

『法句經』の思想と歴史的意義

伊 吹 敦

はじめに

『法句經』は、中國で撰述された、いわゆる「偽經」の一つであるが、禪宗を初めとする唐代の多くの佛教文獻にしばしば引用されており、一時期、大きな影響力を持ったという點で、とりわけ注目すべきものである。しかし、『法句經』が注目されるようになったのは、實は、それほど古いことではない。もちろん、從來から、引用等によって、その存在は知られていたのであるが、經文自體が既に失われたと考えられていたため、それについて知る術のないものと見做されていたのである。

こうした状況を一變させたのが敦煌文書の發見である。敦煌文書の中に『法句經』の寫本がいくつも含まれていることが明らかとなり、そのテキストも大正新脩大藏經の古逸部に收録されて公表されるにいたったのである。それ以來、『法句經』に關しては多くの研究が積み重ねられてきた。⁽¹⁾そして、諸寫本の紹介と整理、『法句經』を引用する文獻の博搜、成立時期や制作者についての考察などの點でかなりの成果を擧げてきており、それらに關しては、既に筆者も先學の研究を繼承しつつ、獨自の見解を明らかにした。⁽²⁾

しかしながら、從來の研究には、大きな問題點が残されているように思われる。というのは、『法句經』の内容

や思想そのものについては、いまだ充分な研究が行われてこなかったし、後世の言及に關しても、引用の意圖などの細かな點については、ほとんど検討されていないからである。しかし、『法句經』に關しては、特に、こうした點を明らかにすることに極めて重要な意義が存する様に思われる。というのは、『法句經』の成立と流布が、いわゆる「中國佛教の諸宗」の形成の時期と正しく重なっており、それと密接な關わりを持った可能性が考えられるからである。即ち、先に論じたように、⁽³⁾『法句經』の成立は六世紀半ば以前で、天台宗の智顗（五三八—五九七）や三論宗の吉藏（五四九—六三三）の活動に先立つと考えられるのであるが、それを引用する文獻には、淨土教の道綽（五六二—六四五）や懷感（七世紀後半）、華嚴宗の智儼（六〇二—六六八）や法藏（六四三—七二二）、禪宗の侯莫陳瑒（六六〇—七一四）や荷澤神會（六八四—七五八）などの著作が含まれているのである。

中國佛教の諸宗は、インドから傳つた佛教思想を基礎としつつも、それに中國人に特有の思想と感性を加えることによって樹立されたものである。従つて、その形成過程の解明が中國思想史における重要な研究課題の一つであることは間違いないのであるが、それらの形成と並行する形で出現した『法句經』は、そうした大きな流れの中でいかなる歴史的な意義をもっていたのであろうか。それを解明することが本拙稿の目標である。

一、『法句經』の構成と思想について

『法句經』は、どのような思想を持ち、また、いかなる目的を持って登場したのであろうか。それを明らかにするために、その經典を總體として理解することがどうしても必要となる。『法句經』の全體構造がいかなるものであるか、そして、その重點がどこにあるかを知ることが、その思想を探るうえで不可缺の作業だからである。し

かし、『法句經』の場合、この問題を明らかにする上で、一つの大きな障害が存在する。即ち、現存する本は、必ずしもその原型を留めていないという點である。別に論じたように、⁽⁴⁾『法句經』は、當初、二卷本として成立したが、傳承の過程で上卷を失ったために、下卷が一卷本の體裁に改められて流布するに至ったのが、現存する『法句經』なのである。

失われた上卷の内容を窺わせる資料は、今日、全く傳えられていない。従つて、我々は、非常に遺憾なことではあるが、現存する一巻本を獨立した完全なテキストとして扱ふより外はないのである。従つて、この點が、作者の制作意圖を探る上での大きな限界となつてゐることは否定できない。しかし、その場合でも、次の諸點は忘れてはならないであらう。即ち、上卷が失われたのが極めて古いこと、そして、不完全でありながら、下卷のみが長く流布したこと、今日、他の文獻に引用が知られる部分は全て現行の『法句經』の中に見出されるということである。

この事實は、世間の人々が『法句經』に注目した理由の多くが、下卷、即ち現存部分の記述にあつたことを示すものである。だとすれば、下卷のみが残つたということも必ずしも單なる偶然とは言えないのではあるまいか。つまり、もし、『法句經』の作者が時代の要請をよく察しうる人物であつたとすれば、彼が意圖したものがそのまま社會に受け入れられたということは充分にありうることであり、その意圖の大半が下卷のみでほぼ達せられていたのではないかと考えられるのである。従つて、現行本の構成から、その思想を探ることは決して無意味ではないはずである。

a. 『法句經』の構成について

『法句經』の現存寫本の多くは分品テキストであり、全體が十四の品に分かたれてゐる。⁽⁵⁾そして、禪宗系の『法

句經疏』(ベリオ二二九二號)⁽⁶⁾などは、この分品に沿った形で註釋を施しているのであるが、既に明らかにしたように、⁽⁷⁾この分品は元來のものではなく、二巻本の下巻が一巻本の體裁に改められた後、ある期間を置いて施されたものであるから、必ずしも作者の意圖を正しく反映したものとは言えないのである。實際のところ、この分品は、主として各部の内容と分量を勘案して行つたものごとくであり、全體の構成を充分に考慮に入れたものとは認められない。従つて、その分品の仕方、品題の付け方の雙方に、かなり恣意的なものがあるように見受けられるのである。

例えば、第二品の末尾の部分と第三品の冒頭部分は、内容的に連續するものであるから、この區分は全く不適當であるし、第八品の「於是普光莊嚴菩薩知大衆意」⁽⁸⁾以下は、明らかに第九品を起こすためのものであるから、この部分は、むしろ第九品に移すべきであらう。

品題に關しても、第二品の品題は「不壞諸法菩薩說宿緣品第二」とされるが、文脈上、重要なのは、寶明菩薩であつて不壞諸法菩薩ではない。寶明菩薩の質問を引き出すためのみに登場する不壞諸法菩薩を品題に採用しつつ、主役の一人である寶明菩薩の名を品題に擧げないのは、全く妥當性を缺くものだと言わなくてはならないであらう(ただし、これは、不壞諸法と寶明が同一人物であるという誤解が生じた後に附された品題であるのかも知れない)。

また、第九品を「煩惱即菩提品第九」というのも適當とは思えない。確かに、冒頭の、

「善知識者。有大功德。能令汝等。於貪欲瞋恚愚癡邪見五蓋五欲衆塵勞中。建立佛法。不起一心。得大功德。」⁽⁹⁾という言葉からも知られるように、内容的に「煩惱即菩提」という思想と無關係ではないものの、この部分の主題が全體として善知識の功德を説くところにあることは明白だからである。

従つて、『法句經』の概要を捉えようとする場合、分品や品題に沿つて理解しようとすることは、必ずしも便宜

であるとは言えない（現に、『法句經』を引用する文献で、これらの品題に觸れているものは皆無である）。むしろ、それらを取り去って、經文そのものから理解しようと努めるべきである。その場合、参考となるのが、無分品のテキストを注釋した攝論系の『法句經疏』（ペリオ二三二五號）⁽¹⁰⁾である。これは成立も古く、『法句經』の全體を念頭に入れつつ各部分の意味を把握しようとしており、その理解もおおむね妥當なもののように見受けられるからである（次頁以降に、『法句經』のテキストと二種の『法句經疏』の對應關係を示す圖表を掲げておくので、参照されたい）。

そこで、この攝論系の『法句經疏』の理解を指針としつつ、『法句經』の全體を概觀するなら、およそ次のようになろう（各部分の名稱は攝論系の『法句經疏』のものをそのまま採用した。なお、以下の敘述においては、『法句經』のテキストは基本的には大正藏本に基づいたが、*を附した字句については、明白な誤りと認められるので、異本等によって訂正してある）⁽¹¹⁾。

I. 序分（一四三二中〇三～一四三二中二三）

A. 證信序（一四三二中〇三～一四三二中一二）

佛が日月宮の勝藏殿で、勝積菩薩や普賢菩薩、文殊師利菩薩、金剛藏菩薩^{*}大菩薩十萬人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷百十萬人、無量の天龍夜叉、護法の善神らと居たとき、寶明菩薩も菩薩衆の中にいた。

B. 發起序（一四三二中一五～一四三二中二三）

菩薩衆中にいた不壞諸法菩薩が、佛の神力を承けて進み出、現在の自分の名前の由來を語った。それを聞いた寶明菩薩も自分の名前の由來を佛に尋ねた。

禪宗系『法句經疏』（ペリオ2192號） （*は私見により寫本の文字を改めた）			『法句經』テキスト （中村不折舊藏本／大正藏85） （*は異本により底本の文字を改めた）		攝論系『法句經疏』（ペリオ2325號／大正藏85） （*は私見により底本の文字を改めた）		
序分	諸菩薩融心覺序 品第一	明聞成就	「聞」 (1432中03)	1. 阿難對衆陳己滄受 (1436上28)	A. 證信序 (1436上28)	I. 序分 (1436上13)	
		明信成就	「如是」 (1432中03)	2. 示信相 (1436中09)			
		明時成就	「一時」 (1432中03)	3. 說經時 (1436中15)			
		明主成就	「婆伽婆」 (1432中03)	4. 標于化主 (1436中17)			
		明處成就	「在日月宮中勝藏殿上」 (1432中03)	5. 說經處 (1436中19)			
		明衆成就	「與大菩薩摩」乃至「薩皆悉集會」 (1432中04-1432中13)	6. 列衆 (1436中20)			
起發分	不壞諸法菩薩說 宿緣品第二	不壞菩薩問宿緣 名字	「於是衆中有」乃至「字等賢比丘」 (1432中15-1432中17)	a. 承力清而彰 己積習所依 (1436下13)	1. 寶明陳昔 蒙記請*問 立名因緣 (1436下11)	B. 發起序 (1436上24)	
			「爾時世尊即」乃至「曰不壞諸法」 (1432中17-1432中18)	b. 明記所立名 (1436下16)			
		寶明次問	「爾時寶明菩」乃至「明名字所以」 (1432中18-1432中20)	c. 問名字所由 (1436下17)			
		世尊敕聽	「佛言諦聽諦」乃至「衆奉教*而聽」 (1432中21-1432中23)	2. 如來正道 (1436下11)			
		佛爲演說	「佛告寶明菩」乃至「譬二俱空故」 (1432中23-1432下07)	a. 正說名字空 義 (1437上23)	1. 正酬寶明所 請 (1437上16)		
		觀聲性空證實際 品第三	顯音聲無性	「善男子若遇」乃至「於瞋喜之心」 (1432下09-1432下12)		b. 明觀之利益 (1437上24)	
顯果	「作是觀已堅」乃至「空證於如故」 (1432下12-1432下14)						
起喻	「譬如有人夜」乃至「根*而無實體」 (1432下14-1432下17)						

如來廣 說分	觀三處空得菩提 品第四	令常觀三處心境 俱亡	「善男子菩薩」乃至「觀令斷諸*惑」 (1432下19-1432下27)	a. 明厭背生死 衣須高栖空 理勸之修觀 令斷諸*惑 (1437下10)	2. 因言顯理廣 明十八界空 (1437上17)	A. 第一會 正為此土及 餘方機緣已 熟者初會說 法 (1437上12)	II. 正宗分 (1436上14)
		明眼等六根根根 不實	「善男子眼不」乃至「意亦復如是」 (1432下27-1433上06)				
		明六塵虛幻塵塵 不真	「善男子知眼」乃至「心虛空無礙」 (1433上06-1433上29)				
		明五蔕空花蔕蔕 非有	「譬如陽炎遠」乃至「入亦復如是」 (1433上29-1433中11)	b. 明理隱離彰 借喻為況 (1437下12)			
		汎為廣喻究竟虛 無	「善男子譬如」乃至「角究竟無實」 (1433中11-1433中25)	c. 結觀修行明 觀所成益 (1437下13)			
			「諸有智者應」乃至「輪無有休也」 (1433中25-1433下01)				
證信分	親近真善知識品 第五	勸親近善友	「善男子一切」乃至「斯甚深要句」 (1433下03-1433下05)	a. 正勸寶明請 問善知識相 (1440上29)	3. 勸近善友 (1437上18)		
		明請決	「爾時寶明善」乃至「何是善知識」 (1433下05-1433下06)				
		世尊為說	「佛言善知識」乃至「是名善知識」 (1433下06-1433下09)	b. 答 (1440中01)			
	二十一種譬喻善知識品第六		「善男子善知」乃至「惱至涅槃故」 (1433下11-1434上02)				
			「善男子善知」乃至「今教汝親近」 (1434上02-1434上03)	c. 總結 (1440中01)			
	寶明聽眾等悲不 自勝品第七	願寶明眾情悲泣	「於是寶明與」乃至「惱不能自*裁」 (1434上05-1434上07)	a. 明聞法歡喜 (1442上06)	4. 寶明大眾聞 法慶喜 (1437上19)		
		舉眾慚無報恩	「自念我身從」乃至「恩*方便親近」 (1434上07-1434上10)	b. *荷善友恩 深身心推動 (1442上06)			
		語已再悲	「說是語已重」乃至「泣死而復甦」 (1434上10-1434上12)				
		世尊垂慰	「爾時世尊見」乃至「刹皆亦大動」 (1434上12-1434上14)	c. 明世尊悲念 (1442上07)			

禪宗系『法句經疏』（ペリオ2192號） （＊は私見により寫本の文字を改めた）			『法句經』テキスト （中村不折舊藏本／大正藏85） （＊は異本により底本の文字を改めた）	攝論系『法句經疏』（ペリオ2325號／大正藏85） （＊は私見により底本の文字を改めた）			
證信分	普光莊嚴菩薩等 證信品第八	彼佛號	「於是東方百」乃至「土佛名寶相」 （1434上16-1434上17）	a. 明因事興請 爲聽法之由 （1442中01）	1. 明普光大衆 都事興念故 來聽法并事 善友 （1442上27）	B. 第二會 爲寶・主世 界普光大衆 第二會說 （1437上13）	
		彼菩薩問・瑞相 之由	「有菩薩名普」乃至「嚴見此地動」 （1434上17）	b. 述其所請教 令速往 （1442中01）			
			「白寶相佛言」乃至「動是何瑞也」 （1434上18）				
		寶・相如來決疑 爲此方佛事	「彼佛答言西」乃至「恩故現斯瑞」 （1434上18-1434上21）	c. 明普光大衆 蒙遂所期咸 來詣佛 （1442中02）			
			「普光莊嚴善」乃至「時宜速疾往」 （1434上21-1434上25）				
		普光之衆請如來	「於是普光莊」乃至「禮於一面立」 （1434上25-1434中07）	d. 世尊慰問 （1442中03）			
			「佛告普光莊」乃至「者致問無量」 （1434中07-1434中11）				
			文殊速令請法	「於是衆中文」乃至「衆願樂欲聞」 （1434中11-1434中17）	a. 普光申請 （1442中18）		
		「於是普光莊」乃至「近善知識法」 （1434中17-1434中21）					
		佛爲略說	「佛言善哉善」乃至「之當爲汝說」 （1434中22-1434中23）	b. 如來善其所 問教聽深說 （1442中18）			
		煩惱即菩提品第九		「善男子善知」乃至「者窮劫不盡」 （1434中25-1434下18）	c. 正說 （1442中19）		2. 正明對機說 授教事善知 識法 （1442上28）
		求善知識不借内外壽命嫌疑品第十		「若有智者見」乃至「識應斷疑念」 （1434下20-1434下24）			

