

中国初期仏教における相続思想

——上博3317、P2908およびP3291を中心として——*

史経鵬**著・大澤邦由***訳

相続という思想は仏教思想史において重要な地位を占めており、それと仏教の人生観、業報輪廻観及び解脱論とは密接な関係にあり、仏教の各発展段階において異なる形態を示している。中国初期仏教の発展史において、経論の翻訳や思想が展開するにつれ、相続思想もまた絶え間なく展開し、この時期の仏教思想の発展の複雑な様相を反映している。筆者の知る限りにおいて、現存の南北朝期の敦煌文献の中では上博3317、P2908、及びP3291にはそれぞれ相続に言及した箇所がある。これらの敦煌文献の分析を通じ、蔵内の仏教文献と合わせ、中国初期仏教における相続思想の発展形態を比較的是っきりと解明することを目指したい。

部派仏教の時代から業報輪廻の主体についての掘り下げた分析が始まって以来、例えば、犢子部は不可説我を立て、経量部は一味蘊を立て、分別説系は一心相続を立てるなど、相続思想は其中で具現され、かつ発展していった。仏教が中国に伝来して以降、同様に輪廻や解脱の問題をめぐってさまざまな相続思想が発展していった。

仏教が中国に初伝した後、一部の仏教学者は輪廻観念と中国固有の魂神

* 原題「中国初期佛教中的相续思想——以上博3317号、伯2980号及伯3291号为中心」。

** 中央民族大学哲学与宗教学学院講師。

*** 駒澤大学仏教学部講師。

不滅思想とを関連付け、個人の靈魂は永久に不滅であって、それは輪廻乃至解脱の主体であると考えた。たとえば中国初期仏教思想の状況を記録した牟子の『理惑論』は次のように述べる。

魂神固不滅矣、但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉、魂神如五穀之種實。根葉生必當死。種實豈有終已、得道身滅耳。¹

東晋になると廬山の慧遠は『沙門不敬王者論』「形尽神不滅」の中で次のように述べる。

夫神者何耶？精極而為靈者也。……円応無主、妙尽無名、感物而動、仮数而行。感物而非物、故物化而不滅；仮数而非数、故数尽而不窮。……情有会初之道、神有冥移之功。……冥伝之巧、没世靡聞。²

この中で、人の靈魂あるいは精神は冥伝して不滅であって、輪廻と解脱の主体であるとされており、実体的な意味を帯びている。これは中国思想史における有名な神不滅論である。靈魂の冥伝不滅によって表現された連続性は中国仏教の相統思想の前奏とも言える。この時の相統の概念はいまだ中国の仏教学者によって重視・使用されていないため、関連する概念で用いられたのは、不滅、冥移、冥伝等であった。また、仏教の立場からこのような神不滅論を判断するのであれば、それは常見の意味を具有しており、決して仏教の中道思想には合致しない。

その後、鳩摩羅什が西暦402年に中原に至ると、正確な大乘般若性空思想が翻訳された。鳩摩羅什やその弟子は過去のさまざまな実体論思想に対して批判を繰り返して、このような常見的性質を有する神不滅論は一時沈静化した。ただし、他の側面では般若性空思想の影響を受け、中国の仏教学者は仏教修行の主体性について苦悩を生じ始めた。例えば叡法師の『喩疑論』には次のような説が見られる。主体が性空であるならば、決して実体

ではなく、それではどのようにして主体が功德を積載するという問題を説明するのか。すなわち、主体がもし功德を積んで解脱するのであれば、どのように凡聖の主体の同一性を説明するのか。もし功德を積むことができないのであれば、どのように解脱し成仏できるのか³。

二

中華電子仏典（CBETA2016）を検索すれば、相統という語は呉支謙の訳経（西暦223－253年）中にすでに現れていることがわかる。しかしこの言葉の大量の使用は晋宋の間の僧伽提婆や鳩摩羅什などによって翻訳された経論中に見られ、その後にも踏襲された。ここから中国初期仏教中の相統思想はさまざまな形態で発展を始める。

現存する資料によれば、最も早くに相統思想を強調したのは鳩摩羅什の弟子で、南本『大般涅槃經』の修治者の一人である慧観の可能性がある。『名僧伝抄』慧観『漸悟論』『三乗漸解実相事』の後には、別に「無神我事」の一段がある。『名僧伝』第十三目録にあるすべての人物の伝記を調べてみても、いずれの人も関係する論述をしたという記載は見られない。この論の冒頭には「又問無神我」とあり、この前文の「三乗漸解実相事」と関連していると思われるので、同じく慧観の作であろう。この文では仏性に論及している。

答曰：「外道妄見神我，無常以為常，非邪而何！仏法以第一義空為仏性。以仏為真我，常住而不變，非正而何！」「問曰：「何故謂仏性を我？」答曰：「所以謂仏性を我者，一切衆生，皆有成仏之真性。常存之性，唯自己之所宝。故謂之為我。」「問曰：「若外道妄見神我，以為邪倒者，未知衆生為有神耶？為無神耶？無神者恐空修梵行，修善造惡誰受報応？」答曰：「衆生雖無常住之神，而有善惡之心。善惡之心，為万行之主。天堂地獄，以心為本；因果相統，由斯以生，故常而不存，滅而不絶，所謂中道者也。」「……答曰：「難

云「未来之心，不造過去善惡之業，何得橫受過去善惡之報？」三復來難，可謂發明奇唱。夫報應之道，不可思議。十住菩薩如能仿仏，豈凡夫末學所可厝懷！且依文句，忌言之也。『經』云「五道受生，以心為本」。無常心者，念念常遷。我有古今之異，前心不待後心，而後心因前而有。生死以之無窮，果報以之不絶。⁴

この文の主旨は外道の神我と仏教の仏性我の差異を分析したものであるため、430年に大本『涅槃經』が南伝した後に作られたであろうことが知られる。この中では心や因果、相続、中道、仏性などの相互的關係に論及していることは注目に値する。

第一に、上記引用文中の心は実体的意義を具有しなくなっており、外道の常住の神我ではなく、衆生の修行の主体と根本である。

第二に、文中では直接的に説いているのは因果相続であるが、因果は心を本とし、心は念念不住であり、遷流不息であって、前心は後心を引き起こすというように、間接的に心相続の思想を表現している。

第三に、心相続の存在は、常にして存せず、滅にして不絶という中道思想を具現している。

第四に、この「無神我事」は第一義空が仏性であるとしか提起しておらず、中道と仏性の關係を説明していないとはいえ、慧観の身分から考えれば、彼は間違いなく『涅槃經』の「中道者名為仏性」⁵という命題を否定しないだろう。そうであるならば、この文もまた間接的に心の相続性が仏性を体现するという観点を表していると言えよう。

ここから、慧観は心、因果、相続、中道、仏性の間の直接的、あるいは間接的な關係を通して、一種の衆生の修行方式を構築したということがわかる。その中で、相続と中道あるいは仏性の真理が関連付けられ、そのような形態は後の相続思想に大きな影響を及ぼすこととなった。

