

竺道生の法身説

木村宣彰

一 問題の所在

外来の宗教である仏教と固有の伝統思想との関わりを明確にすることは初期中国仏教の研究における重要課題である。伝来の当初に中国の人々が理解していた仏教と、西域から伝来した仏教の実質との間には、恐らく大きな懸隔が存在していたであろう。旧来の仏教史観のように、天竺・震旦・本朝の間で、全く同一の仏教が順次に伝わり、地域のみを異にして流布している訳ではなく、実際にはインド仏教と中国仏教との間には多方面に亘って大きな差違が存在する。外来の思想を受容する場合、その思想の母国においては甚だ初歩的であったり、或いは未発達のものがあたかもその思想の代表であるかの如くに伝わる場合もあり、必ずし

も水が低きに流れるように思想の発展のその儘に伝来し定着するものではない。殊に外来思想との接触の初期には、伝来した思想を非常に理想化したり、逆に非常に矮小化して理解するという例は古今東西に屢々認められる。即ち、外来の思想は伝来した土地において本来の思想を変えることなく定着するのではなく、むしろ受け容れる側の条件や固有の論理によって変容されるのが常である。

竺道生（一四三四）は中国仏教の思想的な発展期に相当する東晋の末から宋代にかけて活躍した仏教者である。彼が主張した諸々の学説は、いずれも初期の中国仏教において画期的なものであった。「新論道士」と称された竺道生の学説は、斬新で独創的な内容の故に「珍怪之辞」といわれ、「孤情絶照」と評されている。彼の卓絶した仏教理解

は「独見、衆に忤らう」ものであったという。^①

竺道生の仏教思想史上の地位については、既に先学によって王輔嗣の玄学上の地位に頗る相似するものと論評されている。^②王輔嗣(二二六—二四九)即ち王弼は周易略例などを著し盛んに「得意忘象」「得意忘言」の説を発揮したが、竺道生も大小乗の学を究め、言外に徹悟し、忘象得意の立場から守文滞文の徒を厳しく肅清している。その点で竺道生の学は王弼が象教家を非難したのに比定される。高僧伝の所伝によれば、彼は時流を嘆いて次のように語っている。

夫れ象は以て意を尽し、意を得れば則ち象を忘る。言は以て理を詮し、理に入れば則ち言は息む。經典の東流してより、訳人は重阻し、多く滞文を守り、円義を見ること鮮し。若し筌を忘れて魚を取らば、始めて与に道を語るべし。^③

竺道生は晩年に治定した法華經疏に「魚兔既獲、筌蹄何施」と述べている。この言葉は莊子(外物第二十六)に拠るものであるが、当時の仏教界でもしばしば援用されていたこの「得意」の思考方法こそが竺道生の仏教研究における基本的な姿勢であった。宋の慧琳は龍光寺竺道生法師誄を撰し、竺道生の悟るところを「象者理之所假、執象則迷理」と述べ、さらに続けて竺道生の常日頃の慨嘆を次のように

記している。

胡より相伝し、中華に学を承くるもの、未だ能く斯の誠を出す者あらず。^④

胡より相伝した仏教を学ぶ者も漸く多くなつたが、未だ文に滞つて迷理し「斯の誠」即ち忘象得意に達するものが甚だ少ないことを嘆いている。このような思维方法に立つ竺道生が、仏教の抛り所である「仏」あるいは仏の本質である「法身」について如何なる見解を有していたのであろうか。竺道生と同時代の人で共に竺道生と交わりがあつた長安の羅什(三五〇—四〇九)と廬山の慧遠(三三四—四一六)との間で数次に互つて交わされた教義問答も「法身」が議論の中心であつた。歴史的に見ても「金人」を求めるところから始まつた中国仏教は、殊にその初期においては「仏」の本質を何に求めるかは、常に仏教学上の重要な検討課題であつた。^⑤

当該の課題である「法身」の問題は、教主である仏陀の人格に対する憧憬を抛り所とする信仰と、「法」即ち絶対の真理に対する信仰との統一整合を要求するものであるだけに、単に玄学上の問題であるのみならず成仏道の実践の上からも仏教徒として決して看過することの出来ない重要な課題である。

二 竺道生の事蹟と著述

竺道生の事蹟を伝える記録のうちで主要なものは、梁僧祐の撰になる出三蔵記集（卷十五）および同慧皎の高僧伝（卷七）に記載する竺道生伝である。更にこれらに先行する資料として宋慧琳の撰になる龍光寺竺道生法師誄がある。

竺道生の法身説を考察するに先立って、これらによって彼の事蹟について概観しておくことは是非とも必要であるが、紙教制限のため当該の課題に関わる要点の指摘のみに止めるを得ない。