II. 正宗分

普光問如來慈偈答品第十一		「爾時普光莊」乃至「令得無上道」 (1434下26-1435中05)			C. 明二出時衆聞法獲益 (1437上15)	
		「爾時世尊說」乃至「得無生法忍」 (1435中06-1435中07)	1. 明普光大衆聞法悟忍 (1444下05)			
即爲寶明授記品第十二		「寶明菩薩尋」乃至「人師佛世尊」 (1435中08-1435中11)	a. 正明受記十號圓滿 (1444下07)	2. 寶明蒙記 (1444下06)		
		「時有衆生純」乃至「訖便欲捨坐」 (1435中11-1435中13)	b. 明因成所感衆純無雜 (1444下08)			
傳持品第十三	文殊問經行處	「爾時文殊師」乃至「緣得聞此經」 (1435中15-1435中16)	1. 明文殊請問持經之人并問聞經因緣 (1444下17)		A. 勸學 (1444下16)	
	世尊兩喻答之	「佛言善男子」乃至「望唯除菩薩」 (1435中16-1435中21)	a. 嘆理教甚深難爲值*遇聞之獲益福不可量 (1444下18)	2. 如來正答 (1444下18)		
	校量功德多少	「假使有人純」乃至「名得福萬倍」 (1435中21-1435中25)	b. 答問法因緣持經功德 (1444下23)			
	順顯聞經宿業	「若有善男子」乃至「地菩薩之手」 (1435中25-1435中27)				
護經如眼寧喪身命不忘門第十四		「佛告諸大衆」乃至「中*而生懈怠」 (1435中29-1435下01)	B. 付囑 (大衆奉行) (1444下16)			
		「若有衆生於」乃至「子無有疑也」 (1435下01-1435下03)				
		「爾時世尊說」乃至「喜如法奉行」 (1435下03-1435下04)				

II. 正宗分（一四三二中二三～一四三五中二三）

A. 第一會（一四三二中二三～一四三四上一四）

1. 正酬寶明所請（一四三二中二三～一四三二下一七）

佛は、今こそ「決定大乘微妙要法」と、お前の名前について説くであろうと前置きして、次のように説法を始めた。「諸佛の名前は有でも無でもない。名前は如であり、空である。名前〓言葉が空であれば、毀譽褒貶も空である。だから、種々の觀法を用いて、それが無所得であることを知り、それに對して怒ったり、喜んだりしてはならない。この觀法を續ければ、言葉の「性空」を觀じ、「如」を悟るから、やがて阿耨多羅三藐三菩提を得るであろう」。

2. 因言顯理廣明十八界空（一四三二下一九～一四三三下〇一）

佛の説法が續く。「阿耨多羅三藐三菩提を得ようと思うなら、内・外・中間に實法がないのを觀じなさい。それが「解脱」であり、「菩提」である。衆生はこれを知らず、自ら煩惱を起こして迷っている。その對策として如實觀を教えよう。それは、六根（内）と六境（外）、心（中間）の三處が「空」であり、「無實」であり、「不可得」であり、三者が虚通すると觀するのである。人々は陽炎に惑わされた人のように、實體のない相を追ひ求めるが、「實相」を證する者は、それが縁起性のものだ知っている。また、人々は、無始以來、無明に覆われており、男とか女とか、生死だとか涅槃だとかいった、有りもしない様々な相を求める。しかし、そんなものは夢と同じだ。覺者はそれらの一切が「空谷響」「芭蕉堅」などなどのごとく「空」であることを知っている。諸見を除き、分別してはならない。もし分別しなければ、やがて阿耨多羅三藐三菩提を得るであろう。しかし、これまでのように妄

想に従って外境を見、貪着を起こすなら、永遠に輪廻を續けるだけである」。

3. 勸近善友（一四三三下〇三～一四三四上〇三）

佛は引き續き、次のように説法する。「阿耨多羅三藐三菩提を得たいと思うなら、善知識に親近し、このような「甚深の要句」を教わりなさい。善知識とは、空無相無作無生無滅をよく理解し、諸法がもともと究竟平等で業報も因果もなく、性相が如如であるのに了達し、實際に住し、畢竟空の中から熾然と建立するものである」。そして、その後、善知識の尊さを、「父母」「眼目」*「脚足」*などの二十一の譬喩によって表現した。

4. 寶明大衆聞法慶喜（一四三四上〇五～一四三四上一四）

佛の説法を聞いて、寶明菩薩と大衆は、今日、自分たちが如來に逢い、深法を聞くことができたのは、無始以來、善知識に守られてきたからこそであると痛感し、聲を擧げて慟哭したので、佛はこの様子を見て哀れに思い、歎息を漏らした。そのため、三千大千世界、一切の佛刹が振動した。

B. 第二會（一四三四上一六～一四三五中〇五）

1. 明普光大衆都事興念故來聽法并事善友（一四三四上一六～一四三四中一七）

東方百千萬億阿僧祇土にある「寶主」*という國に「寶相」という佛と「普光莊嚴」という菩薩がいた。普光菩薩がこの振動について尋ねると、寶相佛は、娑婆世界において釋迦牟尼佛が「決定大乘」と善知識の恩について説法している瑞相だと答えたので、普光莊嚴菩薩は寶相佛の許可を得て、釋迦佛に質問をするため、大衆*とともに直ちに娑婆世界に來て空中に住した。佛がその所以を説明すると、寶明菩薩や大衆は大いに喜んだ。釋迦と挨拶を交わした普光莊嚴菩薩は、文殊菩薩に對して、善知識に

事えることの功德を聞きに來たことを告げたので、文殊菩薩は早く佛に質問するよう促した。

2. 正明對機說授教事善知識法（一四三四中一七～一四三五中〇五）

普光莊嚴菩薩が、先に說かれた「決定大乘深妙之義」と善知識の恩徳が充分には理解できないので、善知識に親近する方法を説明してほしいと頼むと、佛は「今から語るからよく聞くがいい」と前置きして、次のような説法を始めた。「善知識には、貪欲の中にいながらにして佛法を建立させてくれる大功德がある。それは大海を渡る船、嶮路を行く際の充分な裝備、あらゆる病氣を治す楞伽の寶服や甘露の妙藥などなどのときものだ。だから、善知識を見たら、身命すら惜しまずに供養しなくてはならない。そして、善知識の言動に一切の疑心を差し挟んではならない。疑いを抱けば、「甚深の法句」を信受することができないからだ」。それを聞いた普光莊嚴菩薩が、その「甚深の法句」について尋ねると、佛はいったんは躊躇したが、なおも普光莊嚴菩薩が衆生の修行のために是非とも説くように頼むので、佛は遂に二十四句から成る「法句」を説いた。

C. 明二出時衆聞法獲益（一四三五中〇六～一四三五中一三）

普光莊嚴菩薩や大衆は、この「法句」を聞いて無生法忍を得、寶明菩薩も八十萬劫の後に「寶明如來」という佛と成り、その國土の嚴淨さは、阿彌陀佛を超えること百千萬倍であろうという授記を得た。その他、諸菩薩にも授記が與えられ、いよいよ法會も終らんとした。

Ⅲ. 流通分（一四三五中一五～一四三五中〇四）

A. 勸學（一四三五中一五～一四三五中二七）

この經典はどういう人々の受持するところとなるか、また、どのような因縁でその人はこの經典を聞くことができたのかという文殊菩薩の質問に對して、佛は次のように答えた。「この經は甚深であり、これを理解できるのは菩薩のみである。この經典の名前を聞くだけで、その功德は無量である。この經典を聞くことができたのは、過去において無數の諸佛に親事し、徳本を植えてきたからである。この經典は、將來、八地の菩薩によつて傳持されるであらう」。

B. 付囑（一四三五中二九―一四三五下〇四）

佛の説法が續く。「この經典を眼のように大切にし、この經典に説かれた修行に命がけで勵みなさい。決して怠けてはならない。この經典に信心を生じた人は、眞の佛弟子である」。これを聞いた大衆や天龍八部は、皆な歡喜して、これに従った。

b. 『法句經』の思想

上に『法句經』の全體構成と各部の内容を概観したが、この經典の中心が「正宗分」にあることは言うまでもあるまい。しかし、その「正宗分」も、一本調子に話が進むのではなく、普光莊嚴菩薩の登場によつて、途中で大きく場面が展開する。即ち、「正宗分」は、次のような二會に大きく分割されているのである。

第一會（II・A）…娑婆世界において寶明菩薩を初めとする人々を對象として行われた説法を主題とする前半部

第二會（II・B）…寶主世界からやつてきた普光莊嚴菩薩らの人々を主たる對告衆とする後半部
攝論系の『法句經疏』では、第一會を更に、

1. 正酬寶明所請 (II・A・1)
 2. 因言顯理廣明十八界空 (II・A・2)
 3. 勸近善友 (II・A・3)
 4. 寶明大衆聞法慶喜 (II・A・4)

の四つに分けるが、これは話の展開を考慮しているためで、扱われている内容のみから見れば、「空」を主題とする前半部 (II・A・1・II・A・2) と「善知識」の重要性を主題とする後半部 (II・A・3・II・A・4) の二つと見做してよいと思われる。

一方、第二會に關しては、『法句經疏』は、

1. 明普光大衆都事興念故來聽法并事善友
2. 正明對機說授教事善知識法

の二つに分けている。前者の意味は必ずしも明確ではないが、この部分は後者を引き出すための前置きに過ぎないから、第二會の中心が後者にあることは言うまでもない。

この部分では、先ず、善知識の重要性を確認した上で、「甚深の法句」も善知識によって信受できるとして、次のような二十四の偈から成る「法句」が説かれている。

「01 佛子善諦聽	我今如實說	一切諸法性	本來無所動
02 諸佛依貪瞋	* * 而坐於道場	塵勞諸佛種	本來無所動
03 五蓋及五欲	爲如來種性	常以是莊嚴	本來無所動
04 姪欲及邪見	并餘結使等	究竟解脫相	本來無所動

22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	09	08	07	06	05
若有諸衆生	此是金剛句	我今說斯法*	若欲證斯法*	若有聞此法	一亦不爲一	參羅及萬像	若學諸三昧	若起精進心	說諸精進業	若見瞋恚者	若說諸持戒	說諸布施福*	一切諸文字	一切諸法相	一切諸衆生	諸法從本來	諸佛從本來
得聞如是經	決了諸邪見	爲攝有衆生	親近善知識	常修寂滅行	爲欲破諸數	一法之所印	是動非坐禪	是妄非精進	爲增上慢說	以忍爲鞫鞅	無善無威儀	於中三事空	無實無所依	從緣無起作	實無有生滅	無是亦無非	常處於三毒
雖在三塗中	一切外道輩	若無我見者	善學諸方便	知行亦寂滅	淺智之所聞	云何一法中	心隨境界流	若能心不妄	無增上慢者	知瞋等陽炎	戒性如虛空	究竟不可得	俱同一寂滅	起作性相如*	生滅即涅槃	是非性寂滅	長養於白法*
究竟清涼樂	盡力無能壞	究竟無所說	度脫於群生	是即菩提道*	見一以爲一	而生種種見*	云何名爲定	精進無有崖*	無善無精進	忍亦無所忍	持者爲迷倒*	施福如野馬	本來無所動	本來無所動	本來無所動	本來無所動	而成於世尊*

23 若聞此經名 及解一句義 必生諸佛國 何況讀誦者

24 若有此經處 我恆在其中 爲護如是人 令得無上道」(II-B-21c)⁽¹²⁾

なお、ペリオ二三〇八號の『法句經』寫本や禪宗系の『法句經疏』(ペリオ二一九二號)では、第一五偈と第一六偈の間に次の二偈があるが(『法句經疏』の經文によつて掲げる。ペリオ二三〇八號では、一部、文字が異なる)、これは明らかに後代の附加であるから、以下の論述においては言及しないことにする。⁽¹³⁾

新1 若學智慧者 是智尋爲業 從業而有報 是則非相智

新2 智非文字說 亦復非因果 不離是諸法 是名眞智相

問題は、この「法句」が何を表現しようとしたものであるかということであるが、試みに二種の『法句經疏』の説明を参照してみると、後に掲げる圖表のようになる。兩者を比較してみると、禪宗系のものの説明は極めて恣意的で、「法句」全體に互る展望を缺いていることが知られ、この場合も、攝論系の『法句經疏』の説明が大いに參考となる。

攝論系の『法句經疏』によると、「法句」の二四偈は、

1. 正說其法(第一偈―第一八偈)

2. 勸近善友(第一九偈)

3. 明起說所由嘆教功德(第二〇偈―第二四偈)

の三つに分かれるという。この内、第三の「明起說所由嘆教功德」は、この「法句」、あるいは『法句經』そのものを稱え、傳持を勧めるものに過ぎないから、その中心が、第一の「正說其法」と第二の「勸近善友」の二つにあることは明白である。そして、『法句經疏』は、その大部分を占める第一の「正說其法」を、

1. 説理法（第一偈～第九偈）

2. 説行法（第一〇偈～第一八偈）

に二分するのであるが、その内容を見ると、前者が「五蓋」や「五欲」などの種々の煩惱や「是非」「衆生」「名字」等がいずれも「空」であることを説き、また、後者の中心も六波羅蜜の「空」にあることは明らかであるから、要するに、その主題は「空」にあると言えるのである。

特にこの「法句」で注目されるのは、否定されるべき煩惱と修すべき六波羅蜜がともに「空」とされることによつて、「五蓋及五欲。爲如來種性」という認識から、「婬欲及邪見。并餘結使等。究竟解脫相」という思想（分品テキストの品題を用いれば、「煩惱即菩提」）に進み、遂には「參羅及萬像。一法之所印」という世界が眼前に展開されるとしているということであり、『法句經』の作者が求めた境地がどこにあったかを窺わしめている。

以上のように見てくると、『法句經』の主題が、「空」の實踐と「善知識」の意義の強調との二つに集約されると考えられるのであるが、このことは經文そのものからも裏付けられるように思われる。というのは、『法句經』には、次に掲げるように、この二つを並記したと見做せるような表現がしばしば見うけられるからである。

「於是寶明與諸大衆。聞佛說此妙法及善知識甚深要法。」（II-A-4-a）⁽¹⁵⁾

「彼佛答言。西方去此百千萬億阿僧祇土有國名娑婆。佛號釋迦牟尼。爲諸衆生說於佛法決定大乘。報善知識恩。故現斯瑞。」（II-B-1-b）⁽¹⁶⁾

「普光莊嚴菩薩白文殊師利言。大德。我承世尊說甚深法。及善知識所有功德。是故我來。欲有諮請事善知識所有功德。文殊師利言。若有諮者。宜速發問。此諸大衆。願樂欲聞。於是普光莊嚴菩薩知大衆意。前禮佛足白佛言。世尊。我等昔來慧力微弱。不能善解決定大乘深妙之義。及善知識所有恩德。如佛前說。恩重難議。唯願世