これとは対照的に、南北朝ではさらに相続仮の概念が現れた。これは当時の成実師の三仮あるいは四仮思想の一つである⁶。『成実論』では「又

以世諦故得成中道。所以者何？五陰相續生故不斷，念念滅故不常，離此斷常名為中道……是身五陰相續，空無所有」⁷と説かれ、成実師はこれに基づいて相続仮の概念をまとめ、世諦諸法仮有の性質を説明した⁸。しかも、成実師の相続に対する理解には差異があった。たとえば、吉蔵『中觀論疏』には次のように記載される。

成実師積相続有二家：一接続，二補続。接続有三釈。一開善云：「前念応滅不滅，後念起，続於前念，作假一義，故名為続。」莊嚴云：「転前念為後念，詔作後念起続前耳，如想転作受，故言受与想続，実無別受以続想也。」次琰師云：「想起懸与受作一義故云続耳。」次補続仮，是光宅用。旧云：「莊嚴是卷荷仮，開善灯担仮，光宅是水滸補続仮。」此中通是三家義，別正同開善，前滅後生故不一，相続転作故不異。⁹

ここから、開善智蔵、莊嚴僧旻、光宅法雲、慧琰などの成実師の相続思想にはそれぞれ細かな違いがあるとはいえ、その共通点としてはおもに「衆生相続」の問題を説明することにある¹⁰、しかも各家の解釈の重点はみなともに心識の相続性に置かれていたことがわかる。もしこの角度から衆生の修行の問題についてさらに考察を進めてみると、ただちに凡聖の修行の主体の相続性と一致性という問題が現れる。本論で検討するP3291、P2908、上博3317における相続思想は、仏性や涅槃等の概念と結合することを通して衆生の修行と成仏の問題を説明する。これはすでに『成実論』のテキスト自体の内包する意味を超越しており、さらに複雑多様な相続思想を展開している。

三

まず、この三つの敦煌文献の時間的前後関係を推定したい。P3291には「仏性」の部分があり、P2908中の「経解仏性義」の部分の述べる四種の

仏性論 — 性空、衆生、神慮、当常 — と同様である。後者は簡略であり、前者は詳細である。ただし、二者の四種の仏性論に対する態度は異なる。P2908はただ「一人解」の方法で四種の観点を列挙しているのみで、評価を行っていない。しかしP3291は前三種の仏性の義に対して重ねて批判をしており、最終的には「今時人解」の当常という仏性の義に帰結させ、批判を行わない。これは、P3291の作者が当常の仏性の考えに賛同をしていることを示している。ここから推測すれば、P3291の形成はP2908より以前であろう。

上博3217は比丘慧襲が大統十一年（西暦545年）に書き写した『法華經文外義』である。「相統一」が常か無常か、涅槃と続・仮の関係等に論及する際、P2908における相続思想と比べ、『法華經文外義』は「復又一解」「更有一解」の方式でさらに多元的な解釈を挙げている。もしここから推測するならば、P2908の形成時期は『法華經文外義』の前であろう。

次にP3291における相続思想を見てみよう。この文は神慮仏性義を記述する際に説かれたものである。

第三解：用神慮為仏性。……未若神慮，因中亦是慮，果中亦是慮，慮慮相当，
転因中慮作果中慮，変無明慮作大明慮，更無二慮，始末相続，通为一慮。

すなわち、神慮あるいは心は正因仏性であり、衆生が修行し成仏する過程で始終存在するものであり、相続して一となる。神慮自体は三つの性質を有する。すなわち、非是本無今有已有還無、固相続、不為非知之所易奪である。「不為非知之所易奪」というのは、神慮がただ有情衆生のみ所有することを指す。衆生の神慮と煩惱とは異なり、煩惱は本無今有已有還無なのに対し、神慮は無明と大明種智とを貫通するため、神慮は固有相続するであり、衆生の修行主体の一致性を保証している。

神慮の性質が無常であるか常であるかについては、P3291は二種の解釈を提示している。第一には神慮は無常、無明ではあるが、ただし無常、無

明の神慮は因位に位置するもので、究極的には正因仏性として衆生が果位に常住する解脱を獲得することを保証できるものである。無常果常は世間に普遍的な道理であるため、神慮仏性はこの理に一致している。

第二は「灯法師」の解釈である。彼は「神慮是常，故得為性，是相続常」だと考える。これにより、神慮自体が常という規定をされるだけではなく、神慮の相続性もまた一種の「常」と認定され、この相続常をたよりに、凡夫は修行して仏の常住の果位に至ることができる。しかし実際には、相続常の概念は早くに出現している。道生（およそ西暦365－434年）より少し後の僧亮¹¹は『大般涅槃經集解』においてすでに相続常を用いて仏性や十二因縁などを説明している¹²。だから、灯法師はおそらく南朝仏教思想の影響を受けて、相続常を用いて神慮を説明したのだろう。

このほかに、P3291の「衆生仏性義」と「当常仏性義」には「衆生作仏、仏続衆生」という観点にも言及する。ここから、衆生と仏との主体の相続性と一致性は当時普遍的に認められていた道理であったことが知られる。P3291には単独で相続思想を取り上げて論述する箇所はないが、各種の仏性義を討論する際にすでに主体の相続性や相続とは常か無常であるかという問題について言及を始めており、このことは相続思想が当時の人の注意を集め始めていたことを示している。

四

P2908の巻頭の「顛倒義」の部分には声聞の相続常の概念が言及され、これは声聞が苦空無常不浄の思想で仏果の常を類推することが声聞の顛倒思想であることを指している。このような概念もまた僧亮の周辺にすでに現れている¹³。

この後、声聞の相続常とは異なり、P2908は単独にて「相続義」の言及をはじめ、さらに詳しく相続と中道や仏性との結合後の含意について検討している。P2908は二つの「相続義」という部分を列挙し、第二部分で第

一部分に対してさらに掘り下げて検討を行っている¹⁴。

まず、P2908は「相続義（一）」の部分で「相続中道」の概念を提起する。

今解相続中道，衆生与仏性始終不異，得辨相続。若法定一，亦無続義，若法定異，亦無続義。¹⁵

ここから見れば、相続が中道を体現するという慧観の観点はさらに発展され、直接「相続中道」の概念を形成していることが知られる。さらに進めて述べれば、いわゆる相続とは『涅槃経』の「一切衆生皆有仏性」思想の基礎のうえにあり、無明の衆生修行を相続し成仏に至る過程を指し示している。P3291と比べると、これは相続思想が仏性論に伴って展開する際に、それ自身もまた独立的に発展することを体現している。

続いて、P3291は二種類の相続方式を説明している。第一には相作相続であり、現有と当有の角度から衆生の修行成仏、始終は一、「通為一者」¹⁶という問題を検討している。第二には剎補相続であり、金剛心後は大明種智であるが、金剛心が大明種智を生み出すのではなく、金剛心が消え去り、種智が現前に続起し、また前心を断絶しないため、非相作相続と呼ばれ、大明種智が金剛心を剎補して相続生起する。これはそれぞれ「者」と「心」を強調する二種類の異なる相続の方式である。

そこで最後に、「相続義（一）」は相続の主体が「者」と「心」とであるという二つの観点を論述する。いわゆる「者」とは、修行者の総体について述べれば、凡夫と仏は一であり、合わせて者と称する。いわゆる「心」とは、「者」をさらに分析してそれを構成する色と心に分け、その中の心を主導とする。よって心には相続の性質があり、心の無明の慮は大明における慮に変わることができる。全体的には、無明と大明を貫通するのはただ一つの慮のみであり、これが心相続の解釈である。