竺道生の俗姓は魏氏で、家は代々仕族であった。仕族即ち役人の家柄であり、現に父は現在の江蘇省に属する広戚の県令であった。梁の宝唱の名僧伝は、竺道生の伝記を中国法師のうちの「隱道」の一科に収めている。^⑥これは彼が仕族の出であったことに因る分類であろう。「隱道」の語は名僧伝に特有のものであり、その意味内容の検討が必要であるが、恐らくは隱逸または逸民の謂であろう。このことが竺道生の思想に極めて重要な影響を与えている。竺道生は生れ乍らにして伝統思想の儒教或いは老荘における価値観乃至真理観と、仏教のそれを如何に調和するかという課題を背負っていたのである。もしも伝統思想を捨てて外

来の思想により高次の価値を認めることが出来るならば、それは中国の仏教者としては、極めて簡明な処し方であろう。しかし外来の仏教と伝統の思想の両者を包む絶対の「真理」を求め、それを体悟する為には真摯な求道に基づく種々の思想遍歴を避けることは出来ないであろう。

竺道生の生年は不明であり、出家の年次もまた明らかではないが、彼は建康において創建後間もない瓦官寺で竺法汰（三一九—三八七）に就いて出家した。彼が竺の姓を名乗るのはもとより天竺の出身の謂ではなく、竺法汰との師資關係に起因する。志学の年に始めて講座に登り、その精緻な講義は宿望の学僧・当世の名士をも感服せしめるものであった。慧琳は竺道生の講義を、かの魯連（魯仲連）や項託のそれに比定している。やがて進具し建康の龍光寺に住したが、隆安年間（三九七—四〇一）には廬山の精舎に隠れた。この隱棲は七年にも及んだ。その間に多くの經論の鑽仰に努め、「入道の要は、慧解を本と為す」との確固たる信念を得たが、隱棲の地である廬山において鳩摩羅什の入関（四〇二）の報を聞き、慧叡・慧嚴・慧観と共に長安に鳩摩羅什を訪ね、最新の大乗般若学を学んだ。しかし鳩摩羅什と竺道生との思想上の關係はかなり微妙で、当面の課題である仏身論や仏土観などに限っても両者は必ずしも同一

の立場に立つものではなかった。^⑦竺道生は羅什が生存中の義熙五年(四〇九)に南の建康に還っている。南帰して以降、各地で大小乗の経論を究め、種々の学を修めた結果、該博な学説も異聞も忘象得意に立てば全ては「一致」するとの確信を得た。そこで彼は得意忘象に立って「新説」を主張し、滞文の徒と対立した。そのような彼の仏教学上の立場、或いは思惟方法は如何にして確立されたのであろうか。慧琳の龍光寺竺道生法師誄に従えば、それは「中年に遊学して、広く異聞を搜」ねることに因って得られたという。慧琳はより具体的に、

羅什大乘之趣、提婆小道之要、咸暢斯旨、究拳其奥。^⑧

と述べている。即ち竺道生は「羅什大乘之趣」「提婆小道之要」を学び、「其の奥」を究めることに因って「得意忘象」の確信を得るに到ったのである。ところがこの慧琳の誄文を資料とした出三蔵記集の竺道生伝には、
妙貫龍樹大乘之源、兼綜提婆小道之要。^⑨

と記している。慧琳が「羅什・大乘」「提婆・小道」というところを、出三蔵記集の撰者僧祐は「龍樹・大乘」「提婆・小道」に改めている。なぜ僧祐はこのように改めたのであろうか。恐らく僧祐は、慧琳がいう所の「提婆」が八健度論や阿毘曇心論の訳者である僧伽提婆であることを理

解せず、龍樹の弟子で百論の撰者である聖提婆と解し、誄文の「羅什」を「龍樹」と改め、龍樹・提婆と並称したのであろう。誄文の撰者慧琳は、鳩摩羅什に大乘を学び、僧伽提婆に有部の教学を学んだ竺道生の学問上の経歴こそが、その思想形成に甚だ重要な契機になっていることを語りたかったのである。即ち竺道生は龍樹・提婆の中観の立場のみ立つのではなく、その学が大乘・小乗を綜貫したものであることを明らかにしているのである。

梁の宝唱の名僧伝は散逸して伝わらないが、宗性が抄出した名僧伝抄の卷末の「説処」に(名僧伝卷十記載の)竺道生伝の要項を列挙している。そこには、

廬山西寺竺道生事

廬山慧遠習有宗事

を併記している。^⑩名僧伝には、竺道生が廬山で慧遠らと共に僧伽提婆に就いて「有宗」即ち、説一切有部の教学を学んだ事を記していたのである。竺道生が鳩摩羅什と僧伽提婆に師事して空・有を共に学んだことが重要なのである。竺道生は空・有を校練して「忘象得意」に立ち種々の新説を主張したが、それは守文の徒には嫌嫉を生ぜしめるものであり、よって与奪賛否の声が起こったのである。

