正、覺、故、曰、如、來。(『大般涅槃經義記』卷一上。大正三七・六一八下)

隋・智顛

眞、如、の、あ、る、が、ま、ま、の、姿、か、ら、來、て、佛、道(覺り)を完成できたから、それ故に如來と呼ぶ。つまり眞實(を認識する)智慧を完成したことを説明しているのである。

從、眞、如、實、相、中、來、而、得、成、佛、道、故、名、如、來、即、釋、成、實、智、也。(『妙法蓮華經文句』卷三下。大正三四・四一下)

これらは「如來」と「眞如」とを結びつけ、「(衆生を救済するという目的の爲に、一人覺りに安住せず)、眞如から(この衆生世界に)戻って来た者」のことを「如來」と稱するという方向を強調する語義解釋である。

「如來」の更なる中國的展開は、『大乘起信論』の成立後、その影響を受けた文献に顯著に見られる。残念ながら、その

最初の人物が誰か特定するに至っていないが、『大乘起信論』の説く「本覺」と「始覺」という用語が如來の新たな語義解釋と深くかかわっている。「本覺」は衆生に本來から備わっている覺りを指し、「始覺」は最初覺っていなかった迷える衆生が佛の教説を聞くことを契機として得る覺りを指す、『大乘起信論』の要語である。この二種を區別して用い、本覺と始覺いずれの意味でも覺つた者が「如來」を呼ぶという語義の擴大が法藏の『大乘起信論義記』卷上に見られる。

さらにまた、生滅門（現象的な諸存在の生成消滅を説く門戸）においては、「第一解釋として」本覺を如と呼び、始覺を來と呼ぶ。本覺と始覺は同じであり不二であるから、「正覺者を」如來と名づける。かくして『轉法輪論』に「眞諦を如と呼び、正覺を來と呼ぶ。眞諦を正覺するから、如來と名づける」と言われる。「第二解釋としては」ここで直接體得される眞實の理法を「如」と呼び、直接的に體得する主體である無分別智を「來」と呼ぶ。衆生たちは、まだ無分別智が備わっていない時點では「如來」ではなく、「如無來」である（『有如無來。如はあるが來はない』）。この「無分別智」の心に依據して如來が成就するのだから、この「無分別智」の心こそが如來の根本の意味である。

又生滅門中、本覺名如、始覺名來、始本不二、名曰如來。故『轉法輪論』云、「眞諦名如。正覺名來。正覺眞諦、故名爲如來」。此卽所證眞理名如、能證無分別智名來。諸衆生未有無分別智時、是如無來也。今以如來依此心成故、名此心爲如來根本之義。（大正四四・二四九上）

ここに引用される『轉法輪論』は天親造、毘目智仙譯『轉法輪經憂波提舍』（五四一年譯）かと推測するが、適合する文を見出せない。論述の中心の一つは「本覺名如、始覺名來」という「如來」の第一解釋であろう。本覺には時間の経過による變化はないから「如」と似た性質があり、始覺にはある時に悟りを得るという動きがあるから「來」という動きを示す

動詞に適う要素はある。しかし、そうだとしても、これでは、本覺と始覺は同一不二だから「如」であり「來」であると言われても納得できぬ奇妙さである。第二解釋においては「如」と「來」を認識対象と認識作用に配分するが、なぜその認識が「來」であって「去」ではないかが筆者には理解できず、やはり狐につままれたような感じがする。このように奇妙さをぬぐいきれない語義解釋ではあるが、インド佛教に存在しなかった新たな解釋の局面を示すのは疑いない。

因みに、「本覺名如、始覺名來」は八世紀の曇曠撰『大乘起信論略述』卷上に「本覺名如、始覺名來、始本不異、名曰如來」(天正八五・一〇九一上)とあり、同撰『大乘起信論廣釋』卷五(天正八五・一一七〇下)にも同文を確認できる。また宗密『大方廣圓覺修多羅了義經略疏註』卷上之一にも「如來」という見出し語の下に「本覺名如、始覺名來、始本不二、名曰如來。是則衆生有本無始、是如不來」(天正三九・五二九中)と類似する説明を確かめられ、さらに時代を下れば株宏補注『修設瑜伽集要施食壇儀』にも「覺有始本之異。本覺爲如、始覺爲來、始本不二、名爲如來」(續藏一、二、九、五、四三三表上)という解説があるから、法藏の解釋は、當時と直後の教理學に一定の影響を與えたのであろう。

b 「如來藏」「佛性」「自性清淨心」

「眞如」が如來の「如」を指すという解釋を一步進めれば、「如來」と關連する「眞如」は「如來藏」とその同義語「佛性」「自性清淨心」とも繋がることとが容易に知られる。事實、眞諦譯『佛性論』には「如來」と「如來藏」を繋げる論述があり(大正三一・七九五下〜七九六上)、「佛性とは人無我・法無我の二種の空により示される眞如にほかならぬ(佛性者、即是人法二空所顯眞如)」と言われる(七八七中)。さらに、如來藏思想においては「自性清淨心」という概念も肝要である。原語は *prakṛtā citāprabhāsvarāḥ* (本然として清らかな心) であり、漢譯佛典では求那跋陀羅譯『勝鬘經』に繰り返し登場する。清らかな心とは人に本來備わる「佛性」(佛となる潜在力)を指し、「如來」「眞如」とも繋がる。

c 「法性」「法界」「法身」

法界（眞實在の領域）とは迷いを離れた事物のあるがままの姿、凡夫の「分別」（事物のあるがままと逆の姿を思い計らう心）と無縁の純粹世界を指す佛教語だが、この術語も「眞如」と不可分である。『大乘起信論』が「門」（人を教えに導く入り口）として立てる「心眞如門」と「心生滅門」の二門のうち、前者を「心眞如ナル者ハ、即チ是レ一法界ナリ、大イナル總相ニシテ法門ノ體ナリ」と説くのは有名である。