上述の観点の基礎のもと、「相続義（二）」¹⁷ではさらに相続と常無常、二諦、仮実、転、変との関係について検討を進めている。

まず、「相統義（二）」では、基本的に相統の主体は「者」や「心」と称するという（一）の観点を受け継ぎ、かつ二者を統合し、「者慮通望」、「者慮灌通」「者慮相統」という用語を使用している。このほかに、文中では生因、習因で「者相統」と「心相統」の差異について明らかにしている。

又問：「若以二者相望，得有相統時，為是生因中辨統，為是習因中明統？」

又答：「因中者，以非色非心為體，體是報法，無有習因之義，乃可稟他習因，名者為習，者體非習。」

又問：「若爾者，亦可稟他統故名統，者上無統。」

解意：「備如向解。統義通上下，是故二者相望，得有統義。習因本惟拋心道故，者上不得論習，乃可生名為有義，是寬得就生因中辨統；若就無明識慮辨統時，此就習中明統。」¹⁸

いわゆる生因や習因とは、すなわち『成実論』に説かれる「生因者，若法生時能與作因，如業為報因；習因者，如習貪欲，貪欲增長。」¹⁹である。しかし、「者」には出生という意味があり、よって生因の中でその相統を分別するが、習因は単なる心の習統作用であって、それはたとえば習統貪欲は貪欲がさらに増長するようなものである。もし無明識慮相統を強調するのであれば、習因における相統であるともいえる。また、作者は因位の修行者は非色非心が体であると考えているが、これも作者が『成実論』の影響を受けていることを示している可能性がある。『成実論』では非色非心法に「無作業、仮名人」²⁰があると考え。P2908の作者は仮名人が因位である修行者の体だと考えたのかもしれない。

次に、者慮の「相統為一」が常か無常であるかという問題について、文中では「常無常雖分，一義灌通」²¹と述べる。すなわち、相統性の側面から見れば、無常の修行者は究極的には常住不遷の仏となることができ、平凡細微な心識は円満果地遍照の智に変わることができる。

次に、もしこの「相統一」は因果や常無常を灌通するのであれば、それ

と真俗二諦はどのような関係であろうか。

又問：「若当一義灌通因果者，便是常無常外別有第三法起。若爾者，此之一義，二諦不摂，若不摂，応有第三諦起。」

答則「不然。若当二外別有一，如向難，欲明此一更不別有体。説二以為一，云何得有第三法起。」

又問：「若更無第三法起者，是為凡夫謂二，応是会理；智者了達，但応望縁。」

答則「不然。凡夫暗情，妄執定実，執一定一，執二為定二，乖於一二，是以雖作一二解，亦不如一二而知，故凡夫非是会理之解。欲明聖智明練，虚心玄会，終日縁二以為一，終日縁一為二，是以一辺恒摠始終論，二辺就曲分而語。是以聖人縁一，無妄念之過、失境之愆。」²²

「相統一」が真俗二諦以外の第三諦に属するかどうかという疑問について、作者は真俗二諦のほかに別に一法を立てることはできず、この「相統一」は真俗二諦を灌通する一諦であると考ええる。凡夫は二諦により諸法を区分するとはいえ、無明の惑によって、一諦か二諦であるかと執着するのであり、正確に真理を会悟することはできない。しかし聖人には大明聖智があり、執着がなく、二諦を縁として相統一諦を理解することができ、相統一諦で二諦を理解することもでき、分けるか合わせるかは、自在であり、過失はない。

さらに、この「相統一」が因果や常無常、真俗二諦を灌通するならば、仮・実の性質をどのように規定するのであろう。

又問：「得知一義灌通因果，聖人心縁，無為無妄，縁之咎者，猶未識此一為当是仮，為当是実？」

答言：「非仮。所以得知，若有体成，所成可得言仮，欲明此一不為二所成，故非仮。」

又問：「若一義非為是仮者，亦応非統。既云是統，胡為非仮。」

又答：「不然。続以不斷為義，仮以重虚為義，是故此統一而非仮。」

又問：「得知此統一而非仮，未識此続為复同時論続，為是前後論也？」

答言：「常無常不并，是故相続，要是前後。」

又問：「常無常既得相続，亦応相待？」

答則「不然。常住妙果，出待之法，云何相待！」

又問：「若爾者，出待之法，亦不応明続。」

答意：「続他後起，名之為続。」

又問：「若爾，梯他後起，亦応是待。」

答則「不然。不斷解続，続義亘通因果。凡為相待，本要是不足，故須相待。

欲明常住，万徳満足，云何有待！」又一解：待本要是同時有，得論相待。

何以得知？如長短同時，得有相待，青黄亦然。欲明常無常不得同時，辨相続故，不得相待也。²³

この文中には二つの注意すべき点がある。第一には、作者が明確に「相統一」が仮ではなく、それはこの一法には相続の過程において形成された体がないためであると主張していることである。ただし、質問者の見解には明らかに「相続仮」の思想が含まれており、相続は諸法仮名を解釈する概念であると考えているため、彼は相続と仮の関係について続けて質問している。作者は相続の含意は不斷であるが、仮は虚幻不実の意味であって、両者の意味は異なるため、よって「相統一」は仮ではないと答えている。

第二に、質問者は相続仮では作者を困らせることができず、その後には相待仮により「相統一」の性質の分析を試みた。作者はそれぞれ二つの側面からこの説を批判している。一つには、「相統一」における常住仏果は相待条件の法を超越しており、相待によってこれを論ずることはできない。二つには、相待は同時性の諸法について説いたもので、例えば長短相待であるが、相続は前後歴時性について説いたもので、相待とは性質が異なる。

全体的に見れば、P2908の作者は相続為一の法は実法であると考えため、この引用文中ではしばしば「衆生修道進徳，会彼当有，為一実性」²⁴、「相

続実性」²⁵と述べる。つまり、衆生は修行の相続を通じて成仏し、因と果、無常と常、俗諦と真諦とを貫通する。究極的には、その相続の性は常住果位の実在性から規定されるのである。作者は相続の含意を分析するとき、衆生は金剛心の段階に到達し、智慧で仏性を照見したときにだけ、そこで始めて相続の意義を顕現することができる考える。

これは「者相続」の分析においても現れている。者とは合成、全体を意味しており、そのため、相続において「者相続」が立てられるのは、無常の修行者が色、心、無作から一つの全体を合成するからではなく、修行者が成仏した後に獲得する常住真実の体のためであり、多くの意味を具備する。これらの意味が一つの整体に統一され、その整体を者と呼ぶのである。

最後に、P2908はさらに、転、変、続の関係にも言及する。作者の立場は、一つには「相統一」の立場を堅持し、相続の過程において変を分析することであり、二つには、仏果の神通自在、無方応化で転や変と続が同一の主体の異なる作用に属することである。

上述したところをまとめれば、P2908の作者は相続思想をさらに重要視しており、それを仏性論から独立させることで、衆生が修行し成仏する過程における主体の相続性と一致性を説明し、相続と無常・常、真俗二諦などの重要な仏教概念との関係を分析し、相続をめぐる一つの整った体系を建立することを意図した。