竺道生が一闢提成仏を主張したことは夙に有名である。

建康に届いた法顯訳の泥洹經六巻を読んだ竺道生は經文に無い一闍提の成仏を主張し、建康の衆僧から排斥され、元嘉七年(四三〇)には再び廬山に隠棲した。ところが曇無讖訳の大般涅槃經四十巻が建康に伝わり、經に一闍提成仏の文があることが広く知られるに及び、人々はその卓見に驚嘆した。また竺道生は言外に徹悟し、善不受報・仏無淨土・頓悟成仏などの説を唱え、その「孤明独發」な學說の故に、「独り天眞の目を標す」ものであったと伝記は伝えてゐる。長安の鳩摩羅什の下を去り江南に還り、建康の青園寺に住した竺道生は、宋の文帝をはじめ王弘、苑泰、顔延之など当時の名士から甚だ尊重された。「独見、衆に忤らう」と評された竺道生にしては一見奇妙なことである。しかしこのことは実は竺道生の思想が、伝統思想に立つ人々にも充分に許容されるものであったことを端的に示すもので、彼の法身説を考える上でも示唆に富む史実である。

その竺道生の著述は、出三藏記集に収める宋明帝勅中書侍郎陸澄撰法論目錄によれば、涅槃三十六問や弁仏性義などの十種の論文が存在したという。また、維摩經・法華經・泥洹經・小品經の四經の義疏を撰述し、その外に善不受報義・頓悟成仏義・二諦論・仏性当有論・法身無色論・仏無淨土論・応有縁論などの著述が存したと出三藏記集並び

に高僧伝は伝えている。唐道宣の大唐内典錄(卷四・卷十)にも左記の四經の義疏とともに、善不受報乃至応有縁論の七論を竺道生の著述として記録している^①。

これらの竺道生の著述のうち法華經疏二巻が首尾完結して現存するが、他はいずれも散逸して完全な形で現存するものはない。ただし、維摩經義疏と泥洹經義疏の遺文は、現存の大般涅槃經集解(七十一巻)や注維摩詰經(十巻)に収蔵される「道生注」によって一端を窺うことができる。現存の限られた遺文・資料に依って当面の課題である法身説について検討したい。

三 法身無色説

竺道生の闍提成仏説や頓悟成仏説などは、象外の真理を得意忘象して得られた画期的な學說であったが、象内の文字に執着する者には「珍怪之辭」に他ならなかった。いま検討しようとしている法身説もまた當時は「珍怪」として受け取られたことであろう。竺道生が法身について考究した論文である法身無色論は既に散逸して内容を如実に窺うことが出来ない。そこで竺道生の遺文の中から法身無色に關する積義を蒐集したが、ここでは紙数の制限のため若干の要文を挙げて検討することにした。

竺道生の著述として完全な形で現存する法華經疏二巻から検討する。竺道生は同書巻下の寿量品の釈に、仏身について次のように述べている。

夫れ色身の仏は、みな応現にして有り、定んで実形無し。形、苟も不実なれば、豈に寿あらんや。然れば則ち方形は致を同じくして、古今は一為り。古も亦た今なり、今も亦た古なり。時として有らざること無く、処として在らざること無し。若し時として有らざること有り、処として在ざること有れば、物において然るのみ。聖は爾らざるなり。¹²⁾

この一文は、竺道生の仏身論として夙に有名である。即ち隋の智顛や吉蔵が、それぞれ法華文句巻九下や法華玄論巻二等に竺道生の仏身に関する見解として引用している。¹³⁾この説を後世の師は、法・報・応の三身説に立って「一身」の処に「三身」を具備するものと解釈している。¹⁴⁾しかし、彼の主張は三身説に立つものではないことは明らかである。竺道生は「色身の仏」は「応現」としてのみ存在し「定んで実形」の無いものであり、「実形」が無いからこそ「時として有らざる無」く、また「処として在ざる無」きものであることを明らかにしているのである。「色身の仏」が「実形」であれば、必ず「時」「処」の制約を受け、自在

に現することは出来ない。空間的な「方形」（法華經疏の「方形」は「万形」の誤写）の差異も時間的な「古今」の諸仏の相違もともに「物」（衆生）においてのことであり、「聖」（仏）においては一致する。要するに、「時」「処」において「色身の仏」として「万形」をもって「応現」しているのは、正しく「物において然るのみ」である、と主張しているのである。

竺道生の遺文を読むと「色身仏」「丈六」「八尺」「人仏」「人相仏」など種々な用語が認められる。法華經疏には、「応身接物」「分身諸仏」「生身麁近」などの表現も認められる。また注維摩經には「色身是外応之有」「人仏者五陰合成耳」「丈六之与八尺、皆是衆生心中仏也」などと述べている。¹⁵⁾これらの語が如実に示しているように「人仏」「丈六」「八尺」などの「万形」は、眼根の対象であり、当然「有色」「有相」の仏である。竺道生は「仏常無形」「迹中有名、仏無名矣」と述べ、「(法身) 仏」は「無形」で眼根の対象ではなく「無色」であると説いている。そこから竺道生の仏身説は「二身説に外ならない」と断ぜられる。¹⁶⁾しかし、彼の仏身説は果たして（法身と応身の）二身説であろうか。要するにこの問題は「無相」の法身と「有相」の仏身との関係を竺道生は如何に考えていたのか、という