ほかにも關連する注釋文を擧げるに暇無いが、煩を避けて要點のみ押さえておこう。

要するにこうである。インドの原語では分解できないはずの語を「如如」や「眞如」と譯し、二字のそれぞれを區別して注解すると、「眞」と「如」にそれぞれ別の意味を付與できる。しかし分析の目標はそこではない。ひとたび區別した「眞」と「如」が「眞如」の一語を構成するとき、「眞」と「如」は相互補完的役割を果たす。區別したものを一つに再統合することによって、以前には不明確だった當該語彙を多角的重層的に理解させ、語彙の扱う領域に廣がりをもたらすのである。これによって、語の内包すなわち意味が擴がる。ここから以前には直接結びつくとは考えていなかった複數の重要概念が重なりあい、相互に繋がりを呈し始める。その結果、「眞如」「如來」「如來藏」「佛性」「自性清淨心」「法性」「法界」といった、もともと別の含みと文脈で使われていた主要語が相互に繋がり、一部意味を共有し、全體として悟りの世界を様々な角度から描寫することに寄與し始める。

このような意味において、陳の南嶽慧思の撰として傳わる偽書『大乘止觀法門』は、慧思の思想とは無縁としても、「眞如」を鍵として佛教の説く實在世界や正覺の領域を統合的に説明するのに役立つ。『大乘止觀法門』は言う。

この心は自性清淨心（本來的に清らかな心）にほかならず、さらに眞如と呼び、佛性とも呼び、さらに法身とも呼び、如來藏とも名づけ、法界と言ひ、法性とも言ふ。このような名は無限に存在する。

此心即是自性清淨心、又名眞如、亦名佛性、復名法身、又稱如來藏、亦號法界、復名法性。如是等名無量無邊。（大正四六・六四二上）。

一見すると佛教語の單なる羅列にすぎぬように見えるが、このような本來異なる術語の等値化を引き起こす契機・動機こそ、「眞如」を「眞であり如であるもの」と複眼的に捉える中國特有の思考様式なのである。

結

本稿で中心的に扱ったのは「眞如」の語義解釋であった。それを「歡喜」「讚歎」「煩惱」「世俗」「潤滑」「方便」その他の類例と共に検討した。それらに共通する性格は、同義語二字を重ねる熟語を一字ごとに區別して説明した後に再統合することによって、最初の素朴な意味よりも適用範圍が廣大することで熟語の意味的深まりを示す手法であった。

更にその結果として、本來は語の發生も意味も別であった「眞如」「如來」「如來藏」「佛性」「法性」「法界」などの諸概念が一字ごとの文字レベルで繋がりを呈し始め、最終的に相互に重なり合う、世界の唯一の原理原則を表す同義語として統合することを示した。

このような同義熟語の分析と再統合によって意味に廣がりや深みをもたせる手法は漢字文化に特徴的な性格のものである。ところが中國佛教注釋家たちは、この手法をインドから到來した外國人學僧の口からも發言させる形をとることで、

佛教の故郷インドの教理學に説明根據をもたせようとしたのだろうと推測できる（第五節末の論述をも参照されたい）。

改めて言うまでもなく、こうした漢語ベースの語義解釋は、佛教傳來以前から行われていた中國の學術や注釋學に根ざす面を看過してはならない。辭書にも記載される一般的例を擧げるなら、『周禮』天官、疾醫に「掌養萬民之疾病——萬民ノ疾病ヲ掌養ス」と言う「疾病」という語について、唐初の賈公彥の疏は「疾輕、病重——疾ハ輕く、病ハ重シ」と區別して「疾病」は疾患の輕度も重度も含む語と解釋し、熟語の意味を擴げた。これと同じ語義解釋は、佛典においても見られる。たとえば隋の吉藏が『勝鬘寶窟』——求那跋陀羅譯『勝鬘經』に對する注釋——において十受章の經文「若見孤獨、幽繫、疾病、種種厄難、困苦衆生、終不暫捨、必欲安隱」（大正二・二一七下）すなわち「若シ孤獨、幽繫、疾病、種々厄難、困苦ノ衆生を見バ、終ニ暫シモ捨テズ、必ズ安隱ナラシメント欲ス」という一節に出る「孤獨」「疾病」「困苦」の語を次のように説明するのは、直前に言及した賈公彥の手法と同じと言つてよいだろう。

父がない「子」を孤、といい、介護する「子」のいない老人を獨、という。……軽い患いを疾、といい、重度のものを病、と稱する。……しばしば窮乏することを困、と稱し、逼迫する煩惱を苦、と名づける。

無父曰孤、老人無侍曰獨。……患之輕者曰疾、重者稱病。……數窮稱困、逼惱名苦。（吉藏『勝鬘寶窟』卷上之末。大正

三七・一三上〜中）

吉藏がこう注釋する意圖は容易に理解できる。佛教の利他行（他者救濟）を徹底して行うために救濟對象を可能な限り擴大して同義語に程度の差を與え、熟語の意味を廣げているのである。「疾病」のみならず、「孤獨」も儒學の經典に現れ、注釋家によつて解説されている。『禮記』王制に「少而無父者謂之孤、老而無子者謂之獨」と出る語であり、『孟子』梁惠

王章篇下に「老而無子曰獨、幼而無父曰孤」とある。

「眞如」の語義解釋の基盤として『大乘起信論』と『成唯識論』の二書、とくに後者に着目したのは意義深い。漢語特有の語義解釋と漢語に基づく思考の基盤が、中國傳統の解釋學・注釋學を淵源とする一方で、その根拠をインドの典籍に求めようとしたことが窺える。「眞如」の語義解釋はインドと中國の學術雙方が關與する希有の地點に生まれたのだ。

このうち中國的學術の側面は、古い文字を正しく理解するという意味の訓詁の原義（福滿一九九八）とは違っている。しかし廣い意味で繋がるのは間違いないであろう。「眞如」その他の語義注釋においては、「眞」や「如」等の漢字一字の意味を別な漢字で解説する手法が採られたが、そこには訓詁學でしばしば見られる音訓——漢字音の同音性や近似性に基づく言い換えや解説——は關係せず、第三節で詳しく取り上げたように、専ら「眞||眞實」とする『成唯識論』説、「眞||不壞」「眞||不變」とする法藏説、「眞||體非偽妄」とする宗密第二説などが生まれた。「如」についても「如||如常」とする『成唯識論』説、「如||無異」「如||順緣」とする法藏説、「如||性無改異」とする宗密第二説などがあつた。これらを通覽すると「眞如」の語義解釋にいつも必ずではないがしばしば見られるのは、ある概念Xを説明するのにその對義語Yを引き合いに出し、それを否定することによって元の漢字の意味を説明する二重否定法である。これを單純化するれば「X||非Y」または「X||不Y」または「X||無Y」という形式である。こう形式化すると餘りにも味氣なく、思想の片鱗すら感じられぬ印象となるが、案外そうではない。元概念をその對概念の否定によつて解説することはインドの注釋學では半ば常套手段である。たとえば「眞如」の原語 *tathatā* は、インド語文獻では *tathatā* と *a-viāhata* (*tathatā* の對義語 *viāhata* 「そうでない性」に否定辭 *a* を付した語) は同義として用いられる。