五

この後には、上博3317『法華経文外義』でも問答形式によって「相続義」を単独で検討している。この文とP2908の最も根本的な共通点は二者がともに相続には一があり異があって、衆生は相統一において修行し成仏するということを強調する点である。これは相続思想の基礎である。全体的には、『法華経文外義』の相続義は以下の何点かに言及する。相続の定義、相統一は常か無常か、相統一と二諦、相統一慮の所照は一か二か、涅槃と

続と仮の関係、相作と相続、者と心、である。

まず、『法華經文外義』は二種類の相続義の定義を提示する。

又問：「相続義云何？」

又答：「解義不同。一解：前能感後，前与後作因，不得続名；後必赴前，後不絶前，後念上得其続名也。」

又問：「前能感後，前得作後。後必赴前，後得作前以不？」

又解：「前能感後，前得作後。後者正者，正得赴前，不得作前也。何以得知？金剛心感種智，得与種智作因，故得作種智。種智赴金剛，不得作金剛也。所以如此，金剛是因，無常不満；種智是果，常而満足。正以無常不満，故得作常；種智常而満足，故不得作無常不満也。」

復又一解：前能感後，後必赴前。前後相続，中間得不絶之名。此一紐就兩頭得名也。」²⁶

すなわち、二種の相続義の重点は異なる。一つ目の相続義では前後の因果の過程において、前念は後念のための因となるが、後念——果位は相続が成立することのできる要である。しかも、後念の果位と前念は断絶関係ではなく、後念は前念に赴くことができ、前念に呼応、順応する。二つ目の相続義では相続が成立するには、必ず前後両頭を総合しなければいけないと主張する。この二種の相続義はともに因果関係において述べたもので、因は無常で果は常であり、因は果を感じることができ、果は因に赴くことができるが、果は因となることはできない。

その次に、『法華經文外義』は相統一が常か無常かという問題を検討する。

又問：「攬常無常、明無明，成相統一。問此一為是常、為無常也？為是明、為無明也？」

又解：「此一不得名常，不得名無常；不得名明，不得名作無明。正得名非常非無常、非明非無明。何以得知？攬常成故，不得名無常；攬無常成故，不

得名常。為大明成故，不得名無明；為無明成故，不得為明也。」……

更有一解：「此一亦得名常，亦得名無常。何以得知？攬常成故，從後作名，名為常也；為無常成故，從前作名，名為無常也。明無明亦如此解。此間攬常無常，成相統一。」²⁷

この文では二種の解釈を示している。第一の解釈では相統一は常と無常、明と無明で述べることはできないと考える。第二の解釈ではそれとはまさに反対で、相統一は前後の異なる側面から、常や明と称することができるだけでなく、また、無常や無明とも称できると考える。これについてP2908と比較した場合、P2908は比較的単純であり、『法華經文外義』の区分方法を使用しておらず、相統一の整合性をさらに強調しているようである。

その次に、『法華經文外義』は更に進んで相統一と二諦の関係について討論している。

問：「此一，二諦作判，落在何諦所攝？」

又解：「二諦所不攝。何以得知？横截而言，二諦往判，唯二無一；以一諦往徧，始終相統，唯一無二也，故經言‘相統一実諦’。明義各異，何相关也，問何諦所攝也！」

復有一解：「此一為二諦所攝也。何以得知？以二諦往分，從後故為第一義諦所攝，從前故世諦所攝。」²⁸

相統一と二諦の関係について、文中では再び二種の解釈を示している。第一の解釈は相統一が因果を始終貫通するものであるため、二諦で分別することはできず、「相統一実諦」でなければならないと考える。この概念はあるいは『梵網經』の「業道相統因縁中道，名為実諦；仮名諸法我人主者，名為世諦」²⁹の影響を受けている可能性がある。相統の真实性を強調することは、P2908と同様である。

しかし、『法華經文外義』はさらに第二の解釈を提示する。それは、前因無常、後果常住の角度から見れば、相統一もまた第一義諦と世俗諦とそれぞれ称することができると思う。このような『法華經文外義』の表現はP2908に比較して、より多元的な理解方法である。

さらに、相統一慮の照す境が一か二かという問題について、文中にまた二種類の理解を提示している。

又問：「此相統一慮，照何境而起？」

又答：「解有二種。」

一解言：「照一境而起。何以得知？前境常無常，相統一慮，那得有別境可照也？以是義故，得言‘照一境也。’

復有一解：「亦得緣常無常，二諦理也。何以得知？金剛是因心不滿，由常緣二諦理起，豈況果心滿足而不照也！此解當就後念上得統名也。」³⁰

第一の解釈では、心慮の照す境とは常無常の性質を有するとはいえ、心慮相統は一となるため、「照一境」であると言えると思う。第二の解釈では、心慮は二諦の理境を照すものであると思う。なぜならば因位の金剛心はみな二諦理を觀照することで生起するもので、それでは修行を相統して果位に至る種智は常住満足しており、二諦の理境を觀照していなければならない。このような解釈は後念の角度から相統を理解したもので、前述の引用文の第一の定義に符合する。

次に、『法華經文外義』は涅槃と統及び仮の関係について詳細に説明している。

又問：「衆生作仏，仏統衆生者，涅槃是仮以不？」

又答：「諸師解義不同。一解：涅槃是統而非仮也。」

又問：「涅槃所以得置於統，何故不得安仮也？」

又解：「統名与常相順。何以得知？常以不斷為義，統義復是不斷。二名相順，

是以果頭得安統名也。仮義与常相違。何以得知？涅槃是実、絶於仮誑、仮は虚偽不実。二義相背、故不得安仮也。」

更有一解：「金剛以還、是統而是仮；金剛以後、是統而非仮。何以得知？金剛心与種智為因、有赴前而感後、故是統而是仮也；種智但 有赴前而無感後之義、是以統而非仮也。」

復有一解：「涅槃得言是相統相待仮、而非下地因生因成也。衆生修行作仏、仏得統衆生、故是相統仮也。經言‘有心、故所以有其当性’、此詎不性待於心也。有如来藏故、生死相統不斷、此生死待如来藏也。此是相待仮也。是以涅槃是統而是仮也。」³¹

質問者は衆生と仏の相統性質から涅槃の果位が仮であるか否かを質問しており、P2908の質問者と同じく頭の中には相統仮の思想があることが知られる。作者は三種の解釈を提示している。第一の解釈では涅槃は眞実常住の法であり、決して虚妄にして人を惑わすものではないと考える。統と常はともに不斷という意味であり、二名は合致するため、涅槃は統と称することができる。ただし、仮は虚偽不実であり、涅槃常住の義とは合わないため、涅槃は仮と称することはできない。ここから、涅槃、統、常、実とはともに合致することがわかり、上述の「相統一実諦」という命題から見れば、明らかにこのような解釈はP2908の立場と一致するものである。ただしP2908は統と実の問題について検討しているだけではあるが。

しかし、この個所のほかに、『法華經文外義』はさらに二種の解釈を提示している。第二の解釈では金剛を境界として、それぞれの修行段階が統あるいは仮の性質であると区別する。金剛已還の段階は統と仮であり、それは金剛心がなお因位にあり、それ以前の段階に順応することができ、果位の種智を感生することもできるからである。ただし、金剛以降の果位は統であって仮ではない。なぜならば、一切種智はただその前の段階に順応すればよく、後の段階の因とはならないからである。このような解釈はP2908にも対応する表現がある。「如無余涅槃統身智後起、此是世諦、亦