点に帰着する。

竺道生は「色身仏は、皆、応現にして有り」「丈六は応仮なり」「色身は是れ外に応ずるの有」と明言している。即ち「色身仏」や「丈六仏」などの「有相」の仏は、いずれも他にしたがったもの(順応)、或いは求めに応じたもの(反応)である。仏の「形の巨細」「寿の脩短」は皆「衆生に接するの影迹」であり、衆生の「器」に従ったもので、「万影・万形は皆、是れ器の所取」である。従って「応現」の「色身仏」「丈六仏」「人相仏」などは「定んで実形無く、あたかも「水中の仏」の如きものである。

それでは「色身」「丈六」などの仏は、何処から、如何にして反応あるいは順応して「応現」するのであろうか。これに対する彼の見解は、注維摩経の中に認められる。

仏身とは丈六の体なり。丈六の体とは法身従り出ず。従出を以て之を名づくるが故に、即ち法身なり。^⑩

「丈六」の仏は「法身」より「従出」したものである。竺道生のこの定義に従えば、色身は「法身」から「従出」したものであるからこそ「仏」と称し得るのである。同じく注維摩経にも、次のように説いている。

色身は是れ外応の有、無碍智の中より出ず。無碍智は色身無きなり。^⑪

また「如来身は実理の中従り来る」とも述べている。「無碍智」「実理」から「従出」或いは「従来」したのが色身である。有色の身でありながら法身の「従出」「従来」であるから色身も「仏」と呼ばれるのである。竺道生が「無碍智」「実理」の語によって語っているものが「常存」「常一」な無色の「法身」である。竺道生は「仏」を觀るとは如何なることかについて、次のように述べている。

もし仏を見て以て(仏を)見ると為せば、この理は本より無し。仏また見えざるなり。仏有ることを見ざるを、乃ち仏を見ると為すのみ。仏を見る者、此の人を見て仏と為せば、未来より現在に至り、現在より過去に入らん。故に、推すに仏あることを見ざるなり。^⑫

これは維摩経見阿闍世品の經文「我觀如来、前際不来、後際不去、今則不住」を釈したものであるが、ここで竺道生は、時間的に過現未の三世における生滅・去來を越えたものが真の「仏」即ち常住の「法身」であることを説いているのである。更に、この釈に続く文に、竺道生は、向きに(三世に)仏を見ずと云うは、或るは是れ己が見ること能はざるなり。仏無きには非ず。故にまた推すに仏の見るべきもの無きを以て之を尽くす。^⑬

と述べている。先に竺道生は三世に亙って仏の形色を見ることは無いと云ったが、それは仏が存在しないことをいうのではなく、仏は決して色法と係わるものでないから、三世において生滅・去来しないことを宣言しているのである。竺道生は仏身論に限らずあらゆる釈義において千差万別の事物に遍在する「一」なる道理を強調している。即ち、
万法は異なると雖も、一如にして是れ同じ。^②

と明言している。また、遺文の中に「理苟無三、自然与一矣」「理則常一」などと述べている。この「一」なるものが「法性」である。彼は「法性者、法之本分也」と説き、様々に生滅する諸々の差別的な事物の「本分」が法性であると説いている。この「法性」「法之本分」を仏身論に限定するというときには「法身」と表現されるのである。応現の仏が法身の「従出」「従来」であることについては既に考察した。それでは如何にして、如何なる場合に（衆生に応じて）無色の法身が色身の仏として現われるのであるのか。実はこの問題に関する論究にこそが竺道生の仏身論の發揮と特色がある。これは従来とかく看過されがちであったので章を改めて考察することにした。

四 法身の内実——法と理——

竺道生の見解に従えば「法身」即ち法性と「丈六」の仏身とは決して同列に考えるべきではない。竺道生は涅槃經集解に、

身と法性と並ぶことを得べからず。有身は未だ了せざる所なり。^③

と、明確に述べている。竺道生が「身与法性、不可得並」と主張するのは、丈六の「身」と「法性」即ち法身とは決して並列的に考えることが許されない点を強調しているのである。丈六の「身」が「有」で実に存在する（有身）と考えるならば、それは未だ「法性」即ち法身を完全に了悟するものとは言えない。竺道生は注維摩經に、

法を体するを以て仏と為し、法を離れて仏有るべからざるなり。もし法を離れて仏有らざらば、（仏は）是れ法なり。然れば則ち仏も亦た法なり。^④

との見解を示している。要するに「仏」とは「法性」即ち法身であり、相対を絶した「無相」である。涅槃經集解にも「体法為仏、法即仏矣」と述べている。これが竺道生の仏身説の基本概念である。それでは竺道生がいう「法を体する」とは、如何なる内容を指すのであろうか。竺道生は、