禪宗系『法句經疏』 (ペリオ2192號)		『法句經』偈文 (大正藏85、1435頁)		攝論系『法句經疏』(大正藏85) (※は私見により底本の文字を改めた)		
—	第1偈前半(上03)	救聰明說當其 理簡異隨宜之 教 (1443上28)	總 (1443上28)		明萬法平等性 恆不動即說名 所自法 (1443上26)	說理法 (1443上25)
明一切諸法淨	第1偈後半(上03-04)	明法性無動本 來寂滅 (1443中01)				
明十惡空	第2偈(上04-05)	明貪嗔等・惑 從緣性空即是 法性之身一切 諸佛證之成德 (1443中10)	明法空 (1443中07)	別 (1443上28)		
	第3偈(上05-06)	明五蓋五欲義 (1443中12)				
	第4偈(上07-08)	明婬欲邪見九 結十使皆無體 (1443中13)				
	第5偈(上08-09)	明染淨性空無 有兩體 (1443中14)				
明是非空	第6偈(上09-10)	明是非屬情法 性無二 (1443中17)	明衆生空(1443中07、中27)			
明生死空	第7偈(上11-12)					
重明法	第8偈(上12-13)	雙結(1443中08、下06)				

正說其法 (1443上23)

明文字空		第9偈（上13-14）	說名字性空則是能自名（1443上27, 下08）		
慧明六 度空	明檀度空	第10偈（上15-16）	明施法（1443下08）	明依理起行 （1443下17）	說行法 （1443上25）
	明戒度空	第11偈（上16-17）	明戒藉緣生（1443下21）		
	忍度空	第12偈（上17-18）	明忍行（1443下26）		
	明精進度空	第13偈（上19-20）	明精進（1444上04）		
		第14偈（上20-21）			
	明禪度空三昧	第15偈（上21-22）	明定行（1444上13）		
	明般若度空	（新1偈）	（この二偈を缺く）		
		（新2偈）			
—	第16偈（上23-24）	明慧行（1444上17）			
示非安立諦	第17偈（上24-25）				
明其入果	第18偈前半（上25-26）	正勸依理起行（1444中06）	結勸修行 （1443下17, 1444中03）		
	第18偈後半（上26）	明行同理寂（1444中06）			
—	第19偈（上27-28）	勸近善友（1443上23, 1444中08）			
—	第20偈（上28-29）	正明教起所由（1444中12）			
—	第21偈（上29-下01）	明契現之說譬如金剛自固降伏群邪莫*阻（1444中16）	嘆經功能 （1444中16）	明起說所由嘆 教功德 （1443上24, 1444中12）	
—	第22偈（下02-03）	明聞教悟理便能拔苦施安（1444中18）			
—	第23偈（下03-04）	明纔聞經名聊解一句便生淨土何況久蘊心口如說修行 （1444中27）			
—	第24偈（下04-05）	明解行既圓自然感德大聖應機在所護持（1444中29）			

尊。爲諸大衆。說於親近善知識法。」(II-B-11-d)¹⁷⁾

そこで、以下においては、この二つのそれぞれについて、もう少し詳しく検討してみることにした。

先ず、「空」であるが、『法句經』で注意されるのは、その實踐に關して、次のような甚だ具體的な記述が見られるという點である。

「善男子。菩薩摩訶薩。欲得阿耨多羅三藐三菩提者。當觀三處。内外中間。是爲三處。於三處中。無有實法。即爲解脫。解脫者即菩提也。寶明菩薩白佛言。世尊。三處觀者。爲何謂也。佛告寶明。善男子。欲知三處。當修身觀。眼即爲內。色即爲外。心處中間。是爲三處。或有衆生。從無始已來。不知三事虛之與實。妄起種種煩惱倒惑。是以我今教如實觀。令斷諸惑。善男子。眼不自見。色不自名。心無形質。三事俱無。是故。眼不自見。常處於內。色不自名。常處於外。心無形相。處無所在。善男子。眼不自見。屬諸因緣。緣非見相。眼即是空。色屬眼時。名色爲色。若眼性空。色亦無實。何以故。從空眼見。體無實故。善男子。菩薩摩訶薩。知眼是空。於內無染。知色是空。於外無著。識心是空。滅於諸行。耳鼻舌身意。亦復如是。善男子。知眼屬緣。見無自性。眼終日見。猶爲無見。色性屬眼。而不自名。名終日名。猶爲無名。善男子。以斯空眼。常看空色。内外遍觀。心不可得。常求諸色。而不可滿。耳聲鼻香舌味身觸意法。亦復如是。善男子。應作是念。若眼與色。非爲空者。眼住於內。不應辯外。色住於外。不應從眼。眼是有住。色亦有住。心是無爲。不應在有。何以故。有之與無。性相違故。是故當知。眼色與心。虛通無礙。善男子。意即爲內。法即爲外。心處中間。意不自知。法不自名。心無形相。三事俱無。是故。意不自知。常處於內。法不自名。常處於外。心無形相。實無處所。意不自知。屬諸因緣。緣非知相。意即是空。法屬意時。名法爲法。若意性空。法亦無實。何以故。從空意知。體無性故。善男子。知意是空。於內無染。知法是空。於外無著。知心是空。滅於諸行。知意屬緣。知無自性。意終日知。猶

爲無知。法性屬意。而不自名。名終日名。猶爲無名。以斯空意。常知空法。内外遍觀。心不可得。是故。菩薩應作是念。若意與法。非爲空者。意住於内。不應辯外。法住於外。不應從意。意是有住。法亦有住。心是無爲。不應在有。何以故。有之與無。性相違故。是故。當知。意法與心。虛通無礙。⁽¹⁸⁾ (II-A-21-a)

これは恐らく、當時、實際に行われていた觀法を記述したものであらう。極めて貴重な記述と言うべきである。では、なぜ、我々は、このような空觀（作者はこれを「如實觀」と呼んでいる）を修しなくてはならないのであらうか。これについて、『法句經』は次のように説明する。

「諸有智者。應除諸見。如世生盲。莫分別色。若不分別。當知不久得阿耨多羅三藐三菩提道。善男子。^{*}一切衆生。爲諸煩惱蔽於慧目。無眼生眼想。以斯妄想。見外境界。名之爲色。而起貪著。以貪著故。流轉三有。如旋火輪。無有休息已。」⁽¹⁹⁾ (II-A-21-c)

つまり、もともと一切は「空」なのに、無始以來の煩惱に覆われて、六根や六境を實在するものと見做して貪著を生じ、輪迴を繰り返すのであるが、空觀によつて、そうした誤った考え方を取り除くことができれば、悟りを開き、輪迴から解脱することができるというのである。この説明には、「客塵煩惱」「佛性」の説がその前提として豫想されていると思われるが、少なくともそれは前面には出ていない。基本的には空觀思想の枠内に留まるものであると言えるであらう。

これは空觀を行なう理論的根據を提示したものであるが、實際に修行者を實踐に驅り立てたのは、そうした理屈ではなく、もっと感情的なものであったと思われる。それを窺わせるのが次の記述である。

「佛告寶明菩薩。善男子。汝且觀此諸佛名字。爲是有耶。爲は無耶。爲有實耶。爲無實耶。善男子。若名字是有。說食與人。應得充飽。^{*}若得充飽。^{*}一切飲食。則無所用。何以故。說食尋飽。不須食故。若名字無者。定光

如來。不授我記。及汝名字。如無授者。我不應得佛。善男子。當知。字句其以久如。以其如故。備題諸法。名字性空。不在有無。善男子。若名字空者。於諸毀些誹謗譏呵。及以讚譽。不應瞋喜。何以故。誹謗毀訾。及以讚譽。二俱空故。善男子。若遇如上境界。應作是念。此音聲者。爲大爲小。青黃赤白。從何方來。今來罵我。著我何處。形相何似。上下諦觀。都無所得。若無所得。不應生於瞋喜之心。作是觀已。堅持不捨。當知不久得阿耨多羅三藐三菩提。何以故。觀音聲性空。證於如故。譬如有人。夜想飛空。及其睡時。見身飛行。菩薩摩訶薩。亦復如是。觀聲性空。必得空證。乃知音聲但誑耳根。而無實體。^{*}（II A 111 a / II A 111 b）⁽²⁰⁾

ここで問題になっているのは、「名字」や「音聲」の「空」＝「如」であるが、實踐的には傍線部に見るように、人からの毀譽褒貶に動搖しないことが求められているのである。こうしたことから見て、恐らく次のように考えてよいのではなからうか——人の評價などに左右されがちな自分を深く見据える眞摯な人々が、自らの弱さを乗り越超えるために、こうした觀法の實踐を求めたのである——と。

以上、『法句經』に見られる空觀の實踐について簡單に見てきたが、では、もう一つの柱である「善知識」の意義の強調は、これといかなる關係を持つものなのであろうか。次に『法句經』の經文に沿いながら、それを探つてゆこう。

先ず、「善知識」が必要不可欠であるのは、『法句經』の次の文章に依れば、この『法句經』のごとき「甚深の要句」を聞きうるのは、「善知識」に親近することによってのみだからであるという。

「善男子。一切衆生。欲得阿耨多羅三藐三菩提者。當親近善知識。請問法要。必聞如斯甚深要句。」（II A 1 31 a）⁽²¹⁾

そして、更には、今、この『法句經』という「深法」を聞き得たのも、過去世における善知識の守護の賜物であ

るとして、次のようにも述べている。

「自念。我身從曠劫已來。爲善知識之所守護。是故今日值於如來。得聞深法。如是遇者。善知識力。非我力能。自念。我等從本已來。未曾報恩。方便親近。」(II-A-4-b)⁽²²⁾

これらによって知られるのは、「善知識」とは『法句經』に説かれる眞理を傳える存在であると認識されていたということである。そして、その『法句經』において主なる内容を成すものは、「善知識」の意義の強調以外では、空觀のみなのであるから、要するに、「善知識」は「空」の實踐を教えるものであるからこそ、缺くことができないものなのである。

空觀に代表される禪觀の實踐において、「善知識」、即ち指導者が占める役割は、教義の學習などに較べても遙かに重要なものであつたに違いない。後進は高名な習禪者の境地を追體驗することを求めて、その會下に投じたであらうし、指導者が後進を指導するに當たつては、經典などの記述ではなく、自身の經驗が最終的な指針となつたはずだからである。だからこそ、次の文章に見るような、「善知識」に對する絶對的な服從を説く記述もなされることになるのであらう。

「若有智者。見善知識。應當供養。不惜身命。何況揣財眷屬妻兒。及以國城。^{*}而得悵惜。若善知識。諸有所作。種種境界。不應起於毛髮疑心。所以者何。若有疑心。不得正受甚深法句。汝等大衆。於善知識。應斷疑心。」⁽²³⁾

(II-B-2-c)

そして、「善知識」の指導によって「空」に到達したものは、今度は自らが後進を指導し、彼らを空觀によって悟りへと導かねばならないのであつて、次の文章は、その邊の事情を傳えるものと言えよう。

「若欲證斯法^{*} 親近善知識 善學諸方便 度脫於群生」(II-B-2-c、「法句」第一九偈)⁽²⁴⁾

つまり、「空」の實踐は衆生濟度によつて完結するのであつて、その際に手本とすべきものも、先學である自身の「善知識」であるというのである。

以上、『法句經』に見られる二つの思想的主題について考えてきたが、『法句經』の特徴の一つとして、これらの主張を行うに際して、多彩な譬喩を驅使しているという點を擧げることができる。例えば、一切諸法が「空」であることに關しては、

「譬如陽炎。遠視似水。無智之人。爲渴所逼。急走向之。轉近轉滅。炎邊住者。知此地中。本來無水。見彼走人。知其妄相。便生嗤咲。語走人言。此中無水。但陽氣耳。誑汝眼根。彼人聞已。熱渴心息。色亦如是。凡夫無智。謂呼有實。爲欲渴所逼。生貪求相。熾然起心。趣向奔走。色相屬緣。轉觀轉滅。證實相者。知此陰中。本來無色。本來無識。見凡夫人。貪色疾走。知其妄想。便生嗤咲。爲說實法。語衆人言。陰中無陰。心中無心。念中無念。但緣氣耳。誑汝眼根。若有智者。聞已妄渴心息。陰界諸入。亦復如是。善男子。譬如凡夫。夜夢見身。種種光明。食百味食。復見遠行。至他方所。得好衣馬。侍從百萬。欸爾起曠。尋命事力。殺數千人。及其覺時。身光尋滅。亦不遠行。光明色相。空無所有。夢中行者。及與事力相殺之者。都無色相。色亦如是。一切衆生。從無始已來。黑闇崖下。無明被底。長夜睡眠。處於夢宅。妄見諸色。起一切法。若男若女。生死涅槃。相殺相害。無有窮已。一切衆生。謂呼爲實得道。覺者乃知虛妄。始知生死同涅槃相。男女諸色。本性體空。善男子。若色如是。一切諸法。亦復如然。如空谷響。如芭蕉堅。如水中月。如空中華。如石女兒。如電久住。如水龜毛。如走兎角。究竟無實。」(II-A-21b)⁽²⁵⁾

などと述べられており、また、「善知識」に關しては、その役割を「父母」や「眼目」などの二十一種の譬喩によつて表現して、親近を勧める部分(II-A-31b/II-A-31c)⁽²⁶⁾が壓巻と言え、後に言及するように、後世、し

ばしば引用の對象とされた（その本文は後に掲げる）。

以上、『法句經』の構成を明らかにするとともに、それに基づきつつ、その思想についても論じた。その結果、おおよそ次のような諸點を明らかにすることができたと思ふ。

1. 『法句經』の主題は、空觀の實踐と善知識の意義の強調との二點にあつた。
2. 空觀の實踐は、自身の煩惱を見つめる眞摯な態度に發し、それを超越すること、「煩惱即菩提」の世界に至ることを目指すものであつた。
3. 善知識の意義を強調するのは、善知識、即ち、よき指導者に従わなければ空觀の實踐が行えないからであり、兩者は密接な關係をもっている。
4. 『法句經』は、この二點を人々に強く訴えかけるのために、しばしば種々の譬喩を用いて説明を行っている。

これを要するに、制作者が『法句經』によつて意圖したのは、空觀の具體的方法とそれによつて至りうる境地、それを實踐するに當たつての指導者の重要性といった、習禪者に特有の價值觀をそのまま表出することであつたと言ふことができるであらう。

二、『法句經』の成立について

『法句經』の成立については、既に拙稿『法句經』の成立と變化について」においても論ずるところがあつたが、ここで再び、『法句經』の思想と性格が明らかになつたという狀況を踏まえたうえで、この問題について考えてお

きたい。それに當たつては、先ず、以前には問題にしていなかった『法句經』の依用文獻の考察から始めよう。依用文獻によつて、『法句經』の成立に關する新たな知見が得られる可能性も十分に考えられるからである。

a. 『法句經』が依據したもの

『法句經』の思想が上に述べたようなものであったとすれば、作者は自らの體驗をもとに、主體的にその制作に取り組んだはずである。しかし、その全てを無から創造しうるわけではないから、必ずや制作に當たつて參考にした文獻が存在したはずである。ただ、『法句經』の編輯過程を窺わせる資料は全く存在しないから、我々は現行のテキストを他の典籍と比較すること、それが何であつたかを推測するより外はないのである。