一方、「眞如」の語義解釋に通じるインドの學術とは、正統のパーニニ文法に基づく文法學ではなく、ある種その對極とも言うべき土着的・民衆的にして通俗的な語源解釋 *folk etymology* である。この現代的表記に相當するサンスクリット

語は複数ある。すなわち語源論・語源解釋を意味する同義語ニルクティ *nirukti*、ニルクタ *nirukta*、ニルヴァチャナ *nirvacana* のいずれかで表現される⁽²⁸⁾。これはいわゆる學術としてのパーニニ文法學や文法學者からは「通俗的」で荒唐無稽な素人の戯言のように低級に扱われた。しかしながら實際のインドの注釋文獻においては、佛教・非佛教を問わず、數百年あるいはそれ以上の長きにわたり連綿と受け繼がれ發展した語義解釋法であった。この傳統はパーニニとの年代的先後關係が問題視されたまま今に至るヤースカ Yasuka 作『ニルクタ Nirukta』に基づくとするのが通例である⁽²⁹⁾。

通俗語源解釋の卑近な例を挙げよう。パラミター *paramita* (漢字音譯「波羅蜜／波羅蜜多」) を「到彼岸」すなわち「(迷いの對極にある、悟りという) 向こう岸に至った」と譯すのは、通俗的語源解釋による解釋である。正規文法に基づく場合は、*parama* (この上なき、最高の) という語形の女性形 *parāmi* に接尾辭 *-ta* を付した形であると文法に則って解し、「完成 perfection」と譯す (三枝一九八一・一四一～一四六)。一方、通俗語源解釋では *param+ita* と全く別の形に分解し、「向こう (の岸) に至り了った (動詞: 「行く」の完了分詞)」という現代語譯と「到彼岸」という漢譯をあてる。この分析法は正規文法では誤りと見なされる。しかし學術を重んじて漢譯した玄奘ですら「到彼岸」という譯を『大般若經』その他で繰り返し使用しているほど、救濟論的意義と繋がる、直感的に分かり易い解釋である。

こうした「誤った」解釋は、佛教興起以前からインド學術の一翼を擔い、長期にわたり繼承され、様々な注釋文獻で活用された。近年、インド思想史とインド大乘佛教史においては、通俗語源解釋の價値をこれまで以上に肯定的に再評價しようとする動きが現れ始めている (梶山一九八七、Bronkhorst 1981, 1984, 2001, 2017, Kahrs 1998, 眞野二〇〇一、Apple 2009)。xviiにまた、佛典のチベット語譯を作成する際にも、インド學僧から學んだ通俗語源解釋を活用することで分かり易く、かつ教理學的傳統とも合致するチベット語譯を作成する場合もあったことが知られ、意義を以前より重視する傾向にある。

通俗的語源解釋は極めて魅力的で腑に落ちる性質である反面、胡散臭く、スリリングな「危ない」解釋として、學術的

に無價値な素人の解釋となつてしまうこともある。また、通俗的語源解釋は「普通」による語義解釋を用いることも多く、それは佛典の注釋書にも頻繁に現れる。³⁰⁾それがダジャレや語呂合わせと變わらない、通俗ならぬ低俗に墮すこともある。しかしながら宗教における聖典の解釋活動を通史的にとらえるとき、新たな時代の新たな解釋が誤解や不自然な解釋を切つ掛けとして生まれることもある。正しい解釋と行き過ぎた解釋はまさに紙一重である。

古典に基づく思想史は、古典の解釋史である。中國佛教思想史もまた然り。古い漢譯佛典や祖師の論書に注釋を付しながら、同時に自らの解釋をも示すことを繰り返した歴史であった。中國中世より更に後代、日本においても親鸞(二一七三～二二六二)は唐の善導の解釋を「轉釋」という方法で解し、意味の讀み換えを行った。その場合、親鸞の「轉釋」による解釋は、字訓釋・字象釋とならぶ解釋法であった(前田一九〇〇・七七～八五、梶山一九九七・三四五～五五)。このような様々な意味で、漢字佛教文獻における通俗的語源解釋の潜在力と創造力を決して過小評價してはならない。

最後に、本論考から將來的に導き出される可能性ある方向性として、中國佛教思想史に際立った一つの傾向に觸れたい。複雑な格變化などの文法規則によつて事象を區別し細分化して分析的に述べるに長じたサンスクリット語に基づく思考と異なり、格變化もなく、單數・複數の區別も能動・受動の區別も殊更明確にしない漢語による思考法は、來歴を事にする諸の術語を統合し、簡素化する傾向を顯著に生み出した。「眞如」の場合も、「眞」と「如」とに區別することは解釋の最終目的ではなかった。もともと「眞如」という奇妙な一語にいかなる意味を付與すべきかを理詰めで示す過程で「眞」と「如」とに區別して分析したにすぎない。目標はそこではなく、分析し區別した二語を再び元のように統合することによつて元の「眞如」の意味を深め、よりよく解釋し、多様な事象を統括し、いわば「一元化」を導く原理原則として示すこと、それが語義解釋の目的であった。「眞如」と「如來」は「如」の解釋を通じてより強く結び付き、「如來」と「如來藏」と、そして後者の同義語「佛性」「自性清淨心」とが繋がり、元來別の文脈と意味で用いられた「法性」「法界」、や、