「体法」について、涅槃經集解の釈に、

夫れ体法とは、冥合自然にして、一切の諸仏は皆、然らざるは莫し。所以に法は仏性為り。⁵⁵⁾

と説いている。この釈に従えば「法」を体するというのは「自然」と「冥合」することである。一切の諸仏は皆「自然」と「冥合」しないものはない。竺道生は「真理自然」「理苟無三、自然与一」などと語っているように「自然」と「理」「法」とは同義と為している。この「理」「法」が仏の不変の性（仏性）である。竺道生は鳩摩羅什によって移入された大乘般若学に抛り仏の本質が「法」「法性」であることを学び、その「法」「法性」を自ら徹悟し、しかもそれが中国の伝統の「理」や「自然」などと異なるものでないと理解している。例えば涅槃經集解に「仏」を説明し「当理者是仏、乖則凡夫」と述べ、「法者、理実之名也」と敷衍している。また竺道生は注維摩經に「体法為仏」といい、その理由を、

法を離れて仏有るべからざるなり。若し法を離れて仏有らざるば、(仏は)是れ法なり。然れば則ち仏も亦た法なり。⁵⁶⁾

と語っている。即ち「体法」と「当理」とは同義として把握している。竺道生は「法とは、理実の名なり」というよ

うに仏教の説く「法」と中国伝統思想の「理」とを別異なものとは考えていない。それ故に彼は「仏為悟理之体」「悟理為仏」といい、同時に「体法為仏」と述べ「法」或いは「理」を仏の当体となしている。⁵⁷⁾

竺道生は仏の根拠となる覚悟を、先の「体法」「当理」の外にも実に様々な言葉を用いて表現している。法華經疏に「聖既会理」といい、注維摩經では「仏以究理為主」「觀理得性」「究理尽性」と語っている。涅槃經集解でも「真理自然、悟亦冥府」「当理者是仏」「解既得理」と表現している。⁵⁸⁾更に「得本」「反本」「帰極」などの表現も認められる。これらの遺文に従えば、竺道生は「自然」「法」「理」「性」「本」「極」「道」などを一義と考えている。就中、「悟理」「究理」「觀理」「当理」など「理」の語に殊の外に重要な意義を与えている。「理」については、検討すべき多くの課題を含んでいるので竺道生という「理」の特質について検討する。

まず「理」が無相であるという点については、竺道生の遺文の中にその主張が散見している。例えば、注維摩經に、

菩提は既に是れ無相理極の慧なり。⁵⁹⁾

とある。また「理冥無形之境」という。涅槃經集解には、「理無移易、為常無也」と語っている。有相なるものは、

相を有するが故に、相対的・量的な対立物の存在を否定することは出来ない。逆に「理」が無相であるということは、相対的な如何なる対立物の存在も許さないことを意味する。無相なる「理」は唯一絶対で第二第三の「理」というような相対・対立の存在を許さない。竺道生は、明瞭に述べている。

「相」有れば則ち「対」有り。「対」有れば則ち為れ
二なり。^③

「有相」なるものは則ち「有対」である。「理」は「無相」であるから「無対」であり、対立物の無い「一」である。注維摩經に「仏常無形、豈有二哉」というのもまた(体理の)「仏」即ち法身が「無相」にして「常一」なることを語っているのである。そこで「理」が唯一であることと無相であることは表裏一体である。法華經疏に「理苟無三、自然与一」といい、更に「理必無二、如来道一」と断言している。このように「理」は唯一にして不二なるものである。

陳の慧達は肇論疏の中で竺道生という頓悟に言及し、頓悟の根拠を「理不可分」或いは「不分之理」に求め「理」の唯一性を明らかにしている。^④慧達の言を待つ迄もなく「理不可分」「不分之理」こそが竺道生の「理」に関する考え方の大原則である。この「理」は、竺道生が常に云うように凡夫の「感情の囿る所に非ず」して「仏慧」に依って観

ずるのである。凡夫の「感情」を離れて「慧解」によって「理」を「体」すれば諸法は平等に「一」に帰することが自ずから明らかとなる。竺道生は法華經疏で「平等大慧」を釈し、

平等とは、理に異趣無く、同じく一極に帰することを謂う。^⑤

といい、注維摩經に、

法と法性とは理一にして名異なる。……諸法は皆異なり、而も法これに入らば則ち一にして衆を統ぶ。^⑥

というのと共に「理」の「一」なる所以を明らかにしているのである。実に「理」があらゆるものに行き互り、遍満であるからこそ「一」なのである。そこで注維摩經に、

既に其の一を悟れば、則ち衆事みな得。故に一を衆事の所由と為す。^⑦

といい得るのである。「悟理為仏」或いは「当理者是仏」などと説かれるように、既に「一」なる「理」を悟ったものが「仏」である。従って「体理」或いは「当理」に「乖れば則ち凡夫」である。^⑧