もとより、こうした方法には多くの問題がある。無數に存在する先行文獻の全てと比較することは不可能であるうえに、比較した文獻との間の類似の度合いを客觀的に判定することもできないために、思い込みなどによる恣意が入り込む餘地が非常に大きいのである。もちろん、ある文獻と全く同じ表現が用いられているのであれば、その妥當性も高まるが、残念ながら、今のところ、そうしたものも見出してはいない。従つて、單なる推測に留まるのであるが、少なくとも、『法句經』の思想と敘述の多くに『維摩經』が大きなインパクトを与えていることは認めてよいように思われる。

先ず注目すべきは、『維摩經』の中には、内・外・中間の「三處」の「空」を觀ずる、『法句經』のいわゆる「真如觀」(II-A-2-a)に影響を与えたのではないかと思われる次のような記述を、しばしば見ることができるといふ點である。⁽²⁷⁾

「心不在内。不在外。是爲宴坐。」⁽²⁸⁾

「當直除滅。勿擾其心。所以者何。彼罪性不在内。不在外。不在中間。如佛所說。心垢故衆生垢。心淨故衆生淨。心亦不在内。不在外。不在中間。如其心然。罪垢亦然。諸法亦然。不出於如。」⁽²⁹⁾

「天曰。言說文字皆解脫相。所以者何。解脫者不内不外不在兩間。文字亦不内不外不在兩間。是故。舍利弗。無離文字說解脫也。所以者何。一切諸法是解脫相。舍利弗言。不復以離姪怒癡爲解脫乎。天曰。佛爲増上慢人。說離姪怒癡爲解脫耳。若無増上慢者。佛說姪怒癡性即是解脫。」⁽³⁰⁾

更に、先に見た「名字」や「音聲」の「空」＝「如」を説く教説（Ⅱ・A・1・1・a／Ⅱ・A・1・1・b）に關しては、『維摩經』に次のような文章がある。

「法無衆生。離衆生垢故。法無有我。離我垢故。法無壽命。離生死故。法無有人。前後際斷故。法常寂然。滅諸相故。法離於相。無所緣故。法無名字。言語道斷故。法無有説。離覺觀故。法無形相。如虚空故。法無戲論。畢竟空故。法無我所。離我所故。法無分別。離諸識故。法無有比。無相待故。法不屬因。不在緣故。法同法性。入諸法故。法隨於如。無所隨故。法住實際。諸邊不動故。法無動搖。不依六塵故。法無去來。常不住故。法順空隨無相應無作。法離好醜。法無増損。法無生滅。法無所歸。法過眼耳鼻舌身心。法無高下。法常住不動。法離一切觀行。」⁽³¹⁾

「一切諸法。如幻化相。汝今不應有所懼也。所以者何。一切言説。不離是相。至於智者。不著文字。故無所懼。何以故。文字性離。無有文字。是則解脫。解脫相者。則諸法也。」⁽³²⁾

また、「法句」において「五蓋及五欲。爲如來種性」、「姪欲及邪見。并餘結使等。究竟解脫相」と表現されている思想も、

「若彌勒得受記者。一切衆生。亦應受記。所以者何。夫如者不二不異。若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者。一切

衆生皆亦應得。所以者何。一切衆生即菩提相。若彌勒得滅度者。一切衆生亦應滅度。所以者何。諸佛知一切衆生畢竟寂滅。即涅槃相。不復更滅。⁽³³⁾

「於是維摩詰問文殊師利。何等爲如來種。文殊師利言。有身爲種。無明有愛爲種。貪恚礙爲種。四顛倒爲種。

五蓋爲種。六入爲種。七識處爲種。八邪法爲種。九惱處爲種。十不善道爲種。以要言之。六十二見及一切煩惱。皆是佛種。曰。何謂也。答曰。若見無爲。入正位者。不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地不生蓮華。卑濕淤泥乃生此華。如是見無爲法。入正位者。終不復能生於佛法。煩惱泥中。乃有衆生。起佛法耳。又如殖種於空。終不得生。糞壤之地。乃能滋茂。如是人無爲正位者。不生佛法。起於我見。如須彌山。猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心佛法矣。是故當知。一切煩惱爲如來種。譬如不下巨海。不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海。則不能得一切智寶。⁽³⁴⁾」

などと見ることができるのである。

表現に關しても、『法句經』は一切諸法の「空」を主張するに當たって種々の譬喩を用いて表現していたが、これも『維摩經』に、例えば次のように見えている。

「譬如幻師見所幻人。菩薩觀衆生爲若此。如智者見水中月。如鏡中見其面像。如熱時焰。如呼聲響。如空中雲。如水聚沫。如水上泡。如芭蕉堅。如電久住。如第五大。如第六陰。如第七情。如十三入。如十九界。菩薩觀衆生爲若此。如無色界色。如焦穀牙。如須陀洹身見。如阿那含入胎。如阿羅漢三毒。如得忍菩薩貪恚毀禁。如佛煩惱習。如盲者見色。如入滅盡定出入息。如空中鳥跡。如石女兒。如化人起煩惱。如夢所見已寤。如滅度者受身。如無烟之火。菩薩觀衆生爲若此。⁽³⁵⁾」

このように見てくると、『法句經』の「空」に關する記述の多くが『維摩經』からインスピレーションを得たも

のように見受けられるのであるが、それ以外でも、「名字」の「空」を説くのに際して定光佛の授記を取り上げて説明をする場面(Ⅱ・A・1・a)では、『金剛經』の、

「若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者。然燈佛則不與我受記。汝於來世當得作佛。號釋迦牟尼。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提。是故然燈佛與我受記作是言。汝於來世當得作佛號釋迦牟尼。何以故。如來者即諸法如義。若有人言如來得阿耨多羅三藐三菩提。實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。如來所得阿耨多羅三藐三菩提。於是中。無實無虛。是故如來說一切法皆是佛法。」⁽³⁶⁾

という文章が念頭に置かれているように思われるし、「法句」(Ⅱ・B・2・c)において、「六波羅蜜」の「空」が説かれているのには、『金剛經』に、

「佛說般若波羅蜜。則非般若波羅蜜」⁽³⁷⁾

「如來說。第一波羅蜜非第一波羅蜜。是名第一波羅蜜。須菩提。忍辱波羅蜜。如來說非忍辱波羅蜜。」⁽³⁸⁾
というのが影響を與えているように思われるから、『金剛經』の存在も無視できないこととくである。

とすれば、「空」を種々の譬喩によつて表現するに當たつては、『金剛經』の有名な偈文、

「一切有爲法 如夢幻泡影 如露亦如電 應作如是觀」⁽³⁹⁾

なども何らかの影響を與えたと見做してよいであらう。

『維摩經』の影響は、「善知識」の意義の強調という點でも認めることができる。『法句經』には、「善知識」を説明して、「於畢竟空中。熾然建立。是名善知識」と説く有名な件りが存在するが、この表現は、恐らく『維摩經』の「從無住本。立一切法」⁽⁴¹⁾に基づくものであらうと推測されるからである。しかし、これは内容的には、むしろ「空」を主題とするものであると言ふべきであらう。

佛教において「善知識」の意義が重要なことは、言うまでもないことである。しかし、恐らく、『法句經』ほどにその重要性を強調する文献は、それまでなかったであろう。例えば、敦煌本『藥師經疏』（スタイン二五五—號）は、經文の「良友」⁽⁴²⁾「善知識」を説明するに當たつて、『法句經』以外にも『涅槃經』や『智度論』、『大寶積經』などを引用しているが、『法句經』の引用のみが極めて長く、他の引用を合わせた量のほぼ三倍に達している。これは『藥師經疏』の撰者にとつて、「善知識」の意義を説くという點で『法句經』の存在が際だったものであったことを示すものである。つまり、『法句經』は、この點でほとんど前例のない、極めて獨創的なものであったと言えるのである。⁽⁴³⁾

以上を要するに、『法句經』が基づいたものとしては、『維摩經』や『金剛經』といった極く一般的な經典を擧げ得るのみであつて、依用文献という點からその成立を探ることは難しいということが知られたのであるが、一方で、『法句經』における「善知識」の意義の強調が前例のない獨自なものであることも明らかにすることができた。このことは、『法句經』のこの思想が經典などに基づく知識に由來するものではないことを示すものであり、習禪者たちが實際に空觀の修行を行なうに當たつて、先達の指導が占める地位が決定的に重要であつたことの反映であると理解することができるであらう。

b. 『法句經』を生み出したもの

以上において明らかになったのは、『法句經』の内容には、空觀を實踐する習禪者たちの價值觀がそのままに反映されており、この偽經が、第一義的には「禪經」として生み出されたものであつたということである。『法句經』の成立については、先に掲げた拙稿において、

1. 『法句經』の成立は、恐らく、禪宗が形成される以前の六世紀中葉にまで遡ると考えることができる。

2. 『法句經』を生み出したのは北方系の人々であり、それが六世紀の北地における思想的課題を擔う形で登場したがゆえに、同じ思想基盤に源を發する、攝論宗、禪宗、華嚴宗、淨土教などの諸宗によって廣く受け入れられることとなった。

などの點を明らかにしておいたが、では、六世紀中葉の北地における、どのような思想動向が『法句經』という「禪經」を生み出したのであろうか。

當時、北地で空觀を主に實踐していた人々として先ず擧げるべきは、道安（生歿年未詳）やその弟子の僧榮（生歿年未詳）、「四論」の研究で知られ、道安や涅槃學派の曇延（五一六—五八八）とも交流のあった靜謐（五三四—五七八）やその弟子の道判（五三一—六一五）ら、「大論學派」、あるいは「四論學派」と呼ばれる人々であろう。知られる人物は必ずしも多くはないが、後世、淨土教家として知られるようになる曇鸞（四七六—五四二）が弱年のころ學んだのもこれであつたというから、佛教界において一つの大きな思想潮流を形成していたことは間違いないところである。

しかしながら、空觀は、彼らのみによって行われていたわけでは決してない。⁽⁴⁵⁾例えば、『續高僧傳』は、慧思が慧文のもとで習禪に勵んで禪病に陥つたとき、「空定」を修したとして、次のように敘述している。

「自此禪障忽起。四肢緩弱。不勝行歩。身不隨心。即自觀察。我今病者。皆從業生。業由心起。本無外境。反見心源。業非可得。身如雲影。相有體空。如是觀已。顛倒想滅。心性清淨。所苦消除。又發空定。心境廓然。⁽⁴⁶⁾」

また、慧可らが菩提達摩に授かつたとされる『二入四行論』で實踐行とされている「四行」の内、第三の「無所求行」とは、次のようなもので、正しく空觀に外ならないのである。

「世人長迷。處處貪著。名之爲求。智者悟眞。理將俗反。安心無爲。形隨運轉。萬有斯空。無所願樂。功德黑闇。常相隨逐。三界久居。猶如火宅。有身皆苦。誰得而安。了達此處。故於諸有。息想無求。經云。有求皆苦。無求則樂。判知無求真爲道行。」⁴⁷

しかも、『二入四行論』で注目すべきは、「四行」の第一の「報怨行」と第二の「隨緣行」が、

「云何報怨行。修道行人。若受苦時。當自念言。我從往昔。無數劫中。棄本從末。流浪諸有。多起怨憎。違害無限。今雖無犯。是我宿殃惡業果熟。非天非人所能見與。甘心忍受。都無怨訴。經云。逢苦不憂。何以故。識達本故。此心生時。與理相應。體怨進道。是故說言報怨行。」

第二隨緣行者。衆生無我。竝緣業所轉。苦樂齊受。皆從緣生。若得勝報榮譽等事。是我過去宿因所感。今方得之。緣盡還無。何喜之有。得失從緣。心無增減。喜風不動。冥順於道。是故說言隨緣行。」⁴⁸

というもので、要するに他者からの毀譽褒貶を超越する修行であるという點であつて、これは『法句經』における空觀修行の理由と正しく重なるのである。この點では、慧思や慧可が當時の人々から激しい誹謗、迫害を受けたと傳えられていることも考慮に入れておく必要がある。

このように、空觀の修行は北地で活動していた習禪者に共通するものであつたと考えられるから、『法句經』にそれが強く打ち出されているからといつて、それを理由に大論學派などの特定の學派と結びつけることは、必ずしも正しくないといわねばならないであらう。従つて、現時點で略ば言ひうることは、『法句經』とは、六世紀の北地の習禪者たちに立場の相違を超えて共有されていた價值觀の素直な表出であつたであらうということである。してみると、私はかつて、『心王經』について、

「教學佛教形成以前から中國佛教の底流に隱然として存在し、むしろそのような教學を形成させる一つの重要

な原動力ともなったような、實踐的修行に基づく禪觀思想の剥き出しの表現であつたように思われるのである。⁽⁴⁹⁾

と述べたことがあるが、恐らくこれは、『法句經』についても、そのまま當て嵌まるものである。

三、『法句經』が佛敎界に與えた影響

『法句經』がいかなるものであるかについては、上に述べたことで、略ぼ盡きていると思われる。そこで次に、このような性格を持つ『法句經』が佛敎界に與えた影響について考えてみたい。それを明らかにすることによって、中國佛敎の諸宗が形成される中で、この『法句經』が果たした歴史的な意義を窺う契機が得られることが期待できるからである。

ところで、現時點において『法句經』の影響を考えるには、次のような二つの方法が考えられるであらう。

1. 現存する二種の『法句經疏』に據つて、それがいかなるものと認識されていたかを探る。

2. 『法句經』に言及する諸文獻の引用箇所、引用方法等を検討する。

ただ、第一の方法は實際にはほとんど有効ではない。というのは、註釋書は、その特性として全ての文章に一樣に解説をしているので、註釋者が特にどの部分に價值を見出したかは必ずしも明瞭とはならないからである。⁽⁵⁰⁾従つて我々は、第二の方法に頼らざるをえないのである。

a. 引用文獻と引用箇所

『法句經』を引用する文獻としては、既に拙稿「『法句經』の諸本について」で論じたように、以下のようなものが知られている（七―八世紀成立の比較的古い文獻に限定する）。

① 七世紀成立の文獻

- a. 道綽（五六二―六四五）撰『安樂集』
 - b. 智儼（六〇二―六六八）撰『一乘十玄門』
 - c. 撰者未詳『法句經疏』（ペリオ二三二五號、七世紀中葉？）
 - d. 懷感（七世紀後半）撰『釋淨土群疑論』
 - e. 慧觀（七世紀後半）撰『藥師經疏』（スタイン二五五一號、六八〇年頃）
 - f. 撰者未詳『達摩禪師論』（橋本本、六八一年以前の成立）
 - g. 法藏（六四三―七二二）撰『梵網經菩薩戒本疏』
 - h. 法藏撰『妄盡還源觀』
 - i. 慧沼（六五〇―七一四）撰『勸發菩提心集』
- 八世紀成立の文獻

②

- a. 侯莫陳琰（六六〇―七一四）撰『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』（七二二年）
- b. 淨覺（六八三―七五〇？）撰『楞伽師資記』（七一五年頃）
- c. 撰者未詳『諸經要抄』（八世紀中葉？）