続亦仮；若論仏与衆生，続而非仮也」³²。第二の解釈は第一の解釈をさらに強化したものと言えよう。

第三の解釈は成実師のいわゆる「四仮」―相続、相待、因生、因成―の概念を借用して、凡聖修行相続の過程は相続仮であり、同時に『涅槃經』を引用して当果の仏性は衆生心に依待して存在することを証明し、それゆえ、相待仮であると考ええる。このため、涅槃は続であるとともに仮でもある。このような解釈は作者が質問者の頭の中の相続仮の概念に順応して提示されたものであると言える。ただしこのようにした場合、涅槃が体絶百非という仏学の常識から相違してしまう。それゆえ質問者はこれについて追及する。

又問：「涅槃体絶百非，云何是仮也？」

又答：「涅槃絶者，絶於下地之相体，絶下地之非。絶下地之非，絶下地之是。金剛以還，百是不能是，百非不能非。体正是大相也。体正是大非，是大是也。体非金剛以還生死之是，故称为非；体絶金剛已還生死之非，故称为是也。」

又問：「涅槃若是仮，應は無常？」

又答：「何必是无常也。何以得知？如虚空結尽，是相待仮，而非是无常。涅槃仮之中極，非是无常也。」³³

作者はまず因位と果位の是非を区分し、さらに涅槃が大非大是であり、涅槃以下の段階のあらゆる生死の是非を断絶していることを確認する。その後、涅槃と仮、及び無常の関係について、作者は涅槃が虚空と同じように、その中の煩惱は滅尽し、煩惱滅尽に対して述べれば、涅槃は相待仮であると考ええる。この種の解釈は一般的に言われる長短の相待仮とは異なり、それは作者個人が派生させた観点である。下文ではさらに涅槃が仮の中極であると説き、涅槃の仮は中道を表しており、それゆえ無常ではないと考えているようである。もし相続中道という側面から見た場合、この点も理

解できる。

次に、『法華經文外義』は相続と相作との関係を論述する時、P2908との間にも類似の個所がある。

又問：「明解既起，斷去無明，云何得相作也？」

又解：「解起惑喪，理不相作。但明解之生，沒他無明心後起，道言‘作’也。」

更有一解：「明暗相連，不得相作。就相続道中，本時無明所成者，今作果頭大明所成者也。者名是通，得相作也。故經言‘本時鹿王，今則我身是也。就寬時中，本時鹿王成者，今作仏者。』」³⁴

明解と無明との関係について、この文では二種の相作方式を記載している。第一の解釈では、明解と無明は性質が根本的に異なるものであり、原則的には相互作用することはできず、ただ明解は無明の後に相続生起するものであるため、これによりそれを「相作」と称することができると考える。第二の解釈では修行者の相続の角度から、凡聖主体は一致するため、相作であると考え。二者の内容について言えば、これは明らかにP2908「相続義（一）」に説かれる剋補相続と相作相続を指している。しかし『法華經文外義』の作者は明らかにP2908の作者の立場とは異なる。後者は「者」と「心」という二つの角度から二種の相続方式を区別するものであるが、前者は「者」と「心」の相続が会通して一となり、合わせて「相作」とすることに重きを置く。

最後に、相作相続についてさらに討論をする際、『法華經文外義』も「者」と「心」の区別に言及している。

又問：「金剛已還，離心之者；金剛已後，即心之者。云何非心得続於心？若非心得続於心，金剛已還，色亦応得続於心。若色不得続心，金剛已還，非色非心者，不得続於果頭心也。」

又解：「者義非心義，所以得相続也。」

更有一解：「金剛以還，有二種之者，有即心者，有離心者。今言‘統’者，即心者，統於果頭者；離心者，齊金剛已還，謝滅不通果頭也。者名是通，慮亦是通，得相作也。常無常時、明無明別，不得相作也。」³⁵

ここから、作者は依然として「者相統」と「心相統」はともに相作であるという立場を堅持する。質問者も金剛心を境界として修行者を前後の二つの段階に区別し、金剛已還では最終果位の心とは分離している修行者であり、金剛以後は最終果位の心と相即する修行者であるとする。作者は色や非色非心が如何に果位を統するかという問題に対して、二種類の解釈を示している。第一の解釈は簡略であり、「者」と「心」の違いを区別したかのであるが、P2908のように「者体」の総備衆義の含意を指摘していない。あるいは作者から見れば、これは問答双方に対して言うまでもないものであったのかもしれない。

第二の解釈はさらに金剛已還の修行者を即心者と離心者の二種の状況に分けている。離心者は修行して金剛心に至っても、仏果位と相通できない修行者であり、即心者とは相統して仏果位の心に至ることのできる修行者であり、しかも即心者のみが相統と称することができるという。この状況において、者と慮とはともに因位と果位とを貫通できるため、それは相作相統するものである。この一点から見れば、それは仏果位から衆生を見て、「仏統衆生」の側面から相統性を強調する。もし修行が途中で途絶えたとしたら、相統と称することはできない。

上述したところをまとめると、『法華經文外義』とP2908は相統思想において異同が存する。

共通点：①ともに相統は一であり異であり、衆生は相統一において修行し成仏することを強調する。②ともに相統の真实性を提起する。③相統あるいは涅槃は真実非仮である。④「者相統」と「心相統」に基づいて、二種の相統方式を区別する。

相違点：①『法華經文外義』は後念得統と両頭得統という二種の相統義

を主張する。P2908はただ前者を強調するのみである。②P2908は転や変、続の関係を解釈する。③『法華經文外義』は相統一慮の照する境という問題を検討する。④P2908は剝補相続と相作相続とに分けた後に「者慮相続」の問題を検討するが、『法華經文外義』では相作相続で「者慮相続」の問題を融合することを試みており、立場が異なる。⑤P2908は相続と常無常、真続二諦、仮実などの問題を解釈するとき、相対的・比較的に単一であり、立場は鮮明であるが、『法華經文外義』ではこの方面においてP2908の観点を記載するだけでなく、さらに多様な解釈を提示している。

ここから見れば、P2908と『法華經文外義』はそれぞれ独自の思想を有してはいるが、二者が共通して検討している問題については、『法華經文外義』の相続思想はP2908に比べさらに複雑でさらに多元的であり、これはあるいはP2908の成立の時期が『法華經文外義』に比して早いということを示す可能性がある。

六

本論はP3291、P2908、上博3317『法華經文外義』を中心として、藏内文献を合わせ、中国初期仏教における相続思想の発展を初歩的に検討した。

まず、相続性は仏教思想において非常に重要であり、仏教の人生観、業報輪廻観や解脱論と密接な関係がある概念である。仏教が中国に初伝した時、それは中国の伝統と結合し、神不滅論を形成したが、これはある程度、仏教の中道の立場からは逸脱していた。これは中国初期仏教の相続思想の前奏と言える。

次に、相続思想が中国仏教学者の注意を引き付けたのは、あるいは『成実論』に内包されていた相続仮思想と関連するかもしれないが、しかし、それが本当に南北朝仏教思想の主流に入ったのは、仏性論に伴って発展したようである。これはP3291やP2908、『法華經文外義』において強調される「衆生作仏、仏続衆生」という命題において相続思想の仏性論の基礎が