竺道生は仏身の究極である「(妙)法」を釈して、

夫れ至像は無形にして、至声は無声なり。希微にして朕思之境を絶す。豈に形言有る者ならんや。^⑨

と述べている。その外にも「仏常無形、豈有二哉」「迹中有名、仏無名矣」などと語り、仏が「無言」「無名」「無形」「無相」であることを繰り返し強調している。

ところで竺道生がいう「無形」「無名」な「無色の仏」と相好や寿命を具える「有形」「有名」の「有色の仏」との関係を如何に考えるべきであろうか。「法身」は当然「常に無形」で、しかも湛然として「常存」ある。それでは何故に「丈六仏」や「人相仏」等の相好・寿命を具した「受身万端」の仏が生ずるのであるか。この点が問題となる。即ち「法理湛然、有興有没」の根拠を究明しなければならぬであろう。実はこの問題に関する論究にこそ竺道生の仏身論の独自性と発揮点が認められるのである。この問題を竺道生と同時代の僧肇は、本迹の考えを導入して本地たる法身が「無為」に迹中に応現するものと理解していた。^③ところが竺道生は「仏の出現」乃至「応身の興没」を単に本迹の問題ではなく、仏と衆生との「感應」に関わる課題として捉えている。

このことは竺道生の遺文以外の資料によっても明らかである。例えば大乘四論玄義記卷六の感應義によれば、僧肇などの諸師は「聖人は無心にして応ず」という「無心説」を説いたのに対して、竺道生は「縁を照らして応ずるは必

ず智に在り」という「作心説」に立っていた。^④ここにいう「無心」は「無為」の謂であり、「作心」は衆生の「感」に対する仏の「応」即ち「感應」の意味である。

そこで次に竺道生の遺文に即して感應義を検討し、無色の法身から有色の応身が興没する根拠を明らかにしたい。

五 仏身応現の根拠——感應義——

法身は形相が無く「無色」である。竺道生は注維摩經に法身の「法」を釈して、

法とは、非法無き義なり。非法無き義とは、即ち無相の實なり。^⑤

といい、「無相実」にして「湛然常存」なるものこそが法身であると説いている。法身は「無相」で「常存」であることを「暫らくも廢する」ことなく、しかも「有相」にして「無常」な（「色身」「応身」「丈六」「人仏」などと称される）仏として如何にして存在するのか。「法身」が「無色」であることを明らかにした竺道生は、この色身の出現する根拠を、涅槃經集解には「法性照円、理実常存。至於感應、豈暫廢耶」と述べ、色身の応現の根拠を「感應」によると明言している。^⑥さらに「色身者皆応現而有」「色身是外応之有」と述べている。これらの遺文によれば法身は「常

「存」で、決して「暫廢」することが無いにも拘らず「興没」の色身が存するのである。竺道生は仏の「長寿は外応の跡たり」と述べ、八十や七百阿僧祇の仏の寿命もまた「外応」に従ったものと解している。涅槃經集解に、

百姓の寿を以て寿と為す。感ずれば必ず出ず。^④

と述べている。また「如来何寿、以百姓為寿耳」といい、百姓の寿命に従って「外応」の色身の寿命も決定される。竺道生に従えば、色身は法身より「従出」したのである。

そこで法身から色身を「従出」せしめる根拠、或いは所以に関する考察こそが肝要となる。竺道生は法身から色身が「従出」する根拠を「感応」に求めているのである。

感応義は中国仏教の古くから課題である。殊に梁代の成論師と、その教学に対抗する形で学派を形成した三論師によって盛んに考究された。また天台家においても詳細な検討がなされていることは周知のことである。それらの先駆をなす竺道生の感応義は、一体如何なる思想的な背景をもって形成されたのであろうか。

西晋の竺法護(二三九—三一六)が訳出した正法華經に「無數世界、広説経法、世尊所為感応如是」とあり、既に「感応」の語を用いているが、この「感応」の訳語は竺法護が案出したものではなく、中国の古典を拠り所とするもので

ある。しばしば指摘されるように周易や莊子などに「感応」の語を認めることが出来る。礼記の楽記にも「感於物而后動」などと感応について論じている。とりわけ易の「二氣感応以相与」は相對する両者が互いに働きかけ相い反応するのであるから仏教の感応思想との関わりが予想される。

しかし、竺道生に影響を与えたのは時代思潮としての郭象(二四二—三二二)の説であったと考えられる。郭象は、

夫れ応じて会するに非ざれば、則ち、当ると雖も用なし。……夫れ心無為なれば、則ち感に随って応ず。応は其の時に随う。^④

と述べている。竺道生の感応義は、この郭象から大いに影響を受けている。例えば、法華經疏の「一時」の釈は郭象に類似する。即ち、竺道生は次のように解釈している。

物機は聖を感じ、聖は能く応を垂る。凡聖道交して、良機を失わず、之を一時と謂う。^④

郭象は感に随って応じ「応は其の時に随う」といい、感応に際して「時」を重視しているが、竺道生も「物機の聖を感じ、聖の能く応を垂る」ことが經典の最初の「一時」の義であり、凡聖が道交する為には「時」が極めて大切であることを表明している。