「如來」の本質である「法身」とが重層的に結合することにより、異なる術語概念の統合と整理がなされた。

中國佛教思想においてしばしば存在の眞のあり方を示す言葉として、地論宗に始まり唐代華嚴學で開花した「一切即一切」が廣く知られる。しかしそれだけではない。「無」も「道」も根源的あり方を示す語として諸文献に現れる。インドに端を發する「空」も然りである。このほか、中國思想において本質と現象、原理原則と森羅萬象を對比的に論ずる用語としては、「一」と「多」、「一」と「萬」、「一氣」と「萬物」などの語も重要である（福永一九九〇）。この意味において、本稿に取り上げた「眞如」の語義解釋および「眞如」と「一切諸法」の関係性は、現象の森羅萬象を、その多様性を認めつつ一元化しようとする、中國佛教に特有な普遍と個物の思想史として更に研究を推し進め、將來、できれば現在の研究狀況より更に斬新な視座を提供できるよう意識すべきであろう。唐代に中國で作られ、鳩摩羅什の高弟の僧肇撰と偽わつて普及した『寶藏論』は中國的色彩が濃厚な書として知られるが、その末尾で、萬物を貫く原理原則である「眞一——眞實にして一なるもの」とは何かを、他の同義語を挙げながら、こゝ論ずる。

しかるにそれは「眞一」でありながら様々な名をもつ、様々な名をもちながら、一義に歸着する。「眞一」は「法性」とも、法身とも、眞如とも、實際とも、虚空とも、佛性とも、涅槃とも、法界とも呼ばれ、果ては、本際とも如來藏とも呼ばれる。しかし「このような」限らない數の名があるが、全て皆な「眞一」の別名であり、すべて一義を生ずる。……一義があらゆるものに収まり、その働きをはじめると限りなく、それらを（本書の題名『寶藏論』の）「寶藏」と總稱する。したがつて對象の森羅萬象の源を明らかにし、根本の認識の由來を論じ、太清の氣に果てしなく廣がり、妙理と密やかにびたりと符合する。それを完全に體得する者は「眞一」と合一し、それをはつきり知る者は奥深き道を密やかに悟る。それ故に法界のありのままの姿を明かし、大道の要を露わにするのだ。

然彼眞一而有種種名字、雖有種種名字、終同一義、或名法性、法身、眞如、實際、虛空、佛性、涅槃、法界乃至本際、如來藏。而有無量名字皆是眞一異名、同生一義。……一義該收、出用無窮、總名寶藏。是以闡森羅之義府、論識物之根由。虛洞太清。陰符妙理。圓之者體合眞一、了之者密悟玄通。故明法界之如如、顯大道之要者也。(大正四五・一五〇上)

右の一節を紹介しつつ、將來の中國佛教思想史研究に聊かの期待と希望を込めて結びとする。

先行研究

赤沼 (一九二三) 赤沼智善「如來の名義に就いて」、同『原始佛教之研究』、破塵閣書房、一九三九、三〇七〜三二二頁〔原載『佛教研究』四一、一九二三〕。

赤沼 (一九二九) 同「起信論の眞如に就いて」、同『佛教教理之研究』、破塵閣書房、一九三九、五一七〜五四〇頁〔起信論の眞如に就て〕、原載『大谷學報』十一、一九二九〕。

赤沼 (一九八一) 同『佛教經典史論』、法藏館、一九八一、復刻版。

畝部 (一九七〇) 畝部俊英「竺佛念の研究」、『名古屋大學文學部研究論集』五一、一九七〇、三〜三八頁。

榎本 (一九八八) 榎本文雄「初期佛教思想の生成——北傳阿含の成立」、『岩波講座 東洋思想 第8卷』、岩波書店、一九八八、九九〜一二六頁。

鍵主 (一九六八) 鍵主良敬『華嚴教學序説——眞如と眞理の研究』、文榮堂、一九六八。なお同氏は本書とは別に「本無および如・眞如の譯出について」〔『大谷學報』四七―四、一九六八、三四〜五七頁〕は内容

的に本書に含まれるので引用しない」。

- 梶山 (二九八七) 梶山雄一「佛教思想史における親鸞」、同『大乘佛典、中國・日本篇22親鸞』、中央公論社、一九八七、三〇五～四三〇頁〔再録『梶山雄一著作集第六卷、浄土の思想』、春秋社、二〇一三〕。
- 柏木 (二九八二) 柏木弘雄『大乘起信論の研究』、春秋社、一九八一。
- 三枝 (二九八一) 三枝充恵「概説——ボサツ、ハラミツ」、平川彰・梶山雄一・高崎直道(編)『講座・大乘佛教』——大乘佛教とは何か、春秋社、一九八一、八九～一二二頁。
- 櫻井 (二〇一七) 櫻井唯「初唐の異國僧——長耳三藏とその思想」、『早稲田大學文學研究科紀要』六二、二〇一七、八九八～八八五頁。
- 高崎 (二九九〇) 高崎直道『大乘起信論』の眞如、『高崎直道著作集第八卷、大乘起信論・楞伽經』、春秋社、二〇〇九、二五五～二八〇頁〔原載『佛教學』二九、一九九〇〕。
- 高崎 (二〇〇五) 同「佛性論」、高崎直道・柏木弘雄『國譯大藏經、論集部2、佛性論・大乘起信論(舊・新二譯)』、大藏出版、二〇〇五、九～三三三頁。
- 長尾 (二九五四) 長尾雅人「佛教に於ける「世俗」(samvṛti) という語の一解釋」、同『中觀と唯識』、岩波書店、一九七八、三〇五～三二二頁〔Nagao M. Gadjin, "An Interpretation of the Term "Samvṛti" (Convention) in Buddhism," *Silver Jubilee Volume of the Zinbun-Kagaku-Kenkyusyo Kyoto University*, Kyoto, 1954, pp. 550-561を『中觀と唯識』収録するに際し和譯(桂紹隆譯)〕。
- 長尾 (二九八七) 同『攝大乘論——和譯と注解(下)』、講談社、一九八七。
- 中村・紀野 (二〇〇一) 中村元・紀野一義『般若心經・金剛般若經』、ワイド版岩波文庫、岩波書店、二〇〇一。