- d. 大珠慧海（八世紀後半）撰『頓悟入道要門論』
 - e. 撰者未詳『大乘五方便北宗』（八世紀後半？）
 - f. 荷澤神會（六八四—七五八）撰『南陽和尚問答雜徵義』（八世紀後半？）
 - g. 撰者未詳『歷代法寶記』（八世紀後半？）
 - h. 撰者未詳『七祖法寶記』（八世紀後半？）
 - i. 撰者未詳『法句經疏』（ペリオ二一九二號、八世紀後半？）
 - j. 清涼澄觀（七三七—八三八）撰『華嚴經隨疏演義鈔』
 - k. 撰者未詳『寶藏論』（成立年未詳、八世紀以前）
- ③ 成立時期は不明であるが、比較的成立が古いと考えられるもの
- a. 『金剛經疏』（スタイン二〇四七號）
 - b. 『維摩經疏』（ペリオ二〇四九號・ペリオ二〇四〇號）

ここで注意されるのは、七世紀においては、華嚴宗（『一乗十玄門』『梵網經菩薩戒本疏』『安盡還源觀』）、淨土教（『安樂集』『釋淨土群疑論』）、攝論宗（『法句經疏』『藥師經疏』）、禪宗（『達摩禪師論』）、法相宗（『勸發菩提心集』）など様々な系統の人々の著作に引用が見られるのに對して、八世紀になると、引用文獻がほとんど禪宗の著作に限定されてしまうということである。

次に、これらの文獻に引用されている『法句經』の文章を列挙しておこう。

A. 「佛告寶明菩薩。善男子。汝且觀此諸佛名字。爲是有耶。爲是無耶。爲有實耶。爲無實耶。善男子。若名字是有。說食與人。應得充飽。⁽⁵¹⁾若得充飽。^{*}一切飲食。則無所用。何以故。說食尋飽。不須食故。」(II - A - 1 - a)

〔釋淨土群疑論〕(① - d) …上記の全文を引用⁽⁵²⁾

〔歷代法寶記〕(② - g) …傍線部のみを引用⁽⁵³⁾

B. 「善男子。眼不自見。屬諸因緣。緣非見相。眼即是空。色屬眼時。名色爲色。若眼性空。色亦無實。何以故。從空眼見。體無實故。」(II - A - 2 - a)⁽⁵⁴⁾

〔維摩經疏〕(③ - b) …傍線部を引用⁽⁵⁵⁾

C. 「善男子。^{*}一切衆生。爲諸煩惱。蔽於慧目。^{*}無眼生眼想。以斯妄想。^{*}見外境界。名之爲色。如起貪著。以貪著故。流轉三有。如旋火輪。無有休已。」(II - A - 2 - c)⁽⁵⁶⁾

〔達摩禪師論〕(① - f) …傍線部を引用⁽⁵⁷⁾

D. 「佛言。善男子。【一切衆生。欲得阿耨多羅三藐三菩提者。當親近善知識。請問法要。必聞如斯甚深要句。《爾時。〔寶明菩薩白佛言。世尊。云何是善知識。佛言。〕善知識者。善解深法空相無作無生無滅。了達諸法。從本已來。究竟平等。無業無報。無因無果。性相如如。住於實際。^{*}《於畢竟空中。熾然建立。》是名善知識。】善男子。【善知識者。是汝父母。養育汝等。菩提身故。善知識者。是汝眼目。^{*}示導汝等。菩提路故。善知識者。是汝脚足。荷負汝等。離生死故。善知識者。是汝梯橙。扶持汝等。^{*}至彼岸故。善知識者。是汝飲食。能使汝等。增長法身故。善知識者。是汝寶衣。^{*}覆蓋汝等。功德身故。善知識者。是汝橋梁。運載汝等。度有海故。善知識者。是汝財寶。救攝汝等。離貧苦故。善知識者。是汝日月。照耀汝等。離黑

闇故。善知識者。是汝身命。護惜汝等。無有時故。善知識者。是汝鎧仗。降伏諸魔。得無畏故。〔善知識者。是汝絙繩。挽拔汝等。離地獄故。〕善知識者。是汝妙藥。療治汝等。煩惱病故。善知識者。是汝利刀。割斷汝等。諸愛網故。善知識者。是汝時雨。潤漬汝等。菩提牙故。善知識者。是汝明燈。能破汝等。五蓋闇故。善知識者。是汝善標。教示汝等。趣正道故。善知識者。是汝薪火。成熟汝等。涅槃食故。善知識者。是汝弓箭。射殺汝等。煩惱賊故。善知識者。是汝勇將。能破汝等。生死軍故。善知識者。是汝如來。破汝煩惱。至涅槃故。善男子。善知識者。有如是無量功德。是故。我今教汝親近。於是。寶明與諸大衆。聞佛說此妙法。及善知識甚深要法。舉聲號哭。淚下如雨。悲啼懊惱。不能自裁。自念我身從曠劫已來。爲善知識之所守護。是故。今日值於如來。得聞深法。如是遇者。善知識力。非我力能自念。我等從本已來。未曾報恩。方便親近。說是語已。重復舉聲。悲號懊惱。植胸天哭。譬如有人。新喪父母。號悼啼泣。死而復甦。爾時。世尊見是事已。生憐愍心。即噓長歎。以歎息故。振動三千大千世界。一切佛刹皆亦大動。】
 (II-A-3-b-II-A-4-c)⁽⁵⁸⁾ (なお、大正藏本では、中途に第六品と第七品の品題が入るが、いずれの引用でも品題は引かれていないので省略した。これは分品のないテキストに基づいたためと見られる)

『安樂集』(①-a) …『』の部分引用⁽⁵⁹⁾

『藥師經疏』(①-e) …『』の部分引用⁽⁶⁰⁾

『勸發菩提心集』(①-i) …『』の部分引用⁽⁶¹⁾

『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』(②-a) …傍線の部分を引用⁽⁶²⁾

『頓悟入道要門論』(②-d) …『』の部分引用⁽⁶³⁾

『歷代法寶記』(②-g) …『』の部分引用⁽⁶⁴⁾

17	一亦不爲一	爲欲破諸數	淺智之所聞	見一以爲二
16	參羅及萬像	一法之所印	云何一法中	而生種種見
15	若學諸三昧	是動非坐禪	心隨境界流	云何名爲定
14	若起精進心	是妄非精進	若能心不妄	精進無有崖*
13	說諸精進業	爲增上慢說	無增上慢者	無善無精進
12	若見瞋恚者	以忍爲韜鞅	知瞋等陽炎	忍亦無所忍
11	若說諸持戒	無善無威儀	戒性如虛空	持者爲迷倒*
10	說諸布施福*	於中三事空	究竟不可得	施福如野馬
09	一切諸文字	無實無所依	俱同一寂滅	本來無所動

II - B - 2 - C (65)
(算用數字は偈の番號である)

『一乘十玄門』(① - b) .. 第一七偈を引用 (66)

『梵網經菩薩戒本疏』(① - g) .. 第一二偈後半を引用 (67)

『妄盡還源觀』(① - h) .. 第一六偈前半を引用 (68)

『楞伽師資記』(② - b) .. 第一六偈前半と第一七偈を引用 (69)

『諸經要抄』(② - c) .. 第一一偈を引用 (70)

『頓悟入道要門論』(② - d) .. 第一四偈と第一六偈を引用 (71)

『大乘五方便北宗』(② - e) .. 第一四偈を引用 (72)

『南陽和尚問答雜徵義』(② - f) .. 第一五偈を引用 (73)

『歷代法寶記』(②・i・g) … 第九偈、第一三偈から第一六偈前半まで、第一七偈前半を引用⁽⁷⁴⁾
 『七祖法寶記』(②・i・h) … 第一三偈から第一五偈までを引用⁽⁷⁵⁾
 『華嚴經隨疏演義鈔』(②・i・j) … 第一一偈・第一五偈・第一六偈前半・第一七偈を引用⁽⁷⁶⁾
 『寶藏論』(②・i・k) … 第一六偈前半を引用⁽⁷⁷⁾
 『金剛經疏』(③・i・a) … 第一六偈前半を引用⁽⁷⁸⁾
 『維摩經疏』(③・i・b) … 第一一偈を引用⁽⁷⁹⁾

これによって知られるごとく、『法句經』の引用箇所は極めて限られた範圍に集中しているのである。具體的に言えば、引用文献は十九に及ぶのに、その引用箇所は、『法句經』の五つの部分に限られているのである。それらの内容を總括するなら、Dが「善知識」の重要性を強調する部分である外は、A・B・C・Eのいずれもが、諸法の「空」を説くものであると言うことができよう。その意味で、後世の引用は、基本的には『法句經』が傳えようとしたものを正面から受け止めたと言えるのである。

b. 諸文献における引用意圖の検討

前項において他文献における『法句經』の引用状況を概観したので、以下においては、『法句經』の五つの引用箇所のそれぞれについて、諸文献における實際の引用に即しつつ、『法句經』の受容について考えてみたい。

A (II・A・i・i・a)

先ず、Aの箇所であるが、これは「名字」の「空」を説く部分であり、『歷代法寶記』(②・i・g)は、次のように、

言葉に對する囚われを除くための經證の一つとして、これを引用している。

「和上所引。諸經了義。直指心地法門。竝破言說。和上所說。說不可說。今願同學。但依義修行。莫著言說。即自失修行分。金剛經云。若取法相。即著我人衆生。若取非法相。即著我人衆生。是故不應取法。不應取非法。以是義故。如來常說。汝等比丘。知我說法。如筏喻者。法尚應捨。何況非法。華嚴經云。譬如貧窮人。日夜數他寶。自無一錢分。於法不修行。多聞亦如是。如聾人設音樂。彼聞自不聞。於法不修行。多聞亦如是。如盲設衆衆。彼見自不見。於法不修行。多聞亦如是。如飢設飲食。彼飽自腹餓。於法不修行。多聞亦如是。譬如海船師。能渡於彼岸。彼去自不去。於法不修行。多聞亦如是。法句經云。說食之人。終不能飽。佛頂經云。……」⁽⁸⁰⁾

『歷代法寶記』は、Eの部分に關しても、唯一、文字の寂滅を説く第九偈を引用しており、この點で、『法句經』の強い影響を受けていることが知られる。ここで注意すべきは、『法句經』の經文では、「説食」によつて「名字」の「有」であることが否定されているだけでなく、「授記」によつて、それが「無」であることも否定されているのに、それには全く觸れられていないということである。しかし、このように『法句經』の説を主に「名字」の否定という側面から捉えようとする傾向は、無住（七一四—七七四）に留まらなかつたようであり、次に掲げる懷感の『釋淨土群疑論』（①—d）の引用も、そうした理解に立つて稱名念佛を否定しようとする人物が存在したことを窺わせ、興味深い。

「問曰。法句經言。佛告寶明菩薩言。善男子。汝且觀此諸佛名字。爲是有耶。爲は無耶。爲有實耶。爲無實耶。善男子。若名字有。說食與人。應得充飽。若得充飽。一切飲食即無所用。何以故。說食尋飽。不須食故。按此經義。欲明名字性空。不能詮說諸法。今既教人專稱佛名號。能消重障之罪。往生西方。何異說食充飽。談漿除渴也。釋曰。依諸大乘微妙經典。咸言名字虛假。無有定實。……」⁽⁸¹⁾

無住と懷感の間には對應に相違が見られるが、いずれにせよ、これらの記述によって、「名字」の「空」という『法句經』の主張が、この「説食」の喩えとともに廣く受け入れられたことが窺える。

B (II・A・2・a) と C (II・A・2・c)

B、Cとも、その部分を引用しているのはそれぞれ一つづつに過ぎない。前者は『維摩經疏』(③・b)で、その文章は、『維摩經』の經文、「所見色與盲等」⁽⁸²⁾の註釋部分の、

「若約互從因緣和合。眼能見色。今觀眼空。識亦非有。識性既空。識即不生。三法體空。即無分別。所以如盲也。故法句經云。眼自不見。屬諸因緣。緣非見性。眼即是空。色屬眼時。名色爲色。若眼性空。色亦無實也。」⁽⁸³⁾というもの、後者は『達摩禪師論』(①・f)で、次のように引用を行っている。

「令此身中非直具足三身佛。乃有恆沙功德。八萬四千律儀。衆生罪故。不能得見。行者。看心無閒。心水澄停。無澄不已。即能漸見身中一切萬事。本來具足。本來清淨。從本以來。身心清淨。大方等如來藏經云。譬如淳蜜莊嚴樹中。數群蜂圍遶守護。巧方便取。先除彼蜂。後乃取蜜。行者身中。諸佛菩薩。恆沙功德。一切種智。萬事淨法莊嚴。以無量煩惱覆故。對眼不見。以不見故。受種種苦。輪迴六趣。生死大海。不能得出。墮於地獄餓鬼畜生。常居火宅。被燒被煮。長劫沈淪。受諸苦毒。痛哉痛哉。何以故。只由不解守本淨心。令心妄緣男女境界。名之爲色。而起貪著故。爲火所燒。法句經云。以貪色故。流轉三有。如旋火輪。無有休已。法華經云。

……」⁽⁸⁴⁾

いずれも、ほぼ『法句經』の原意に沿った形で引用されているが、後者については、如來藏思想的な色彩が強められているのを認めることができる。ただ、いずれの場合も、『法句經』の強い個性が現われている箇所とは言い

難く、『法句經』でなくてはならない必然性は認められないごとくである。

D (II-A-3-b~II-A-4-c)

「善知識」の持つ意義を訴えることが、『法句經』の一つの特徴となっていることは既に述べた通りであるが、なかでもDの部分は種々の譬喩を用いてそれを強調したもので、その壓巻と言える。従って、『安樂集』(①-a)、『藥師經疏』(①-e)、『勸發菩提心集』(①-i)など、七世紀の早い時期の引用では、自説の補強のために、かなりの長文に互って引用して經證としている。一例として『安樂集』の文章を掲げれば次のごとくである。

「第十一大門中。略作兩番料簡。第一勸一切衆生。託善知識。作向西意。第二死後。辨生緣勝劣。第一勸託善知識者。依法句經。與衆生作善知識。有寶明菩薩白佛言。世尊云何名爲善知識也。佛言。善知識者。能說深法。謂空無相無願。諸法平等。無業無報。無因無果。究竟如如。住於實際。然於畢竟空中。熾然建立一切諸法。是爲善知識。善知識者。是汝父母。養育汝等菩提身故。善知識者。是汝眼目。能見一切善惡道故。善知識者。是汝大船。運度汝等。出生死海故。善知識者。是汝絙繩。能挽拔汝等。出生死故也。又勸。雖與衆生作善知識。必須歸西。何以故。由住斯火界。違順境多。多有退沒。難出故也。是故。舍利弗。於此發心。修菩薩行。已經六十劫。逢惡知識。乞眼因緣。遂即退轉。故知。火界修道甚難。故勸歸西方。一得往生。三學自然勝進。萬行普備。故大經云。彌陀淨國。無造惡之地。如毛髮許也。」⁸⁵

『安樂集』の場合、注目されるのは、『法句經』では空觀を教えるものとして位置づけられていた「善知識」が西方往生の指導者に轉換させられているということである。しかし、そうした相違はあるにせよ、これらの引用によって窺われるのは、少なくとも「善知識」の重要性という點では、『法句經』に續く時代の人々がそれと共通の認識