ただ郭象と竺道生の見解で決定的に相違する点は、感応

における「機」の考えにある。右の釈にも認められるように竺道生は「物機」「良機」の語を用いて感応を論じている。彼はその他にも「悟機」「神機」など様々な「機」に関する語を用いている。郭象には未だ「機」の考えは明瞭でないが、竺道生は「凡聖」の間に「感応」が「道交」するためには「時」と共に「機」が不可欠であることを指摘している。郭象は感応において「時」が大切であると指摘しているが、竺道生は「時」に加えて新たに「機」の概念を導入している。ここに竺道生の「感応」思想の特色がある。

聖(仏)の側からすれば、「時」を得れば「感」「応」は必ず「道交」する。聖の「応」は凡の「感」がある「時」には例外なく成立する。その点で「感応」は専ら聖(仏)の側の道理である。それ故に竺道生は涅槃經集解に「応感之事、是仏境界」と明言している。しかし、凡聖の間の「感応」を問題にすれば、当然、凡(衆生)の側の道理も必要となる。そこで竺道生は衆生の「機」を取り上げて問題にしている。真に「感応」が成立するため肯綮は、聖(仏)の側に有るのではなく、寧ろ凡(衆生)の側の「機」に存する。竺道生は法華経疏に「蒼生機感不一」といい、衆生の「不一」の「機感」を問題にしている。竺道生が感応において「機」を問題にするのは、郭象が一律に「感」

を語っているのとは大いに相違する。更に竺道生が、昔化の機、聖を扣けば、聖は則ち府応す。^④

と説いている点は特に注目すべきである。即ち、既に宿世の教化を被った衆生の「機」が熟して、現に今「扣聖」することが可能となり、聖はそれに「応」じて冥府するといふのである。法華経信解品の長者窮子の譬喩においても「舍大之機、扣聖為見父」と釈し、流浪の窮子が実の父に見えることが可能なのは「舍大之機」即ち、大乘の機根が「扣聖」するからと解している。竺道生がしばしば「扣く」という語を用いているのは「機」を単に静的な、教理学の用語としてではなく、甚だ動的な、実践的な課題として捉えていることの証左である。それ故、竺道生は「物有悟機扣聖、聖有遂通之道」と述べ、「物」即ち衆生における「悟機」を問題にしているのである。聖(仏)と凡(衆生)との間の「感応」には先ず「機」が「扣聖」することが第一の前提となると竺道生は考えている。次の言葉がそのことを尤も端的に物語っている。

苟も内に道機無ければ、聖は則ち応ぜず。^⑤

もしも衆生に「道機」が無ければ「聖」といえども如何とも為し難い。しかし衆生には「悟機」「道機」があり、「悟機」或いは「道機」が「扣聖」することによって「感

「応」が成立するのである。

当該の課題である仏身の問題においても、例えば、窮子の「扣聖」によって「見父」が可能のように、衆生の「扣聖」を待って始めて「無色」の法身が「有色」の仏身としての応現が可能となる。竺道生は注維摩經に法身の「不去」を解釈し、次のように述べている。

便ち応ずるに感有れば為に來り、尽れば則ち去る。若し此れ來去有れば、復た來去すること能わす。^④

法身は衆生の「感」に「応」じて即座に來現し、衆生の「感」が尽きれば即座に去消する。法身が若しも（感応として応現するのではなく）実際に衆生の前に去來するのであればそれは限定された時空においてのみ可能なことで、時空を超えて自在に去來することは不可能である。

この竺道生の見解は後の涅槃學者に繼承される。例えば北涼の道朗の涅槃經序に認めることが出来る。

機を見て赴けば、則ち万形に應じて像を為す。……乃ち形は十方に充つるも心は慮いを易えす。^⑤

この道朗の感応思想には既に「機」という概念が定着し「機」の語を用いて仏身の応現を語っている。即ち、仏は衆生の「機」を見て赴き、衆生の万形に應じて万形の像と為る。こうして「形（色身）」は十方に充滿するが「心（法

身）」には変易が無い。これは正しく竺道生の思想を繼承するものである。

以上の考察から、竺道生が考える無色の「法身」と有色の「応身」との関係は、彼がいう第一義諦と世諦とに比定される。二諦に関する竺道生の見解は、次の通りである。

若し世諦即ち第一義ならば、唯だ第一義のみ有りて、世諦は無きなり。^⑥

この積から推せば竺道生の仏身説は、ただ法身のみで色身（の仏）は無いとする一身説とも言い得るものである。衆生の「感」に応じた（有色の）色身は、（無色の）法身の相対者でも対立者でも否定者でもない。色身はすべて法身であり、（不変の）法身の変化相が色身である。

六 結 語

上述のように、法身は無色である。無色なるが故に、法身には住処たる浄土を必要としない。吉蔵が勝鬘經宝窟に援引しているように竺道生には法身無浄土論と称する論文があった。^⑦そこで竺道生は無色義に立って法身を解し、法身に浄土が無い所以を明かしている。無浄土であれば、当然、浄土のための行善もまた浄土における受報も無い。