見られるのみならず、さらには南北朝の仏性論の一つである「冥伝不朽義」³⁶は直接、相統を正因仏性と理解しているのである。

次に、以上に述べたところをまとめれば、中国初期仏教における相統思想はいくつかの発展の段階を経ていることが見られる。最初に神不滅論に仮託されてより、相統中道によって、仏教正理の面貌にかなうことを求めて発展するに到り、また『成実論』における相統仮思想から、仏性論と結合し、相統常の特徴を際立たせるに到り、さらに仏性論から離脱し独立の論題となって、相統実性の概念に拡張するに到った。中国初期仏教における相統思想は中道、仏性、常無常、真俗二諦、涅槃などの概念に絶え間なく影響を与え、複雑多様な理論的特徴が現れた。

最後に、相統思想は中国初期仏教においてこれほど重要な影響を生み出したに関わらず、何故、歴史の流れの中で途絶えてしまったのか。大胆に推測してみれば、あるいは以下のいくつかの原因があるのかもしれない。一、相統思想にはわずかな經典による典拠はあるが、本論において言及したそれぞれの方面の多くは中国の仏教学者が構築したものであり、直接的経証を持たない。二、相統思想の起源の一つは『成実論』であり、これは南北朝の一時期に盛行したが、三論など大乘仏教思潮の興起に伴って、『成実論』及びその中の相統思想は次第に負の意味を具有するようになった。三、唯識思想の翻訳伝播に伴い、八識における相統識の概念が次第に人心に染み入ったが、後に盛行した如来蔵思想でも唯識思想でも、相統識は解脱論において根本的地位を具有しない。あるいは以上の要素の影響により、相統思想は次第に歴史的舞台から消え去っていったのかもしれない。

【注】

- 1 『弘明集』巻1, CBETA, T52, no. 2102, p. 3, b13-16。
- 2 『弘明集』巻5, CBETA, T52, no. 2102, p. 31, c 2-28。引用文は校勘記に基づいて修正を施した。以下同。
- 3 『出三蔵記集』巻5, CBETA, T55, no. 2145, p. 42, a20-23。
- 4 『名僧伝抄』巻1, CBETA, X77, no. 1523, p. 354, a10-b 4 // Z 2 B:7, p. 8,

d 9 -p. 9, a 9 // R134, p. 16, b 9 -p. 17, a 9。

- 5 『大般涅槃經』 卷27 (北本), CBETA, T12, no. 374, p. 523, b18。『大般涅槃經』 卷25 (南本), CBETA, T12, no. 375, p. 767, c24-25。
- 6 異なる記載に拠れば、成実師には三仮あるいは四仮という観点があった。唐の円測『仁王經疏』 卷1「『成実論』 宗、因生、縁成、相続三仮也。」(CBETA, T33, no. 1708, p. 367, b27-28)。唐普光『俱舍論記』 卷29:「若依『成実論』, 総有四仮。一、相続仮, 如身、語業以色、声成。一念色、声不成身、語業、要色、声相続方成身、語業。二、相待仮, 如長、短等相待故立。三、縁成仮, 如攬五蘊成人, 攬四境成乳等。四、因生仮, 一切有為法從因所生, 皆無自性。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 441, a25-b 2)
- 7 『成実論』 卷11, CBETA, T32, no. 1646, p. 327, b17-c 5。
- 8 『大乘玄論』 卷2, CBETA, T45, no. 1853, p. 25, c20-p. 26, a 3。
- 9 『大乘玄論』 卷2, CBETA, T45, no. 1853, p. 25, c20-p. 26, a 3。
- 10 『中観論疏』 卷7, CBETA, T42, no. 1824, p. 105, b15-24。
- 11 この相続の問題について、特に光宅法雲の「補続」思想の解釈については、張雪松「空与因果連続性——簡析光宅法雲の相続思想」(『哲学門』(総第三十五輯) 第十八卷第一冊, 北京大学出版社, 2017年, 17-28頁)を参照されたい。
- 12 布施浩岳は僧亮とは『高僧伝』 卷7に見える京師北多宝寺に住する「道亮」の可能性があるとする。布施浩岳著『涅槃宗の研究』 後篇(東京叢文閣, 1942年, 232-240頁)を参照。
- 13 『大般涅槃經集解』 卷63, CBETA, T37, no. 1763, p. 574, a10-13; 『大般涅槃經集解』 卷65, CBETA, T37, no. 1763, p. 578, b22-23。
- 14 『大般涅槃經集解』 卷16, 「声聞相続常, 是和合常也。」(CBETA, T37, no. 1763, p. 444, a24-25)
- 15 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908)(青木隆等編:『藏外地論宗文献集成』, 韓国金剛大学仏教文化研究所, 2012年, 112頁)を参照。
- 16 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 133頁。
- 17 同上。
- 18 池田将則は「相続義(三)」と記す。(同上, 169頁)
- 19 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 172頁。引用文は底本に従って修正した。以下同。
- 20 『成実論』 卷2, CBETA, T32, no. 1646, p. 252, c29-p. 253, a 1。

- 21 『大乘義章』 卷2, CBETA, T44, no. 1851, p. 496, c19-20。あるいは岡本一平「三聚法の形成と変容——『大乘義章』を中心として」(『東洋学研究』第52号)を参照。
- 22 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 170頁。
- 23 同上, 170-171頁。
- 24 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 171頁。
- 25 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 133頁。
- 26 同上, 170頁。
- 27 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 295, a 5-14。
- 28 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 295, a15-p. 296, a 9。
- 29 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 296, a10-15。
- 30 『梵網經』 卷1, CBETA, T24, no. 1484, p. 999, c18-19。
- 31 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 296, a20-25。
- 32 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 297, a 1-13。
- 33 池田将則整理:『教理集成文献』(P2908), 173頁。
- 34 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 297, a14-21。
- 35 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 298, a 2-7。引用文は底本によって修正した。以下同。
- 36 『法華經文外義』 卷1, CBETA, ZW02, no. 20, p. 298, a 8-15。
- 37 『大乘四論玄義』 卷7, 「第五中寺小安法師云:心上有冥転不朽之義, 為正因体。此意神識有冥伝用, 如心有異変相, 至仏。亦簡異木石等。」(CBETA, X46, no. 784, p. 601, c 1-3 // Z 1:74, p. 46, d 2-4 // R74, p. 92, b 2-4)

On the Continuity Thought during Early Chinese Buddhism : Focusing on P. 3291, P. 2908 and ShM. 3317

SHI Jingpeng

The Continuity Thought of Buddhism is of great significance which is closely tied to Buddhist view of life, karmic thought and liberation theory. During early Chinese Buddhist history, the Continuity Thought has gone through different stages. In the Dunhuang manuscripts Pelliot. 3291, Pelliot. 2908 and Shanghai Museum 3317, which were produced in the Northern and Southern dynasties, the Continuity Thought combined with Buddha-nature theory. Through discussing the relationship between Continuity Thought and other theories of middle path, Buddha-nature, permanence, two truths and nirvana, these manuscripts showed complicated characteristics of Continuity Thought, i.e. permanence and reality. The Continuity Thought during early Chinese Buddhist history embodies the localization of Indian Buddhism.