- 平川 (二九七三) 平川彰『大乘起信論』、佛典講座22、大藏出版、一九七三。
- 福永 (二九九〇) 「一と多」、『岩波講座・東洋思想 第一四卷 中國宗教思想2』、岩波書店、一四一～一五三頁。
- 福滿 (二九九八) 福滿正博「訓詁學研究(四)」、『明治大學教養論集』三〇九、一九九八、六九～一〇〇頁。
- 船山 (二〇〇七) 船山徹「如是我聞」か「如是我聞一時」か——六朝隋唐の「如是我聞」解釋史への新視角」、『法鼓佛學學報』一、二〇〇七、二四一～二七五頁。
- 船山 (二〇一二) 同「眞諦の活動と著作の基本的特徴」、同(編著)『眞諦三藏研究論集』、京都大學人文科學研究所、二〇一二、一～八六頁。
- 船山 (二〇一三) 同『佛典はどう漢譯されたのか——スートラが經典になるとき』、岩波書店、二〇一三。
- 船山 (二〇一四) 同「長耳三藏と『耶舍傳』——ナレンドラヤシャスとの關わり」『佛教史學研究』五六―二、二〇一四、三二～五三頁。
- 前田 (二九〇〇) 前田慧雲『佛教古今變一班』、佛教圖書出版、一九〇〇〔再録『前田慧雲全集第一卷』、春秋社、一九三二〕。
- 眞野 (二〇〇一) 眞野龍海「訓釋詞(niruktiニルクテイ)について」、『佛教文化學會紀要』一〇、二〇〇一、一～二〇頁。
- 水野 (一九五七) 水野弘元「Tathāgata(如來)の意義用法」、『印度學佛教學研究』五一―一、一九五七、四一～五〇頁。
- 吉川 (二九九〇) 吉川忠夫「眞人と聖人」、『岩波講座・東洋思想、第十四卷、中國宗教思想2』、岩波書店、一九九〇、一七八～一八七頁。

- 吉津 (一九九一) 吉津宜英『華嚴一乘思想の研究』、大東出版社、一九九一。
- 渡邊 (一九四八) 渡邊照宏「眞如」、『渡邊照宏著作集第一卷』、筑摩書房、一九八二、六五～一〇三頁〔原載『世界哲學講座(7)』、光の書房、一九四八〕。
- Apple (2009) James B. Apple, "Wordplay: Emergent Ideology through Semantic Elucidation. A Rhetorical Technique in Mahāyāna Buddhist Formations," 『東洋哲學研究所紀要』 25, 2009, pp. 80-68.
- Bronkhorst (1981) Johannes Bronkhorst, "Nirukta and Aṣṭādhyāyī: Their Shared Presuppositions," *Indo-Iranian Journal* 23-1, 1981, pp. 1-14.
- Bronkhorst (1984) Id., "Nirukta, Uṇādi Sūtra: A Review Article, and Aṣṭādhyāyī," *Indo-Iranian Journal* 27-1, 1984, pp. 1-15.
- Bronkhorst (2001) Id., "Etyymology and Magic: Yaska's Nirukta, Plato's Cratylus, and the Riddle of Semantic Etymologies," *Nunten* 48-2, 2001, pp. 147-203.
- Bronkhorst (2017) Id., "A Vedic Background of Yaska's Nirukta," *Indo-Iranian Journal* 60-2, 2017, pp. 101-131.
- Conze (1962) Edward Conze, *The Gilgit Manuscript of the Aṣṭādāsāhśrika Prajñāpāramitā. Chapters 55 to 70, Corresponding to the 5th abhisamaya. Edition and Translation*, Roma: Is. M. E. O., 1962.
- Eckel (1987) Malcom David Eckel, *Jñānagarbha's Commentary on the Distinction between the Two Truths: An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1987.
- Funayama (2000) Funayama Toru, "Two Notes on Dharmapāla and Dharmakīrti," *Zinbun: Annals of the Institute*

for Research in Humanities, Kyoto University 35, 2000, pp. 1-11.

Funayama (2014) Id., "Chinese Translations of *pratyakṣa*." In Chen-kuo Lin and Michael Radich (eds.), *A Distant Mirror: Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism*, Hamburg: Hamburg University Press, 2014, pp. 33-61.

Kahrs (1998) Eivind Kahrs, *Indian Semantic Analysis: The 'Nirvacana' Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kimura (1992) Takayasu Kimura 木村高尉 'Pañcaviṃśatisāhśrīka Prajñāpāramitā V 梵文二萬五千頌般若經' 山喜房佛書林' 一九九二。

de La Vallée Poussin (1930) Louis de La Vallée Poussin, "Tathata and Bhutatatahata," 『大正大學々報』 6-7, 1930, pp. 43-46.

Lamotte (1976) Étienne Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Tome IV, Louvain: Institut Orientaliste, 1976.

Nattier (2008) Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations. Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods. 創價大學國際佛教學高等研究所' 二〇〇八。*

Nattier (2010) Id., "Who Produced the *Da mingdu jing* 大明度經 (T225)?: A Reassessment of the Evidence," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 31/1-2 2008, 2010, pp. 295-337.

Zürcher (1959) Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1959.

饒宗頤 (一九八五) 饒宗頤「尼盧致論 (Niruka) 與劉熙的釋名」、同『梵學集』、上海古籍出版社、一九九三(原載『中國語學學報』二、一九八五、四九〇-五四頁)。

湯用彤 (一九三八) 湯用彤『漢魏兩晉南北朝佛教史』(上下)、長沙・商務印書館、一九三八。

謝辭—本稿は二〇一四年二月二十七日、筆者が合衆國スタンフォード大學宗教學部客員教授を兼任していた時に、同學部 Ho Center of Buddhist Studies の公開講演 “Thinness (zhenru) — A Case of Sincized Interpretation of Buddhist Terms” で話した内容を基にした増補版である。當時の聽衆各位に深く御禮申し上げる。最終稿の作成に當たっては人文研同僚の稻本泰生氏と中西竜也氏から貴重なコメントと修正案をいただいた。