を持ち得た、即ち、『法句經』の取り上げたそのテーマが、正しく時代の要請に應えるものであったということである。

ところが八世紀になると、その引用態度は一變する。即ち、以下の文章に見るように、「於畢竟空中。熾然建立」の一句のみが取り上げられるようになり、『法句經』の作者が最も意を盡くしたであろう肝心な譬喩の部分が完全に無視されるようになるのである。

『頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決』(②-i-a)

「看一切色相。了了見法性。清淨常現前。故是諸佛。畢竟空中。熾然建立。汝學勤學看。即證是汝本神。得如是自在。故證爲佛。是自許眞如。號曰眞人。」⁽⁸⁶⁾

『頓悟入道要門論』(②-i-d)

「問。身心以何爲見。是眼見耳見鼻見及身心等見。答。見無如許種見。云。既無如許種見。復何見。答。是自性見。何以故。爲自性本來清淨。湛然空寂。即於空寂體中。能生此見。問。只如清淨體。尚不可得。此見從何而有。答。喻如明鑑。中雖無像。能見一切像。何以故。爲明鑑無心故。學人若心無所染。妄心不生。我所以心滅。自然清淨。以清淨故。能生此見。法句經云。於畢竟空中。熾然建立。是善知識也。」⁽⁸⁷⁾

『歷代法寶記』(②-i-g)

「又破本病。云何爲本。一切衆生本來清淨。本來圓滿。有本即有利。爲有利故。心有採集。識家得便。即輪迴生死。本離離他。即無依止。己他俱利。成佛菩提。佛無根境相。不見名見佛。於畢竟空中。熾然建立。」⁽⁸⁸⁾

これらの引用では、「善知識」の存在は、ほとんど問題になっていない。にも拘らず、この句が取り上げられたのは、それが「悟り」の境地を極めてうまく表現しているからであろう。そして、それには、八世紀における引用

が、「悟り」の實現を標榜して興起した禪宗の人々によってなされているということも無關係ではないと思われる。しかし、これは、「善知識」の重要性が過減したということでは決してないであろう。禪修行において、師の直接的な指導が缺かせないものであることは明らかだからである。従つて、恐らくは、その重要性が餘りに當然すぎたために、注意を引かなかつたと見做すべきであろう。その意味からすれば、禪宗の人々にとってみれば、この點では既に『法句經』の存在意義は失われたと言つてよいのかも知れない。

E (II B 121 c)

Eの「法句」の部分の引用は、十四の文獻の二十二箇所に及んでおり、『法句經』の中でも最も注目されたものであることが知られる。しかし、それを引用する文獻を見ると、ほとんど華嚴宗と禪宗に限られており、しかも、その引用箇所も、『歷代法寶記』(218)が、

「法師答。般若有三種。一文字般若。二實相般若。三觀照般若。和上答。一切諸文字。無實無所依。俱同一寂滅。本來無所動。我法無實無虛。法離一切觀行。諸法師互相視面。無詞可言。」⁽⁸⁹⁾

「法緣師答云。實相般若。觀照般若。文字般若。和上答。一切諸文字。無實無所依。俱同一寂滅。本來無所動。法離一切觀行。經云。我法無實無虛。若言有所說法。即爲謗佛。」⁽⁹⁰⁾

のように、第九偈を二度に互つて引く外は（これについては既に觸れた）、全て「六波羅蜜」の「空」を説く部分に集中しているのである。

それらの引用を見ると、多くの場合、「六波羅蜜」への囚われを否定するという文脈で用いられており、基本的には『法句經』の原意に沿った形で行われていると見做すことができる。⁽⁹¹⁾以下、「六波羅蜜」のそれぞれについて、

最も代表的な例を掲げておこう。

『維摩經疏』(③ i b)

「文中約就三學明義。先戒。次定。後惠。是結戒者。以諸衆生先造惡故。佛爲制戒。令其修善。是持戒。是犯戒者。既制戒已來。奉教日持。違則名犯。亦可持名止持。犯名止犯。莊云。生心動念。名之爲犯。不取其相。名之持戒。故法句經云。若說諸持戒。無善無威儀。戒性如虛空。持者爲迷倒。是應作者。即作持也。不應作者。是作犯也。是障礙者。是前二犯。能障聖道。不障礙者。是上二持。不礙聖道。是得罪者。結上二犯。是雜罪者。結上二持。是淨垢者。」(持戒)⁽⁹²⁾

『梵網經菩薩戒本疏』(① i g)

「經云。由手刀杖。及以我身。故得成打。我今不應橫瞋於他。解云。由彼成打。則瞋彼者。亦由我有打。何不自瞋。又打從緣起。必無自性。無自性故。則畢竟空。能打所打。既無所有。忍尚不立。何得瞋。法句經云。知瞋等陽炎。忍亦無所忍。思益經偈云。身怨及刀杖。皆從四大起。於地水火風。未曾有傷損。設節節解身。其心常不動。知心不在內。亦復不生外。諸法念念滅。其性常不立。於中無罵辱。亦無有恭敬。」(忍辱)⁽⁹³⁾

『大乘五方便北宗』(② i e)

「問。」使天上去得不。答。若存身心相。則見有天地。不見身心相。則不見有天地。用心之時。法性海中。不見有天地。亦無上下。欲起精進。便成懈怠。問。云何如此。答。法句經云。若起精進心。是妄非精進。若人心無妄念起。精進無有崖。」(精進)⁽⁹⁴⁾

『南陽和尚問答雜徵義』(② i f)

「和上問澄禪師。修何法而得見性。澄禪師答曰。先須學坐修定。得定已後。因定發慧。以智慧故。即得見性。

問曰。修定之時。豈不要須作意否。答言。是。「問曰。」既是作意。即是識定。若爲得見性。答。今言見性者。要須修定。若不修定。若爲見性。問曰。今修定者。元是妄心。妄心修定。如何得定。答曰。今修定得定者。自有内外照。以内外照故。得見淨。以心淨故。即是見性。問曰。今言見性者。性無内外。若言因内外照故。元見妄心。若爲見性。經云。若學諸三昧。是動非坐禪。心隨境界流。云何名爲定。若指此定爲是者。維摩詰即不應訶舍利弗宴坐也。」(禪定)⁽⁹⁵⁾

『楞伽師資記』(② i b)

「楞伽經云。「自心現境界。隨類普現於五法。云何是五法。名相妄想正智如如。」是故衆物無名。由心作名。諸相無相。由心作相。但自無心。則無名相。故曰正智如如。法句經云。參羅及萬像。一法之所印。」(般若)⁽⁹⁶⁾

「大師云。莊子說。天地一指。萬物一馬。法句經云。一亦不爲一。爲欲破諸數。淺智之所聞。謂一以爲一。故莊子猶滯一也。老子云。窈兮冥兮。其中有精。外雖亡想。内尚存心。華嚴經云。不著不二法。以無一二故。維摩經云。心不在内。不在外。不在中間。即是證。故知老子滯於精識也。涅槃經云。一切衆生有佛性。容可說牆壁瓦石而非佛性。云何能說法。又天親論云。應化非眞佛。亦非說法者。」(般若)⁽⁹⁷⁾

「法句」の引用では、眞の「般若波羅蜜」を論じた部分(第一六―一七偈)からの引用が九例と極めて多く、なかく第二六偈の「森羅及萬象。一法之所印」の句は六例と頻出するが、これは、禪宗や華嚴宗で、悟りの境地をうまく表現したものとして歓迎されたためらしく、その意味では、先の「於畢竟空中。熾然建立」と同じ扱いであると言える(なお、「布施波羅蜜」の部分からの引用は見出されないものであるが、それは、引用を行っているのが僧侶であり、また、彼らの著作の多くが、出家を對象に書かれたものだったからであろう)。

「般若」以外の波羅蜜を扱った「法句」では、「持戒」(第一一偈)が三例、「忍辱」(第二二偈)が一例、「精進」

（第二三―一四偈）が四例、「禪定」（第一五偈）が三例となっているが、それら大部分を禪宗文獻が占めていることは注目すべきである。禪宗の人々が禪觀による「悟り」の獲得を絶対視し、その他の全てに二次的な價值しか認めなかったことが、恐らく、この「六波羅蜜」の「空」を説く文章を彼らにしばしば引用させた理由となっているのであろう。

その他、個々の引用で氣づいた點を掲げれば、先ず、華嚴宗の著作では、『一乘十玄門』（①・b）が「一即多多即一」という自説の經證として「一亦不爲一。爲欲破諸數。淺智之所聞。見一以爲一」（第一七偈）の句を引くように、⁹⁸『法句經』は自らの教學の支えとして引用されているため、原文とやや異なる意味合いで理解されているということが擧げられる。例えば、『妄盡還源觀』（①・h）では、

「自下。依體起二用者。謂依前淨體。起於二用。一者海印森羅常住用。言海印者。眞如本覺也。妄盡心澄。萬象齊現。猶如大海。因風起浪。若風止息。海水澄清。無象不現。起信論云。無量功德藏。法性眞如海。所以名爲海印三昧也。經云。森羅及萬象。一法之所印。言一法者。所謂一心也。是心即攝一切世間出世間法。則是一法界。大總相法門體。唯依妄念而有差別。若離妄念。唯一眞如。故言海印三昧也。」⁹⁹

と説くが、「一法」を「一心」とする説は『法句經』にはないし、ここに説かれるような明確な如來藏思想も認めることはできない。

また、特殊な引用法としては、『歷代法寶記』が、無相（六八四―七六二）や無住の「三句語」の一つ、「莫妄」の「妄」の字が「忘」であつてはならない證據として、「精進」に關する「法句」（第二三―一四偈）を引いている次の例がある。

「相公又問。既一妄字。爲是亡下女。爲是亡下心。和上答云。亡下女。有證據否。和上答。有。又引法句經云。

説諸精進法。爲増上慢説。若無増上慢。無善無精進。若起精進心。是妄非精進。若能心不妄。精進無有涯。相公聞説。白和上。見庭前樹否。和上答。見。相公又問。向牆外有樹。見否。和上答。見。非論前後。十方世界。悉見悉聞。……⁽¹⁰⁰⁾

この引用などは、無住がいかに『法句經』を尊重していたかということを示すものであるが、實際のところ、『歷代法寶記』の『法句經』の引用は總計七回に及び、全ての引用文獻の中でも最も多くなっている。これは、無住が一切の佛事を否定したといわれるのと呼應するものであり、『法句經』の「空」の思想が、その主張の基礎として用いられたことを示すものであらう。

四、『法句經』の歴史的意義

以上を要するに、『法句經』の思想の中で後世に大きな影響を残したのは、

1. 「善知識」の意義の強調

2. 「六波羅蜜」の「空」を説く教説

3. 「悟り」の境地の描寫としての「森羅及萬像。一法之所印」の句

の三つであると言えようが、これは基本的には、『法句經』の中心思想がそのまま受け入れられたことを示すものである。恐らく、これは、『法句經』が當時の時代精神を擔う形で出現したからに外ならないであらう。もともと、『法句經』で重要な意味を持っていた「三處」の「空」を觀する觀法が含まれていないのは注意すべきであるが、實際には、後に觸れるように、必ずしも無視されていたわけではないのである。

ただ、細部を見ると、必ずしも『法句經』そのままに受容されたわけではないことが知られる。例えば、「善知識」の重視についても、『法句經』では空觀を教えるものが「善知識」であつたのに、『藥師經疏』(①・e)や「勸發菩提心集」(①・i)では一般論に轉化され、更に『安樂集』(①・a)では、西方往生を教えるのが「善知識」であるとされているのである。しかしながら、これは裏を返せば、立場の相違を超えて、當時の人々にとって「善知識」の價值を再認識する風潮が廣がつていたことを示すものであるとも言えるのである。

これと關聯して考えるべきは、ほぼ同時期の偽經である『究竟大悲經』に次のような文章があり、傍線部が初期の禪宗文獻などでしばしば引用されているということである(大正藏本に基づくが、明らかな誤りと認められる字句は*を附して改めた)。(10)

「師知其意。泣而語之曰。若逢良賢。途中授與。若不逢賢。父子不傳。觀汝精專。聞畢領解來。吾授汝眞金之法。眞金之法。不過寸素。汝持將去。順而用之。」⁽¹⁰⁾

ここでは、金を得る祕傳である「眞金之法」の傳授に擬えて、「慧命法身」を得る方法、つまり、佛法の傳授の重要性が説かれているのであるが、これも師弟間の親密な關係がいかに重要であるかを説くものだと言えよう。

こうした思想がこの時期に注目されたのは決して偶然ではないであろう。當時は正しく中國佛教の諸宗が形成されつつある時代であつたが、それら諸宗においては、それぞれに獨自の傳法の系譜を主張するに至っているからである。それは、新思想の開拓者たちにとって、インドの佛教に還元できない獨自性を持つ、自らの思想の正當性を主張する上で極めて重要な意味を持つものであつた。この點で、『法句經』は、正にその時代の思想を代辯するものとして出現したのである。

しかしながら、引用から見限りでは、八世紀以降、この「善知識」の強調という思想は、次第に注目されなく

なつていったように見える。それは恐らく、禪宗が次第に勢力を伸ばす中で、彼らにとっては餘りに自明すぎる主張だったために、經證として引用するまでもなかったからであろう。その點から言えば、『法句經』のこの思想は、彼らによって既に乗り超えられてしまったと見てよいのである。

一方、空觀とそれによつて至る「悟り」の描寫については、その後もそのまま受け入れられていった。具體的實踐である「三處」の「空」を觀ずる觀法については、確かに後世の引用は見られないが、禪宗系の『法句經疏』が「觀三處空得菩提品第四」の品題釋において、

「前品爲聖凡名字悉是音聲。音聲既空。名字非有。令此品之內。惣明身根。五蔭四大。根塵十八界。性相皆空。就此品中。文爲五意。第一令常觀三處。心境俱亡。第二明眼等六根。根根不實。第三明六塵虛幻。塵塵不眞。第四明五蔭空花。蔭蔭非有。第五汎爲廣喻。究竟虛無。極要極眞。無過此品。假使多牽諸論。門戶繁華。終是外見。悠悠非是切要。切要之實。此觀爲眞。直觀三處眞空。菩提可證。莫不三身。俱辯應化影成。頓教直言斯爲被矣。」⁽¹⁰⁴⁾

といつてゐることなどから見て、實は、禪僧などの間では、この部分が非常に尊ばれていたことを知りうるのである。そして、實際、初期の禪宗文獻には、例えば次のように、これに類似した觀法がしばしば述べられているのであつて、⁽¹⁰⁵⁾『法句經』に説かれるような觀法は、實際には禪宗の人々によつて實踐され續けていたと見るべきなのである。

『修心要論』

「更重教汝。好自閑淨身心。一切無所攀緣。端坐正身。令氣息調。徵其心。不在内。不在外。不在中間。好如如。穩熟看。即及見此心識流動。猶如水流陽炎。榮榮不住。既見此識時。唯是不内不外。緩緩如如。穩