史経鵬氏の発表論文に対するコメント

李秀美*著・金炳坤**訳

この論文は、佛教學において輪廻の主体または悟りの可能性という問題と関連して重要な思想的意味を持つ相續の概念を南北朝時期の敦煌遺書の中から、内容上類似性がみられるP.3291、P.2908、『法華經文外義』（上博3317）を比較考察して、これに基づいて中國初期佛教の相續思想の展開を明かそうとする研究である。

論者は中國に佛教が傳來された初期には、輪廻の主体の問題が中國固有の思想である魂神不滅思想と結び付いて神不滅論として現れたが、鳩摩羅什が大乘般若の性空思想を傳來することにより、輪廻または修行の主体に對する本格的な佛教思想的考察が始められたことを指摘し、續いて相續の概念が中國佛教史において登場する事例を提示する。相續思想を最も早い時期に強調した人物として、鳩摩羅什の弟子であり、南本『大般涅槃經』を修正補完した慧觀を挙げ、慧觀が外道の神我と佛教の佛性我の相違を区分しながら、相續の概念を中道及び佛性と結び付けていることを論ずる。そして、南北朝時代の成實師たちの三假或いは四假思想の中の一つとして相續假の概念が登場することを指摘した後、衆生の修行と成佛の主体という問題と関連して、『成實論』の本文自体の含意を超えて相續思想を論ずるP.3291、P.2908、『法華經文外義』の三つの敦煌遺書に注目する。

論者は、構造と内容上類似性を持っているP.3291、P.2908、『法華經文外義』において論じられる相續と関連する論義を羅列して紹介している。P.3291においては、神慮（或いは心）を佛性とみる見解からこれを相續とみること、この神慮が無常であるか常であるかに對する二つの解釋などを

* 리수미 (リ・スミ)。東国大学校仏教学院HK教授。

** 身延山大学仏教学部准教授。

紹介して、P.2908においては、衆生と佛性は初めから終わりまで異ならないという相續中道の概念、相作相續と剝補相續という二種類の相續、相續の主体としての「者」と「心」という二つの觀點、相續と常無常及び眞俗二諦との関係などを紹介する。そして最後として『法華經文外義』においては、相續の定義、相續一と常無常、相續一と眞俗二諦などを論ずる。

このような比較敘述を通して論者は、まずP.3291を最も早い文獻とみて、この文獻において佛性が相續と關連付けられ論義されていることに基づいて、當時、相續思想が注目され始めたとみている。P.2908は、P.3291と同じように、佛性が何かについての四つの見解である性空、衆生、神慮、當常を論ずるが、論者はこの二つの文獻の佛性に對する立場は相違があることを紹介する。P.3291が前の三つの見解をすべて批判しながら、四つ目の見解だけを指示する反面、P.2908は四つの見解を批判なく、單に羅列して提示しているだけである。このような事例とともに論者は、ほかの様々な論題に對するP.2908の立場を考察して、この文獻が一貫して因と果、無常と常、俗諦と眞諦を貫通する「相續一」の立場を堅持していることを論ずる。『法華經文外義』は、P.2908と同じように、相續が有一有異であり、衆生が相續一の中において修行して成佛するということを強調したという點から、論者はこの二つの文獻が根本的共通點があるとみる。しかし論者は、この二つの文獻は細部的な側面において相違點も持つことを指摘する。例えば、『法華經文外義』はこの二種類の相續義である、後念が果位として相續の核心になることと、前念と後念が總合して相續することをすべて提示しているのに對して、P.2908においては、ただ前者だけを強調している。そしてP.2908が剝補相續と相作相續を區分した後に、この二つの會通である「者慮相續」の問題について論じたのであるが、『法華經文外義』においては相作相續を「者慮相續」の立場に對應させている。このような比較分析に基づいて、論者はP.2908より、相續思想をさらに複雑、かつ多元的に論義する『法華經文外義』が、P.2908より遅れて形成されたであろうと推定する。

いくつかの質問及び付言をさせていただくと、次の通りである。

一つ目、論者は結論において相續思想の發展段階を要約しながら、最初は神不滅論に假託したのであるが、相續中道の概念が登場するに至ったのであり、以後『成實論』の相續假の思想から始まり、佛性の理論と結合する段階を経て、以後、佛性の理論から離れて獨立的な論題になったのであるとする。言い換えれば、論者は慧觀が言及する相續中道の概念と開善智藏、莊嚴僧旻、光宅法雲などの成實師たちが論ずる相續假の概念、そしてP.3291、P.2908、『法華經文外義』のような文獻において佛性の概念と結合して論じられる相續の概念を区分しているものとみられる。ここで、相續の概念が最初から佛性の概念と結び付いていた可能性はないかについて質問させていただきたい。なぜなら、論者が言及したように、相續思想を最も早い時期に強調した人物が南本『大般涅槃經』を編集した慧觀であったのであり、P.3291、P.2908、そして『法華經文外義』には『成實論』の影響がみられるのみならず、そして何よりもP.2908のような場合には『大般涅槃經集解』に敘述される南朝系『涅槃經』敎理學の影響が顯著であるからである。また、P.2908と類似性を持つP.3291と『法華經文外義』もこのような點において『涅槃經』の敎理を重點的に論じているとみることができる。そうすると、これら三つの文獻を南朝系『涅槃經』敎理學、特に成實家たちの『涅槃經』敎理學の多様な觀點を反映ないし繼承する文獻としてみることができるのではなかろうかという質問である。

二つ目の質問は、先の一つ目の質問につながるものであって、涅槃師と成實師、そして地論師をどのように区分或いは理解すべきであるかという點である。事實、P.2908は『藏外地論宗文獻集成』（2012）に含まれており、地論宗の文獻は『成實論』の影響が強いということが知られている。また、成實師たちは『成實論』のみならず、『涅槃經』や『十地經』、『勝鬘經』、或いは『法華經』などについても名聲を持つ人たちが多いことが知られて

いる。このような点において、P.3291、P.2908、『法華經文外義』の三つの文獻の相續の概念を成實家たちの相續の概念と分離させるべき根據に對する追加的説明をしていただきたい。

三つ目、相續の概念が佛性の理論と結合して論議されたという点から、相續の概念は當時の佛性に對する本有と始有の論争と結び付けることができると考えられる。論者は三つの文獻において、相續に關する部分に限定して論義を進めたのであるが、これらの文獻のほかのところにおいて佛性の本有、始有、或いは亦本亦始などの立場が論じられているか、もしそうであれば、各々の文獻における立場は概してそのようなものであるか質問させていただきたい。例えば、P.3291においては、四つの佛性のうち、當常だけを肯定するのに對して、因と果を貫通する相續一の立場をとっているP.2908は四つの佛性を中立的に羅列していることを指摘したのであるが、このような見解の相違がもしかすると佛性の理論と結び付いて、前者は始有の立場、後者は亦本亦始の立場などとつながる可能性についてどのような見解を持っていられるかについて質問させていただきたい。

論者が敦煌遺書の中から、内容的構造的類似性を持つP.3291、P.2908、『法華經文外義』の三つの文獻を發見して、これに基づいて思想的に重要な相續の概念を整理したことは、中國初期佛教思想の理解において重要な作業である。特に敦煌寫本を通じた、佛性の理論と關連される相續の理論が持つ多様な含意の考察は、文獻學としても貴重な作業であるのみならず、哲學的思想的にも洞察力を提供する。史經鵬先生の勞苦に深く感謝申し上げたい。