注

- (1) 佛教漢語の性格に關する概説として船山二〇一三の第七章「漢譯が中國語にもたらしたもの」参照。
- (2) 梵文『金剛般若經』には *bhūtatathā* (眞實の眞如、眞實そのままであること) を如來の「如」の説明とする箇所がある(原文 *tathagata* *ṣi* *Sūhrite bhūtatathāyā etad aśhīnacanam*)。鳩摩羅什譯はその語を「諸法如」(大正八・七五—上)と譯し、北魏の菩提流支譯は「實眞如」(大正八・七五五中)と譯し、陳の眞諦譯は「眞如」(大正八・七六五上)と譯し、唐の玄奘は「眞實眞如」(大正七・九八五中)と譯し、唐の義淨は「實性眞如」(大正八・七七四中)と譯す。
- (3) 後秦の鳩摩羅什譯や陳の眞諦譯の場合、原語が *tathatā* か *bhūtatathā* か(實なる眞如、眞實のありのままの姿)かを確定できぬ場合が多い。彼は兩譯に區別を與えないからである。しかし一方では *tathata* を更
- (4) 漢譯佛典において「譯」と呼びうるのは、通常は意味をそのまま譯した語(義譯)か、原語を漢字で書き寫す音寫語(音譯)かのいずれかであるが、漢譯佛典ではそのいずれでもなく、中國文化の中で對應する分かり易い語を用いる第三の譯例がある。筆者はこれを「文化對應型譯語」(英語表記 “translation by matching cultural categories”)と呼び、漢譯の中で重要な位置を占めることを論じた。船山(二〇一三・二二一—二二六)参照。筆者のこの考えは今も變わらな
- (5) 『大明度經』の複雑な成立事情については Natier (2008: 135f) (2010) 参照。

- (6) 無羅又という表記は『放光般若經』の大藏經諸本や梁の慧皎「高僧傳」卷四の朱士行傳に出る。他方、この人物を、梁の僧祐「出三藏記集」卷七「放光經記」は無文羅（*Sk. Moksala?）と表記し、出自を于闐とする（大正五五・四七下）。
- (7) *Bhagavan āha. na Subhūte ṅvā lokasamvṛtīr anyah paramārthah. yava lokasamvṛtes tathatā sava paramārthasya tathatā. tan te satva evamvṛthatan na jānāti na paśyanti, keśam artheya lokasamvṛtyā nirdiśyate bhava iti vā bhava iti vā* (Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā V. p. 138. ll. 29-32. Kimura Takayasu (ed.), Sankibo Busshorin, 1992). 鳩摩羅什譯「摩訶般若波羅蜜」（大品）經「卷二二」道樹品「須菩提、世諦第一義諦、無異也。何以故。世諦如即是第一義諦如。以衆生不知不見是如故、菩薩摩訶薩以世諦示若有若無」（大正八・三七八下）。
- (8) 「俗如」と「眞如」は中國佛教における造語ではなく譯語であり、「俗如」の原語として *lokasamvṛtes tathatā* または *samvṛtes tathatā*（世俗の眞如）を、「眞如」の原語として *paramārthasya tathatā*（眞實の意味の眞如）を想定することは、十分に可能であろうと筆者は考える。以下にその理由を記す。鳩摩羅什譯「摩訶般若波羅蜜經」（大品般若經）卷二二に「世諦如即是第一義諦如」（大正八・三七八下）という一節がある。同經の注釋書である鳩摩羅什譯「大智度論」卷八五は「世俗如即是第一義如」と、「諦」を用いない語で言い換える（大正二五・六五四下）。以上に對應するサンスクリット語原文は、「一萬八千頌般若經」における *yava lokasamvṛtes tathatā sava paramārthasya tathatā* がある（*Asīdaśasāhasrikā Prajñāpāramitā*: Tucci 1962: 166）。また、「二萬五千頌般若經」（Kimura 1992: 139）にも *yava lokasamvṛtes tathatā sava paramārthasya tathatā* という對應文がある。さらに八世紀のジュニャーナガルバ [Janagarbha] の著作「二諦分別論 *Satyadvayavibhanga*」第十七偈 a b のサンスクリット語原文は *samvṛtes tathatā yava paramārthasya sā matā*（世俗の眞如はそのまま眞實の意味での「眞如」であると考えられる）であることが知られている（Eckel 1987: 136f. n. 98）。
- (9) 顧炎武「日知錄」卷一八、破題用莊子「五經無「眞」字、始見老、莊之書」云云。吉川（一九九〇・一七八）參照。
- (10) 道安「合放光讚略解序」（『出三藏記集』卷七）「如」とは「爾（そのよう）な」である。最初から最後まで「變わらず」そのようであり、そうでないようにはならない。佛は滅度（＝涅槃）を示したが、ずっと引き續き存在し、悠然として何にも依據しない。それ故に「如」と言う（如者、爾也。本末等爾、無能令不爾也。佛之興滅、綿綿常存、悠然無寄、故曰如也。大正五五・四八上〜中）。道安がここで「如」を「爾」で説明しているのは、本節前項 a「本無」で竺佛念譯「十住斷結經」に「如爾」を眞如の意味で用いる例があることに言及したのと相い通じる。
- (11) 残る二つの用例は道安「人本欲生經註」にあるが、原文紹介を割愛する（大正三三・一下〜二上。二上）。
- (12) 「佛性論」より前の漢譯佛典中にも「如如」を分解して説明するものがある。劉宋の求那跋陀羅譯「雜阿含經」卷十六の「苦聖諦」を解説する「如如、不離如、不異如、眞實審諦、不顛倒、是聖所諦、是名苦聖諦」という一節である（大正二・一一〇下）。ここに「如如ハ如ヲ離レズ、如ト異ナラス」云々とある。ただ、これ以上説明されず、中國佛教史で「如如」の語義解説を論ずる際にも特に注目されることがないため、「佛性論」の有した影響力とは區別して考えるべきだろう。しかしもちろん異論もあり得よう。
- (13) ダルマバラの生卒年は五三〇〜六一としばしば示されるが、これは一部の漢語文獻の記録をつなぎ合わせた結果の推測に過ぎず、逆に彼の天逝と矛盾する記録も漢語とチベット語の文獻にある。その詳細は Funayama (2000) を参照。

(14)

窺基『成唯識論掌中樞要』卷上本「護法菩薩は」二十九歳の時に命が長くないと悟り、世のはかなさを嫌って坐禪に勤しみ、「ボドガヤの」菩提樹の下から離れるまいと誓った。その後の三年で坐禪と禮佛の暇にこの『成唯識論』という注釋を作った。その文章は高雅で文旨が通っていたので、「護法の」學識は廣く知れ渡り、名聲が高まった（春秋二十有九、知息化之有期、厭無常以禪習、誓不離於菩提樹。以終三載之年、禪禮之暇、注裁斯釋。文邁旨遠、智曠名高。大正四三・六〇八上中）。