看熟。即返覆融消。虛凝湛住。其流動之識。⁽¹⁰⁶⁾颯然自滅。滅此識者。乃是滅十地菩薩衆中障惑。此識身等滅已。其心即虛凝淡泊。皎潔泰然。吾更不能說其形狀。」

『楞伽師資記』

「先當修身審觀。以身爲本。又此身是四大五陰之所合。終歸無常。不得自在。雖未壞滅。畢竟是空。維摩經云。是身如浮雲。須臾變滅。又常觀自身空淨如影。可見不可得。智從影中生。畢竟無處所。不動而應物。變化無有窮。空中生六根。六根亦空寂。所對六塵境。了知是夢幻。如眼見物時。眼中無有物。如鏡照面像。了了極分明。空中現形影。鏡中亦無物。當知人面不來入鏡中。鏡亦不往入人面。如此委曲。知鏡之與面。從本以來。不出不入不去不來。即是如來之義。如此細分判。眼中與鏡中。本來常空寂。鏡照眼照同。是故將爲比。鼻舌諸根等。其義亦復然。知眼本來空。凡所見色者。須知是他色。耳聞聲時。知是他聲。……如此觀察。知是爲觀空寂。見色知是不受。不受色。色即是空。空即無相。無相即無作。此是解脫門。學者得解脫。諸根例如此。復重言說。常念六根空。寂爾無聞見。遺教經云。是時中夜。寂然無聲。當知如來說法。以空寂爲本。常念六根空寂。恆如中夜時。晝日所見聞。皆是身外事。身中常空淨。⁽¹⁰⁷⁾」

また、『法句經』では、人からの毀譽褒貶を超越することが、空觀を實踐する重要な契機となっていたが、初期の禪宗文獻の中にも、例えば、『大乘無生方便門』の、

「問。是沒是不動。」答。八風吹不動。「問。」是沒是八風。答。八風者。利衰毀譽稱譏苦樂。「問。幾箇違。幾箇順。」答。四箇是違。四箇是順。問。於此違順作沒生。答。心不動。不動是佛。須彌山迥超生死海。逍遙出三界。如其所得法。定慧力莊嚴。以此度衆生。自證無上道。⁽¹⁰⁸⁾」

などの記述を見ることができるのである。

特に注意すべきは、既に指摘されているように、ここにみられる「八風吹不動」という表現が『法句經』の、

「善男子。譬如有入。依須彌山。假使八風。不能吹動。依善知識。亦復如是。八難之風。不能吹動。」⁽¹⁰⁾

という表現と一致することであり（ただし、『法句經』においては「八風」が何を指すかは明らかではない）、これが『法句經』の影響である可能性も捨てきれないのである。

更に、『法句經』の「六波羅蜜」の「空」を説く教説も、禪宗の思想的展開と無関係ではないように思われる。というのは、初期の禪宗文獻には、

『觀心論』

「六波羅蜜者。即六根。漢言達彼岸。以六根清淨。則不染世塵。即出煩惱。可至菩提岸也。故名六波羅蜜。……欲修六度。當淨六根。欲淨六根。先降六賊。能捨眼賊。離諸色境。心無顧悵。名為布施。能禁耳賊。於彼聲塵。不令縱逸。名為持戒。能除鼻賊。等諸香臭。自在調柔。名為忍辱。能制六賊。不貪邪味。讚詠講説。無疲厭心。名為精進。能降身賊。於諸觸欲。心湛然不動。名為禪定。能攝意賊。不順無明。常修覺惠。樂諸功德。名為智惠。又度者運也。六波羅蜜。喻如船筏。能運載衆生。達於彼岸。故名六度。」⁽¹¹⁾

『楞伽師資記』

「内外無著。大捨畢竟。名為檀波羅蜜。善惡平等。俱不可得。即是尸波羅蜜。心境無違。怨害永盡。即是忍波羅蜜。大寂不動。而萬行自然。即是精進波羅蜜。繁興妙寂。即是禪波羅蜜。妙寂開明。即是般若波羅蜜。」⁽¹²⁾

『大乘五方便北宗』

「菩薩六波羅蜜。增上慢義。布施。持戒。忍辱。精進。禪定。智慧。布施義。布者怖也。施者心不起。則是布施義。斷習氣種性。見自布施。見他慳慳。則生慢心。不見自布施。不見他慳慳。二相平等。慢則不生。見

自持戒。見他破戒。心即生慢。不見自持戒。不見他毀戒。二相平等。慢即不生。餘五波羅蜜。准上解知。⁽¹¹⁾」
のように「六波羅蜜」を獨自に解釋する文獻が次々と現われてきているのであるが、こうしたものが出現しなくてはならなかったのは、禪宗では自身の禪體驗を絶対視したため、「六波羅蜜」に代表される、インド以來の既成の修行法の全てを否定する必要があったからである。ただし、佛説である以上、それを眞つ向から否定することは憚られたため、それに獨自の解釋をすることによって換骨奪胎して自己の修行法の中に含まれるとしたのである。そしてそれは、やがて經典の一字一句に獨自の解釋を施す「心觀釋」にまで發展したのであるが、⁽¹²⁾『法句經』の説は、インド以來の「六波羅蜜」の内容をそのまま固定的に理解することを否定したという點で、こうした思想的展開の基礎を提供したものと評價できるのである。

むすび

以上、論述は多岐に及んだが、結果として、『法句經』の成立と受容に關して、次のような諸點を明らかにすることができた。

1. 『法句經』の内容は、空觀の實踐と、それを指導する「善知識」の意義の強調、その實踐によって至りうる境地の説明を中心に構成されており、南北朝期の後半に北地の傳統を承け繼ぐ習禪者によって、彼らの價值觀を代辯するものとして制作された。

2. 當時は、三論宗、天台宗、華嚴宗、淨土教、禪宗といった、いわゆる「中國佛教の諸宗」が形成される時期に当たっており、中國人の感性に合う形で體系化された佛教思想と實踐が次第に注目を集めつつあった。

そうした中で、既に理念的な存在であった「佛」よりも、實際の指導者である中國人僧侶を重んじる傾向を生じ、『法句經』に盛られた「善知識」重視の思想は、習禪者に限らず、また、立場の相違をも超えて、廣く注目されるようになった。

3. 新たに形成された「諸宗」の中で禪觀を實踐の中心に描いた人々の代表は禪宗であつた。彼らは空觀などの修行に勵むとともに、それによつて究極の「悟り」を實現できると主張したのである。そのため、空觀による「悟り」の境地を表現した『法句經』の名句のいくつかは、禪宗系の人々によつて取り上げられて、自らの思想を代辯するものとして利用されることとなつた。

4. 禪宗系の人々によつて重んじられたそれらの名句は、一方では、習禪から出發しつつも次第に「悟り」の世界を哲學的に表現することを目指すようになった華嚴宗の人々にも注目されるようになり、やはり、自説の根據として依用されるようになった。

以上によつて、『法句經』と、いわゆる「中國佛教の諸宗」の間の密接な關係は、略ぼ明らかとなつたと思われる。そして、これによつて、禪宗の人々が最も頻繁に『法句經』を引用した理由や、後に禪宗が次第に勢力を伸ばし、中國佛教を席卷するようになる理由も推測しうるように思われる。

即ち、南北朝期において、經典の知的理解を求める教學佛教の隆盛の影で、水面下において次第に盛んとなりつゝあつたのが禪觀の實踐であるが、そうした習禪者たちの價值觀を表現するものとして制作されたのが、偽經『法句經』なのである。その後、その潮流は更なる高まりを見せ、遂に、天台宗、三論宗、華嚴宗などの形で、それまでの教學佛教を根本から變革することとなつた。そして、その流れを承け繼ぐとともに、それを徹底させて登場したのが禪宗であつたのである。

禪宗を初めとする中國佛教の諸宗を以上のように位置づけることができると思はば、天台宗や三論宗、華嚴宗においても禪觀修行が極めて重要な位置を占めていたのは當然であると言わねばならない。しかしながら、それら諸宗が對外的な視點を常に抱き續け、自らの立場を經論によつて基礎付けようと努めたのに對して、禪宗の人々だけが禪觀修行に精力を集中し、それによつて得られる境地の絶對性を主張するとともに、教學の價值そのものを否定し去ることができたのである。彼らは實踐に基づく「體驗」そのものに基礎を置いていたがゆえに、その主張は極めて強靱な精神を備えていた。その力の前には、恐らく、いかなる思想的な武裝も太刀打ちできなかったに違いないのである。

上に述べたような推論がどれほどの妥當性を持つかは、今後の檢證に待たねばならないが、少なくとも、南北朝から唐初にかけての時期に起こった中國佛教の大きな展開を考へるうえで、『法句經』の存在が、『心王經』とともに極めて重要な意義を有することは、間違いないところであろう。

註

(1) これまでに先學によつて行われてきた『法句經』に關する主な研究を列舉すれば以下の通りである。

矢吹慶輝『鳴沙餘韻解説』(岩波書店、一九三三年)一三三—一四三頁

水野弘元『偽作の法句經について』(駒澤大學佛教學部研究紀要)一九、一九六一年

宇井伯壽『佛說法句經並びに疏』(西域佛典の研究—敦煌逸書簡譯)岩波書店、一九六九年

田中良昭『佛說法句經』と『法句經疏』(敦煌禪宗文獻の研究)(大東出版社、一九八三年)四〇—一四一二頁、

初出は『印度學佛教學研究』二二—一、一九七四年

岡部和雄『疑偽經典』(講座敦煌8、篠原壽雄・田中良昭編『敦煌佛典と禪』(大東出版社、一九八〇年)三五—

岡部和雄「偽作『法句經』研究の現段階」(古田紹欽博士古稀記念論集『佛教の歴史的展開に見る諸形態』(創文社、一九八一年)二九六—三一二頁)

木村清孝「偽經『佛說法句經』再考」(『東アジア佛教思想の基礎構造』(春秋社、二〇〇一年)二三七—二五七頁、初出は『佛教學』二五、一九八八年)

(2) 次の二つの拙稿を参照。

伊吹 敦「『法句經』の諸本について」(『田中良昭博士古稀記念論集・禪學研究の諸相』大東出版社、二〇〇三年)

伊吹 敦「『法句經』の成立と變化について」(『佛教學』四四、二〇〇二年)

(3) 前掲「『法句經』の成立と變化について」を参照。

(4) 同上。

(5) 今日、知られる『法句經』の寫本は、總計十二種に達するが、その中で分品を採用していないのは、スタイン三九六八號の一本のみと認められる。これについては、前掲「『法句經』の諸本について」を参照。

(6) これについては、拙稿「北宗禪系の『楞伽經疏』について」(『東洋學研究』三九、二〇〇二年)を参照されたい。

(7) 前掲「『法句經』の成立と變化について」を参照。

(8) 大正藏八五、一四三四中。

(9) 同上。

(10) これについては、水野氏の前掲論文、「偽作の法句經について」を参照されたい。

(11) 大正藏本では、「大」を「天」に、「妄」を「忘」に、「目」を「因」に、「主」を「土」に作る。

(12) 大正藏八五、一四三五上—中。ただし、大正藏本は、「而」を「如」、「坐」を「座」、「白」を「百」、「相」を「如」、「説」を「諸」、「倒」を「到」、「崖」を「虚」、「即」を「則」、「斯」を「此」にそれぞれ作る。

(13) この二偈は、明らかに眞の「般若波羅蜜」がいかなるものかを示そうとしたものであるが、實際には、攝論系の『法句經疏』が理解するように、第一六偈と第一七偈がこれに當たると見做すべきである。しかるに、この點は、一見したところでは必ずしも明瞭ではないから、後世の人が「般若波羅蜜」に關する説明が脱落したと誤解して、この二偈を新

たに附加したものと考えることができる。これについては、前掲『偽經『佛說法句經』再考』二四七—二四八頁も參照。
(14) ここで「說理法」「說行法」といった具合に、「理」と「行」が對比して掲げられていることは、「理人」と「行人」を説く「菩提達摩撰」の『二入四行論』の成立について考えるうえで極めて注目すべきである。

(15) 大正藏八五、一四三四上。ただし、大正藏本は「大」を「天」に作る。

(16) 同上、一四三四上。

(17) 同上、一四三四中。

(18) 同上、一四三二下—一四三三上。ただし、大正藏本は、「倒」、「惑」、「通」の各文字を、それぞれ「到」、「或」、「空」に作り、また、「名」の字を缺く。

(19) 同上、一四三三中—下。ただし、大正藏本は、「子」、「蔽」、「目」、「妄」、「而」、「已」の各文字を、それぞれ「女」、「弊」、「因」、「忘」、「如」、「也」に作る。

(20) 同上、一四三二中—下。ただし、大正藏本は、「充」、「備」、「大」、「而」を、それぞれ「無」、「修」、「天」、「如」に作る。

(21) 同上、一四三三下。

(22) 同上、一四三四上。ただし、大正藏本は、「方便」を「便方」に作る。

(23) 同上、一四三四下。ただし、大正藏本は、「而」、「心」を、それぞれ「如」、「念」に作る。

(24) 同上、一四三五上。ただし、大正藏本は、「斯」を「此」に作る。

(25) 同上、一四三三上—中。ただし、大正藏本は、「渴」、「萬」、「若」、「覺」を、それぞれ「得」、「方」、「善」、「學」に作る。

(26) 大正藏八五、一四三三下—一四三四上。

(27) 『心王經』の中にも、次のように、これと類似した敘述が見られることは注目すべきである。

「性非内外。亦非中間。」(方廣鋁主編『藏外佛教文獻 第一輯』(宗教文化出版社、一九九五年)二九〇頁)

「如是觀時。不見罪性在内在外。不住中間。於諸觀中。最爲第一。」(同上、二九一頁)

(28) 大正藏一四、五三九下。

- (29) 同上、五四一中。
 (30) 同上、五四八上。
 (31) 同上、五四〇上。
 (32) 同上、五四〇下。
 (33) 同上、五四二中。
 (34) 同上、五四九上—中。
 (35) 同上、五四七中。外に、五三九中、五四一中、五五三下なども参照。
 (36) 大正藏八、七五一上—中。
 (37) 同上、七五〇上。
 (38) 同上、七五〇中。
 (39) 同上、七五二中。
 (40) 大正藏八五、一四三三下。
 (41) 大正藏一四、五四七下。
 (42) 大正藏八五、三一七中—三一八上。
 (43) この他、「正宗分」の第二會の冒頭、三千大千世界の振動を契機として東方の寶主國の普光莊嚴菩薩が寶相佛の許しを得て釋迦佛に會いに行ってくる場面(II・B・I)については、『法華經』『妙音菩薩品第二十四』の次の文章が下敷きになっているのではないかと疑われる(特に、東方の國土の名「淨光莊嚴」が、『法句經』の菩薩名「普光莊嚴」と極めて近い點は注目される)。

「爾時釋迦牟尼佛。放大人相肉髻光明。及放眉間白毫相光。遍照東方百八萬億那由他恆河沙等諸佛世界。過是數已有世界。名淨光莊嚴。其國有佛。號淨華宿王智如來應供正遍知明行足善逝世間解無上士調御丈夫天人師佛世尊。爲無量無邊菩薩大衆恭敬圍繞而爲說法。釋迦牟尼佛白毫光明遍照其國。爾時一切淨光莊嚴國中。有一菩薩。名曰妙音。久已殖衆德本。供養親近無量百千萬億諸佛。而悉成就甚深智慧。……釋迦牟尼佛光照其身。即白淨華宿王智佛言。世尊。我當往詣娑婆世界。禮拜親近供養釋迦牟尼佛。及見文殊師利法王子菩薩。藥王菩薩。勇施菩薩。宿王華菩薩。