李秀美氏のコメントに対する回答

史経鵬*著・大澤邦由**訳

まず、李秀美教授の拙論に対する詳細な閲読と概括、深いコメントに非常に感謝する。李先生はコメントの中で提起され、補足された問題は非常に重要であり、私の更なる思考を促した。以下に、私はこれらの問題についていくらかの回答を試みたので、再び李秀美教授や在席の先生方のご意見を賜りたいと思う。

李教授の一つ目の問題は、相続の概念は最初から仏性の概念と関連していた可能性があるのではないか、あるいは、南朝系の『涅槃經』義学、特に成実家の『涅槃經』に対する解釈がそこに反映しているのではないかというものである。

これについて私は以下の二つの側面から説明ができるものとする。一つは、相続思想は仏教においてかねてより重要であり、それは業果相続を解釈する重要な理論であり、『大般涅槃經』以前の經典にすでに現れている。その当時、業果相続としての思想についてのみ述べれば、それと仏性思想とは関連がなかった。ただし、中国の仏教学者の相続概念の理解と使用については、確かに慧観から始まったものと言うことができ、当時、それと仏性とが全く関係なかったことを否定するのは困難である。

二つに、P3291、P2908、『法華經文外義』等が南朝涅槃学の影響を受けたという点については、異議はないだろう。相続概念については、このような影響は多くの方面がある。ある方面では、『大般涅槃經集解』で南朝の僧亮、僧宗、宝亮の諸師が大量に相続の概念を使用しており、かつ、僧

*中央民族大学哲学与宗教学部講師。

**駒澤大学仏教学部講師。

亮の相統思想では二層の意味が現れている。一つは相似相統の性質の常であり、ただしその本質は無常である（例えばT37, p. 540, c 4-9 ; T37, p. 444, a23-25）、このような観点は僧宗（例えばT37, p. 540, c 4-9 ; T37, p. 577, a10-13）や宝亮（例えばT37, p. 461, a15-25 ; T37, p. 489, c22-26 ; T37, p. 557, c27-29）などに継承されている。一つは仏性正因が「相統常」であると考えすることで、これは僧亮の相統思想において非常に独特の表現であり、この点はP3291の灯法師の理解に影響を及ぼした可能性がある。

別の側面では、P2908における相統思想は成実師涅槃学の影響を受けたとはいえ、しかしP2908等において独立した主題に発展した相統思想は『成実論』及び成実師の思想とは一定の距離が存在する。たとえばP2908の「相統義」は『成実論』「一心品」の「心死心生，心縛心解」を心相統の論拠として引用するが、しかし事実上、この一節は『成実論』が批判した「一心」思想であり、『成実論』の立場では決してない。また、相統が常であるか無常であるかという問題において、P2908等の写本は相統が常であり、実であるという性質であり、無常ではないことを更に強調している。この点は僧亮の相統常思想と一致するところを持つが、しかし宝亮等の成実師が相統仮を重きを置いて強調するという立場とは異なる。

李教授の二番目の問題は南北朝仏教論師や学派の性質に関わるものである。この問題は比較的複雑であり、仏教史の研究において従来から討論されてきた。私個人としては、南北朝仏教論師及び学派の問題を理解する際、いくつかの要素を考慮する必要があると考えている。それは、宗義、自己の同一性や他者からの同一性、師承、歴史記載、及び現在の学術研究の区分などである。このように見れば、涅槃師、成実師及び地論師の使用状況には違いがある。例えば涅槃師は、現在の仏学研究において多くの人が涅槃師と認定しているが、歴史的記載から見れば、涅槃師はCBETA（2016）には三回しか出現せず、南北朝期に限ればただの一回で、それは吉蔵が『大品経遊意』において蕭梁の慧琰を「招提涅槃師」（T33, p. 63, b17-18）と

称したものであるが、しかし慧琰は決して涅槃を宗とするものではなく、吉蔵がこうに述べる根拠は不明確である。また、『涅槃經集解』における諸師もまたそうであり、ただ一つの經典を専ら宗とするのではなく、独立した伝承の系譜もなく、自己の同一性や他者からの同一性を確立するべくもない。よって歴史研究から述べれば、涅槃師及び相応する涅槃学派の概念には大きな問題が出てくる。次に成実師の状況もまた同じようであり、成実師の概念は吉蔵などの人の記載に多く出現するが、しかし宝亮などは『成実論』を重視していたとはいえ、しかし彼らの教判において『成実論』を最高とはなしえず、彼らの師承や自己同一性なども問題が存し、他者からの同一性の側面のみににおいて吉蔵から成実師の名号を冠せられたのである。ほかに、地論師の状況は異なる。地論宗文献は『成実論』等の大きな影響を受けているとはいえ、宗義や師承の方面では、地論師の同質性は涅槃師や成実師をはるかに上回り、伝承に系統のある一つの学派に近いものである。

拙論において何故P3291等3件の敦煌遺書中の相続思想と成実家の相続概念を分離させたかについては、前述したように、これは私が宝亮など成実師の相続思想は主に相続仮を強調するためであり、これはP3291などが相続が常であり、実であることを強調することや、仏性論と密接に結合した立場とは完全に異なるものであるため、このような区分を作ったのである。

李教授の三番目の問題はP3291、P2908、及び『法華經文外義』における仏性本有一始有の問題である。P3291について述べれば、P3291では当常仏性義を肯定し、相続において当常仏性があることを主張はするが、本有一始有を会通する傾向も現れている。例えば、「縦令衆生或時造善，或時造惡，但使有心，必有仏性。善心亦有性，惡心亦有性，是以仏性得名本有，得名当有。」とある。

これに比較して、P2908はさらに本有一始有の会通を強調し、「就二有

以辨統」、「有無不相統，衆生作仏，二有以相統」としなければならないと考える。P2908は「解經之威力義」の部分でさらに一つの観点を紹介して「猶故得名性力，由当常有現常，由現常有羅刹，以末取本，得言性力。物貴其本，欲使以現類，現既如此，当性亦然。」と述べる。これもまた当常と現常の会通を強調するものである。仏性論において、これは確かにP3291とP2908の立場の相異を示すものである。

一方、『法華經文外義』は「相統義」において本有一始有や当常一現常という問題に多くは言及せず、ただ一つの観点を紹介するときに經文の「有心，故所以有其当性」の語を引用しているが、これは実際には『大般涅槃經』の「凡有心者，定当得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故，我常宣說一切衆生悉有仏性。」(T12, p. 524, c 8-10) から出たもので、その中の仏性は当性に改変されていることが確認できる。

次に、『法華經文外義』「次明因縁」において「更有一解：因縁一体。万善無而能辨当仏果，此是親故，名之為因也。可有当仏道理故，万善能辨；若尽無当果道理，万善何由能辨？是以無而能辨，說之為因；可有而有，說之為縁。若作此解，因縁一体而義異也。」(ZW02, p. 317, a22-p. 318, a 2, 引用文は写本に基づいて校正した)と説く。総じて言えば、『法華經文外義』は当常の思想により重きを置いている。

最後に、再び李秀美教授が細かにお読みくださり、奥深いコメントを行ってくださったことに感謝し、並びに翻訳の方々の労苦に感謝する。