(15)

『成唯識論』の別稱は『淨唯識論』である。単に『唯識論』と呼ばれる場合もある。玄奘門下の傳承を信するならば、『成唯識論』の原題は Vinapimātravāsiddhi（毘若底〈丁爾反識也〉摩呬刺多〈唯也〉悉提〈成也〉奢薩呬羅〈論也〉）であり、『淨唯識論』の原題は Vinapimātravāsiddhaka（毘若底摩呬刺多毘輪度迦〈淨也〉奢薩呬羅）であるとされる。『成唯識論』卷十（大正三十一・五九上）、窺基『成唯識論述記』卷一本（大正四三・二二九上）、窺基『成唯識論掌中樞要』卷上本（大正四三・六〇八中下）参照。ごくかいつまんでこの記事の要點のみを紹介すると次のようである——ダルマパーラは二十九歳の時に、自らの命が長くないことを悟り、晩年の三年間、ボドガヤの菩提樹の下を離れず、坐禪と禮拜に時間を費やし、その暇に『成唯識論』を著した。その時に玄奘という名の男性在家者がダルマパーラに深く敬意を示したため、ダルマパーラは玄奘に『成唯識論』を授け、「もし我が滅後にこの論を讀みたい者が現れたら、金一兩を受け取れ。もし天賦の才に出會ったなら、その者にこの論を授けるがよい」と遺言した。その後、果たして玄奘が玄奘を來訪し、『成唯識論』を傳授された——このような内容である。ここにダルマパーラから玄奘居士へ、玄奘居士から玄奘へという系譜を見ることのできるが、玄奘居士はこの記事以外には見出せぬ人物であり、名の音寫語表記もないため、この記事は『成唯識論』が玄奘以外に知ら

ていないことを説明する單なる作り話のような印象さえ讀者に與えかねない。

(16)

玄奘および玄奘との繋がりについては窺基『成唯識論掌中樞要』卷上本（大正四三・六〇八中下）と前注を14と15を参照。

(17)

窺基『成唯識論述記』卷一本「斯本彙聚十釋群分、今總詳譯、椽爲一部」（大正四三・二二九中）。椽は椽譯や合椽とも言う。『成唯識論』はダルマパーラの注釋を中心に置きながら他の九種のインド注釋書を合したものであるため、『成唯識論』にはどこがダルマパーラの本来の注釋文かも明記されないし、他の九注釋も區分されず、注釋者名も明示されなという點で、中國におけるいわゆる「集解」と體裁を全く異にする。

(18)

玄奘譯『成唯識論』を原典の逐語譯ではなく、玄奘か彼の弟子による編纂書と見なす場合、その理由は主に四つある。第一に、この譯が通常の譯と異なり「椽譯」という特殊な譯であると玄奘關連の傳記や經典目錄が明記することである（前注17参照）。第二に、『成唯識論』の存在をサンスクリット語文獻やチベット語文獻に確かめることができず、ただ一つ玄奘譯のみ存在する。第三に、『成唯識論』は認識論として認識の四分説——能取分・所取分・自證分・證自證分——を立てるが、第四要素に「證自證分」を立てる認識論をインド佛教思想史に跡づけるのは困難である。そして第四に、同じダルマパーラの唯識系著作として、『唯識三十頌』に對する注釋として玄奘譯『成唯識論』があり、『唯識二十論』に對する注釋として義淨譯『成唯識寶生論』があるが、後者義淨譯が讀解しにくいながらもインド語原典の逐語的譯であることを讀むと強く感じるのに比べ、玄奘譯『成唯識論』は注釋としての體裁・書式が全く異なることから、義淨譯が原典の譯とすれば、玄奘譯を同一著者による原典の逐語譯と見なすのは、ほとんど不可能である。以上の理由により、玄奘譯『成唯識論』をダルマパーラの著作の逐語譯として受け取ることは窮めて困難であるが、他