上行意菩薩。莊嚴王菩薩。樂上菩薩。……於是妙音菩薩。不起于座。身不動搖。而入三昧。以三昧力。於耆闍崛山去法座不遠。化作八萬四千衆寶蓮華。閻浮檀金爲莖。白銀爲葉。金剛爲鬚。甄叔迦寶以爲其臺。爾時文殊師利法王子。見是蓮華而白佛言。世尊。是何因緣先現此瑞。有若干千萬蓮華。閻浮檀金爲莖。白銀爲葉。金剛爲鬚。甄叔迦寶以爲其臺。爾時釋迦牟尼佛告文殊師利。是妙音菩薩摩訶薩。欲從淨華宿王智佛國。與八萬四千菩薩圍繞。而來至此娑婆世界。供養親近禮拜於我。亦欲供養聽法華經。……于時妙音菩薩。於彼國沒。與八萬四千菩薩俱共發來。所經諸國六種震動。皆悉雨於七寶蓮華。百千天樂不鼓自鳴。」(大正藏九、五五上—下)

(44) 前掲『法句經』の成立と變化について「二〇頁。

(45) これについては、志念(五三五—六〇八)を初めとする地論宗北道派の人々が『成實論』などに基づく空觀を實踐していたことも忘れてはならない。ただし、その思想から見て、彼らが「參羅及萬像。一法之所印」というような現實肯定的な表現を好んだということは考えにくいように思われる。なお、地論宗北道派の思想については、拙稿「地論宗北道派の心識説について」(『佛教學』四〇、一九九九年)を参照されたい。

(46) 大正藏五〇、五六三上。

(47) 柳田聖山『達摩の語録』(筑摩書房、一九六九年)三三二頁。

(48) 同上、三三二頁。

(49) 拙稿「再び『心王經』の成立を論ず」(『東洋學論叢』二二、一九九七年)九七頁。

(50) ただ、攝論系の『法句經疏』(スタイン二三二五號)の序文において、經論の説を、いわゆる「半滿二教判」によつて、「大乘滿字教門」と「小乘半字教門」の二つに分けたうえで、『法句經』を次のように判別している點は注目される。

「今此經者。文雖簡略。義苞群典。衆經之惣要。至極之深法。即是大乘滿字教門。略知教所在。」

つまり、『法句經』は、「大乘滿字教門」に屬し、諸經のエッセンスを端的に説明したものだと言うのである。禪宗系の『法句經疏』についても、その序文が残っているれば、禪宗の人々が『法句經』をいかなるものと考えていたかについて、ある程度の示唆を得ることができたであろうが、その寫本であるベリオ二一九二號が冒頭部を缺いており、その内容を知ることができないのは甚だ遺憾である。

(51) 大正藏八五、一四三三—下。ただし、大正藏本は、二箇所の「充」を、いずれも「無」に作る。

- (52) 大正藏四七、三八中。
- (53) 柳田聖山『初期の禪史Ⅱ』（筑摩書房、一九七六年）二五九頁。
- (54) 大正藏八五、一四三二下—一四三三上。
- (55) 同上、三八三上。
- (56) 同上、一四三三中—下。ただし、大正藏本は、「子」を「女」に、「蔽」を「弊」に、「目」を「因」に、「妄」を「忘」に、「已」を「也」に作る。
- (57) 關口眞大『達摩大師の研究』（彰國社、一九五七年）四六六頁。
- (58) 大正藏八五、一四三三下—一四三四上。ただし、大正藏本は、「際」を「除」、「目」を「因」、「持」を「待」、「衣」を「依」、「徳」を「得」、「離」を「雖」、「挽拔」を「攄機」、「漬」を「清」、「牙」を「身」、「將」を「得」、「大」を「天」、「裁」を「栽」、「方便」を「便方」に作る。
- (59) 大正藏四七、二〇下—二一上。ただし、「是汝眼目」の下に「能見一切善惡道故。善知識者。是汝大船。運度汝等。出生死海故」という句を有するのを初めとして、文章に非常に大きな相違がある。
- (60) 大正藏八五、三一七中—三一八上。
- (61) 大正藏四五、三九四上—中。
- (62) 上山大峻「チベット譯『頓悟眞宗要決』の研究」（『禪文化研究所紀要』八、一九七六年）九八頁。
- (63) 平野宗淨『頓悟要門』（筑摩書房、一九七〇年）一六頁。
- (64) 前掲『初期の禪史Ⅱ』二六〇頁。
- (65) 大正藏八五、一四三五上。ただし、大正藏本は、「説」を「諸」、「倒」を「到」、「崖」を「虚」、「而」を「如」に作る。
- (66) 大正藏四五、五一四下。
- (67) 大正藏四〇、六三三上。
- (68) 大正藏四五、六三七中。
- (69) 柳田聖山『初期の禪史Ⅰ』（筑摩書房、一九七一年）六三頁、二六三頁。

- (70) 大正藏八五、一一九四下。
- (71) 前掲『頓悟要門』一二二頁、九二頁。
- (72) 鈴木大拙『禪思想史研究 第三』（岩波書店、一九六八年）二一六頁。
- (73) 楊曾文『神會和尚禪話錄』（中華書局、一九九六年）七二頁。
- (74) 前掲『初期の禪史Ⅱ』一〇八頁、二〇〇頁、二六〇頁、二八七頁、三〇八頁。
- (75) 方廣錫主編『藏外佛教文獻 第二輯』（宗教文化出版社、一九九六年）一六二頁、一六四頁。
- (76) 大正藏三六、五〇下、六〇下—六一上。
- (77) 大正藏四五、一四八下。
- (78) 大正藏八五、一二八下。
- (79) 同上、四〇四上。
- (80) 前掲『初期の禪史Ⅱ』二五八—二五九頁。
- (81) 大正藏四七、三八中。
- (82) 大正藏一四、五四〇中。
- (83) 大正藏八五、三八三上。
- (84) 前掲『達摩大師の研究』四六五—四六六頁。
- (85) 大正藏四七、二〇下—二一上。
- (86) 前掲『チベット語譯『頓悟眞宗要決』の研究』九八頁。
- (87) 前掲『頓悟要門』一六頁。
- (88) 前掲『初期の禪史Ⅱ』二五九—二六〇頁。
- (89) 同上、二八七頁。
- (90) 同上、三〇八頁。
- (91) 特に、下に引く『南陽和尚問答雜徵義』（②：f）において、「禪定」の「空」を説く「法句」（第一五偈）が北宗禪批判に用いられていることは注意すべきである。また、『華嚴經隨疏演義鈔』（②：j）が「法句」を「通教」の説明で

引いているのも（大正藏三六、五〇下）、『法句經』が「空」を説くものだとする認識を示すものといえる。

(92) 大正藏八五、四〇四上。

(93) 大正藏四〇、六三二下 六三三上。

(94) 前掲『禪思想史研究 第三』二一五—二一六頁。

(95) 前掲『神會和尚禪話錄』七一七二頁。

(96) 前掲『初期の禪史Ⅰ』六三頁。

(97) 同上、二六三—二六四頁。

(98) 大正藏四五、五一四下。ただし、引用される經文には、一部、文字に相違が見られ、第三句が「淺智者著諸法」となっている。

(99) 同上、六三七中。

(100) 前掲『初期の禪史Ⅱ』二〇〇頁。

(101) 次に掲げるように、『楞伽師資記』や『臥輪禪師看心法』に引用されている。

『楞伽師資記』

「我中國有正法。祕不傳。簡有緣根熟者。路逢良賢。途中授與。若不逢良賢。父子不傳。」（前掲『初期の禪史Ⅰ』九三頁）

『臥輪禪師看心法』

「安心要法。爲緣者說。所以經言。道逢良賢。途中授與。不逢良賢。父子不傳。」（鈴木大拙『禪思想史研究 第二』（岩波書店、一九六八年）四五二頁）

また、淨土教家である法照（生歿年未詳）が著した「淨土法身讚」（『淨土五會念佛誦經觀行儀』卷下所收）にも、次のように、これに基づく記述を見ることができ。

「涅槃末鐵法 祕密不教傳 心通常自用 威當度有緣 三乘元不識 外道未曾聞 小相未曾聞 誓願不流傳
道逢良賢 把手相傳 道逢不良賢 父子不相傳」（大正藏八五、一二六五上）

(102) 大正藏八五、一三七〇中。ただし、大正藏本は、二箇所の「而」を、いずれも「如」に作る。

(103) 先に觸れたように、『法句經』の「於畢竟空中。熾然建立」は、恐らく『維摩經』の「從無住本。立一切法」に基づくものであるが、その文脈を見ると兩者には大きな相違がある。即ち、前者では「善知識」の形容として用いられているのが、後者では、次のように、「如來功德之力」を説く文脈で使われているのである。

「文殊師利又問。生死有畏。菩薩當何所依。維摩詰言。菩薩於生死畏中。當依如來功德之力。文殊師利又問。菩薩欲依如來功德之力。當於何住。答曰。菩薩欲依如來功德力者。當住度脫一切衆生。又問。欲度衆生。當何所除。答曰。欲度衆生。除其煩惱。又問。欲除煩惱。當何所行。答曰。當行正念。又問。云何行於正念。答曰。當行不生不滅。又問。何法不生。何法不滅。答曰。不善不生。善法不滅。又問。善不善孰爲本。答曰。身爲本。又問。身孰爲本。答曰。欲貪爲本。又問。欲貪孰爲本。答曰。虛妄分別爲本。又問。虛妄分別孰爲本。答曰。顛倒想爲本。又問。顛倒想孰爲本。答曰。無住爲本。又問。無住孰爲本。答曰。無住則無本。文殊師利。從無住本。立一切法。」(大正藏一四、五四七下)

これは、見方によつては、當時の人々にとつて理念的な存在に過ぎなくなつていた「如來」よりも、現に目の前において、状況に應じて適切に自らを指導してくれる「善知識」へと重點が移行したことを示すものといつてよいように思われる。

(104) この文獻は、いまだ活字になつていないので、ここではペリオ二一九二號に基づいて本文を掲げた。

(105) それ以外にも、『大乘五方便北宗』に、
「問。」云何開閉一切惡趣門。十八不共法。答。眼耳鼻舌身意。內有六根。外有六塵。中間六識。三十六八界。六根不起。六道不生。六道不生。即是開閉一切諸惡趣門。常住於彼無爲安樂。」(前掲『禪思想史研究 第三』二一五頁)

「二則一切管。一切則一管。諸法由如幻。如幻不可得。〔問。〕云何無本。答。五蘊六根十八界。如幻化。由如機關木人。亦如窟磊子。畢竟不可得。如亦不可得。幻亦不可得。」(同上、二一七頁)

「眼見色。心不起是眞空。色不染根。見自在是妙有。耳聞聲。心不起是眞空。聲不染根。聞自在是妙有。鼻舌身意。竝如前解。眼如如是般若。色清淨是波羅。見如如是蜜多。眼如如故色清淨。色清淨故見一切。如如清淨無二。無二無分別無斷故。耳鼻舌身意。竝如上解。眼與色不相礙。是空三昧。眼與色共相入。是無相三昧。眼與色亦相用。是

無作三昧。耳鼻舌身意。竝如上解。眼亦能見。亦能聞。亦能嗅。亦能嘗。亦能覺。亦能知。耳鼻舌身意。竝如上解。色聲香味觸法。見聞覺知。亦如前辯。」(同上、二三一頁)
などと言い、また、北宗禪の註釋文獻にも次のように見える。

『心王經註』

「普照一切者。謂陰入界一切法。陰者五陰。色受想行識是。入者十二入。內有六根。眼耳鼻舌身意。外有六塵。爲色聲香味觸法。名十二入。界者中間。六識六根六塵。即是十八界。是以。五陰十二入十八界是一切。行人觀之。空無所有。名之曰照。故云普「照」一切也。」(前掲『藏外佛教文獻 第一輯』二五九頁)

「不近。不在六根中間。不遠。不在六塵中間。不在。不住六識中間。愚人迷惑。不能了解。爲言有內外中間。智者觀之。空無所有也。」(同上、二七八頁)

金剛藏菩薩『金剛般若經註』

「行人先須次第行六波羅蜜。滿薩婆若故。外不住六塵。內不住六根。中間不住六識。內外清淨。十八空法。開門大施。」(拙稿「金剛藏菩薩撰『金剛般若經註』校訂テキスト」〈東洋學研究四〇、二〇〇三年〉二五八頁)

「前觀身相爲微塵所成。觀心巧妙。方便於後。微塵作種種佛事。次觀十八界。六根六塵六識。三種和合。從因緣生。染着內外。則非一合相。不染不着。是名一合相。故言。凡夫之人。貪着其事。非行道人也。」(同上、二三五頁)

その他、『六祖壇經』のいわゆる「三科法門」(楊曾文『新版・敦煌新本 六祖壇經』〈宗教文化出版社、二〇〇一年〉六〇—六一頁)も「十八界」に言及しており、參照すべきである。

(106) 前掲『禪思想史研究 第二』三〇八頁。

(107) 前掲『初期の禪史Ⅰ』二二五—二二六頁。

(108) 前掲『禪思想史研究 第三』一七四頁。

(109) 前掲『偽作の法句經について』三三三頁。

(110) 大正藏八五、一四三四下。

(111) 田中良昭『菩薩總持法』と『觀心論』(二)(「駒澤大學佛教學部研究紀要」四四、一九八六年)五二—五四頁。

(112) 前掲『初期の禪史』一一二頁。

(113) 前掲『禪思想史研究 第三』二一六―二一七頁。

(114) こうした獨自な「六波羅蜜」の解釋が、『念佛鏡』において、禪宗を介する形で淨土教にも流れ込んでいるという點は注目すべきである。これについては、拙稿『念佛鏡』に見る禪の影響」(『印度學佛教學研究』五一―一、二〇〇二年)を參照。なお、次に掲げるように、「稠禪師撰」として傳わる『大乘心行論』にも、これを認めることができるが、この文獻を果たして本當に稠禪師の思想を傳えるものと見做しうるかは問題である。

「菩薩脩行六度。事理無取。是名檀波羅蜜。不染五欲。是名尸波羅蜜。我所性空。是名羼提波羅蜜。自心不可得。是名毘梨耶波羅蜜。心境不二。是名禪波羅蜜。無無邊住處。是名般若波羅蜜。此是菩薩六度。即是法身。」(沖本克己『禪思想形成史の研究』(花園大學國際禪學研究所研究報告五、一九九七年)四一頁、ただし、ペリオ三五五九號によって一部文字を改めた)

(115) 心觀釋については、既に言及した「北宗禪系の『法句經疏』について」や「金剛藏菩薩撰『金剛般若經註』校訂テキスト」以外にも、次に掲げる拙稿も參照されたい。

「北宗禪の新資料―金剛藏菩薩撰とされる『觀世音經讚』と『金剛般若經註』について」(『禪文化研究所紀要』一七、一九九一年)

「『心王經註』の成立について」(『印度學佛教學研究』四二―一、一九九三年)

△キーワード▽ 『法句經』、偽經、『法句經疏』、禪宗、禪經