- 方、ダルマパーラという人物が六世紀のインドに存在したことは確かである。そしてサンスクリット語文獻中にダルマパーラへの言及を見ることが出来る。その事例を二つあげる。第一は、八世紀のジャイナ教白衣派の學僧ハリバドラスーリ Haribhadrasūri の著作『アネーカーンタ・ジャヤ・パターカー Anekāntajayapāṭkā』に對する自注にダルマキールティとダルマパーラの二人を併記して佛教説を紹介する一節がある (Anekāntajayapāṭkā by Haribhadra Sūri. With His Own Commentary and Muniandra Śūri's Supercommentary. Volume II. Critically edited by H. R. Kapadia. Gaekwad's Oriental Series No. CV. Baroda: Oriental Institute, 1947. Vol. 2. p. 36. ll. 22-28)。第二は、十一世紀初頭頃の佛教徒ドウルヴェーカーミンチュラ Durvekamiśra の『ダルモッタラ・プラデーバ Dharmottarapradīpa』という注釋書に、文法注釋書『ブラキールナヴリッティ Prakīrmanvṛtī』の著者としてダルマパーラに言及する (Panita Durveka Mīśra's Dharmottarapradīpa. Edited by Pandita Datsukhbhai Malvania. Tibetan Sanskrit Works Series 2. Patna: Kashiprasad Jayaswal Research Institute, 1955. p. 35. l. 28. p. 36. l. 6)。
- (19) *tathāta* を「眞如」と譯し、それを「眞實常如」の四字に延ばして説明可能と假定するならば、通俗的語源解釋において、眞實に相當する前半部に對して *tathā* の派生語形容詞 *tathya* (眞實の、正しい) を想定することは全く不可能であるまい。しかしながら、その場合でも「常如」に相當する後半部を抽象名詞語尾 *-tā* (状態を示す接尾辭) を用いて説明することは通常あり得ない。
- (20) 六合釋 (*ṣaṭ-ṣaṁāsa* 音譯「殺三磨娑」) の要點を述べる漢語資料として窺基『大乘法苑義林章』卷一、總料簡章、第五得名懸隔(大正四五・二五四下〜二五五下)がある。認識論において視覺・聽覺などの直接的な知覺を示すサンスクリット語 *pratyakṣa* (直接知覺、direct perception) の理論において漢語注釋家たちが「現量」という術語
- (21) に充てた複合語解釋の研究として Furuyama (2014: 51-56) 参照。後代の引用は、東晉の釋道安も「聞如是」(「如是我聞」の古い譯) に對する解説を残した可能性を窺わせる。すなわち唐・良賈『仁王護國般若波羅蜜多經疏』卷一上にこうある——「(道) 安法師は言ふ、『有と無が二なることを如と言ふ。如が有無でないことを是と呼ぶ。如は必ず如であり、是は必ず是であるから、それ故に如是と言ふ(安法師云。有無不二、名之爲如。如非有無、稱之爲是。如無所如、是無所是、故云如是。大正三三・四三六中)』。
- (22) たとえば智顛説は智顛『妙法蓮華經文句』卷一上(大正三四・三上)下)や唐・道宣『御注金剛般若波羅蜜經宣演』(大正八五・二〇中)より知られる。吉藏説は吉藏『法華義疏』卷一(大正三四・四五四下)より知られる。
- (23) 本稿の内容と直接的には繋がらないが、長耳三藏に關する最新研究として船山(二〇一四)と櫻井(二〇一七)がある。
- (24) 一つだけ但し書を要する。 *saṃvṛti* を「世」「俗」「世俗」のいずれにも譯さずに「等(諦)」と譯す例が舊譯に一人だけいる。僧伽跋澄譯の『鞞婆沙論』卷八(大正二八・四七二上)・『尊婆須蜜菩薩所集論』卷二(大正二八・七三五下)・『雜阿毘曇心論』卷一(大正二八・八六九下〜八七〇上)である。最後の『雜阿毘曇心論』には「等持」という譯も見られ、それ付された夾注中には「三比栗提」という音譯と「等集」「等積聚」という別の譯も見える(大正二八・九五八中)。チャンドラキールティ Candrakīrti 『明らかな言葉』 Prasannapada (Mūlamādhyamakakārikā 24.8) 『(第一に)』 すっかり *saṁvṛti* 覆う *narina*。それ故に「サンヴリティ *saṁ-vṛti* (すっかり覆うもの)」である。實に「無知」は「その同義語であり」、全ての諸存在の眞性をすっかり隠すからサンヴリティと言われる。あるいは(第二に)、相互に有らしめるからサンヴリティである。更互の基盤であるからという意味である。あるいはまた(第三に)、サンヴリティとは言語的取

- り決めである。俗世間での振る舞いという意味である」。*samantāda varāṇam samvṛtiḥ, ajñānam hi samantātī sarvabādāḥtatattvācchadānā samvṛtiḥ ity ucyate. parasparsasambhāvanam vā samvṛtiḥ anyonyasamsāryaneyety arthah. aha vā samvṛtiḥ samkṛto lokayacchāna ity arthah* (Louis de la Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyanamakārikās (Māhyanūkasūtras) de Nāgārjuna avec la Prasamāphāda Commentaire de Candrakīrti*, Bibliotheca Buddhica 4, 1903-13, p. 492, ll. 10-12). この箇所は夙に長尾(一九五四・三〇七〜九)に指摘され、注目された。ダルムキールティ Dharmakīrti 『正しい認識手段の詳解』自注『Prānanavartikasvavṛti』「ネ」は *samvṛti* (覆うもの) である。それは自分の姿で他の姿を覆うから「覆うものと呼ばれる」。 *sā ca samvṛtiḥ samvṛtye anayā svarūpeṇa paravṛṇam iti* (Raniero Gnoli (ed.), *The Pramāṇavartikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary*, Roma: ISMEO, 1960, 38.22-23)。この文献への注目は、長尾(一九五四)にない筆者の浅見である。
- (27) プラジュニヤーカーマテイの本注釋への論及も、長尾(一九五四)にない筆者の浅見である。
- (28) ニルクタ／ニルクテイの音譯(音寫語)は「尼鹿多」「尼六多」「尼盧致」などである。玄奘譯は「訓釋詞」である。
- (29) インドの通俗的語源解釋を包括的に扱う最新研究として Katsus (1998) 参照。また、ヤースカ「ニルクタ」と劉熙『釋名』の類似性を扱う研究として饒宗頤(一九八五)がある。
- (30) 「音通」に基づく解釋について要點を注記する。サンスクリット語における發音の同一性または近似性に基づく語義解釋を示す例を二つ示すと以下の通りである。第一例ーシーラ *śīla* の通俗的語義解釋として、シータラ *śīṭala* (静やか・激情を掻き立てないの意) であるからシーラであるという解説が『俱舍論』に現れる (*śīṭalavad itī nṛnūtiḥ* 船山二〇・二三・二五三)。第二例ーターガタ *lahagata* (如來) の通俗的語義解釋として、あるがまま *kuḥā* に不顛倒の「正しい」教えを説く(ガダテイ *gadati*、すなわち *gata* ガタの近似音) からターガタであるという表現が八世紀のヴェーリヤシュリーターッタ *Vīryasūdatā* の注釋書 *Arthaviniscayaṇibandha* 242.5-6 に見える (*tathābhāvīparitāharmam gadatiḥ kṛtvā*)。次に、こうしたサンスクリットの「音通」と類似する解釋法は漢語文獻にも見出せる。たとえば後漢の劉熙『釋名』には「徳ハ得ナリ」「義ハ宜ナリ」「經ハ徑ナリ」「仁ハ忍ナリ」等の音通による説明がある。これらは佛敎經典の注釋にも用いられる。例えば唐の圓測『仁王經疏』は經名の説明として「仁ナル者ハ忍ナリ。善惡ハ忍ヲ含ム。王ナル者ハ往ナリ。衆ノ歸往スル所ナリ。故二仁王ト名ヅク(仁者、忍也。善惡含忍。王者、往也。衆所歸往、故名仁王。大正三三・三五九中)。「仁ナル者ハ忍ナリ」は直前に言及した『釋名』に基づく。「王ナル者ハ往ナリ。衆ノ歸往スル所ナリ」は許慎『說文解字』の「王ハ天下ノ歸往する所ナリ」に基づく。また『白虎通』五經に「王ハ往ナリ。王ハ天下ノ歸往スル所ナリ」とある。