竺道生の種々なる学説が「珍怪之辞」と受け取られたの

は、結局、当時の仏教界において成仏に対する見解に混乱があった為である。先に述べたように竺道生は「理」を悟ること、「法」を体することを以て成仏と考え、これを「真利」と為している。決して行善に因って富樂などの果報を得ることを以て「受報」とは為していない。功德や利益を求めること無く「理を窮め性を尽くす」ことが成仏であり、これこそが「真利」の「受報」と考えているのである。注維摩經に「無利之利真利也」と明言している通りである。⁵³ 竺道生は法身の問題と表裏の關係にある成仏の問題について検討した結果、法身無淨土や善不受報の論として結実した。また竺道生には応有縁論という論文もあった。この論文も散逸して伝わらないが、大乘四論玄義記卷六によって、その思想の一端を窺うことが出来る。また慧達の肇論疏にも「生法師云、感応有縁、或因生苦勉、共于悲感。或因愛欲、共于結縛。或因善法、故有心而応也」と紹介されている。⁵⁴ これによれば竺道生の応有縁論は「感応有縁」について明かした論であった。この説に従えば、仏は「愛欲」という悪因縁に対しても「感応」するものであるから、後の如来性惡説に繋がる内容を含んでおり甚だ興味深いが、竺道生の主眼は飽くまでも衆生における「成仏」の根拠とその因縁を説明する点にあった。竺道生が大本涅槃經が伝

訳される以前に六卷泥洹經の「悉成平等如来法身」の義を理解し、一闡提の「成仏」を主張したことは周知の事実である。⁵⁵ しかし「成仏」の問題は単に「仏性」のみで解明できるものはない。竺道生は仏性とともにも衆生に不同の因「縁」が「有」り、それに感「応」する仏の「作心」或いは「有心」が「成仏」のための条件と考えている。このことを解明したのが応有縁論である。竺道生の仏教学は、仏身論においても、成仏論においても「感応」の思想が極めて重要な要素となっている。

竺道生は「大乘の悟」について、

夫れ大乘の悟は本より近くの生死を捨て、遠くに更に之を求めざるなり。斯れはこれ（大乘の悟は）生死の事の中に在て、即ち其の実を用て悟と為す。苟も其の事に在て其の実に變じるを悟の始めと為す。豈に仏の萌芽は生死の事より起こるに非ずや。⁵⁶

と説いている。ここで竺道生は「大乘の悟」は現実の衆生の生活を離れて別にあるのではないことを明かしている。近くの現実である「生死の事」を離れて遠くに別に「悟」を追求すべきでなく、「其の事」即ち現実の「生死の事」を變じて「其の実」を顯すことが「悟」である。「其の実に變じる」こと、即ち質的な転換を竺道生は特に「頓悟」

と称しているのである。衆生の「悟」は「生死の事」を離れてあるのではなく、成仏の萌芽も「生死の事より起こる」のである。これが「大乘の悟」である。何故にこのようなことが可能なのか。それは先に考察したように「一」なる真理が湛然として遍満しており「其の事」と「其の実」とが本より別異なるものでないからである。それ故に「生死」を離れて別に「悟」を求める必要はないのである。

竺道生は「理転扶疏、至結大悟実」と述べている。大悟の実を結ぶまでの過程を「理は転た扶疏して」と表現している。「扶疏」とは木の枝が四方にひろがり繁茂する様をいうのであり、恰もそのように「理」が普く全ての事象に遍満しているからこそ「悟」が可能なのである。そこで法華經疏には、

一切の衆生は、是れ仏ならざるなし。亦た皆な泥洹なり。と宣言する。「衆生即仏」であれば、仏の住処である浄土を別に求める必要も無い。涅槃經集解に「從理故成仏果、理為仏因也」「成仏得大涅槃、是仏性也」と述べている点から推して竺道生は「理」が「仏性」であると考えている。衆生は「理」の中にあり「理」が「扶疏」しているからこそ衆生に「仏性」が遍満しているのである。

竺道生の仏身論や仏性論など、その仏教学の基調にある

「理」の考えは、実は外来の思想では無く、中国伝統の思想である。ただし、それは単に用語の借用ではない。竺道生が「理」を甚だ重視するのは自身の実践的な課題として外来の仏教思想と固有の伝統思想とを自らの内に調和統一しようと目指しているからである。

竺道生の思想を継承した謝靈運の言葉を借りて、彼の仏教学の特色を明確にしておきたい。謝靈運は弁宗論に「新論の道士」即ち竺道生の見解を、次のように記している。

釈氏の論は、聖道遠しと雖も、積学にして能く至り、累尽き鑑生すれば、方応に漸悟すべし。

孔子の論は、聖道既に妙にして、顔は殆ど庶しと雖も、体に鑑周無く、理は一極に帰す。

新論の道士ありて以為らく、寂鑑は微妙なれば、階級を容れず。積学は限りなければ、何すれぞ自ら絶つことをせんや。今、釈氏の「漸悟」を去って、其の「能至」を取り、孔子の「殆庶」を去って、其の「一極」を取らば、「一極」は「漸悟」に異なり、「能至」は「殆庶」に非ず。故に理の去る所、各々取ることありて合すと雖も、然も其れ孔・釈を離る。

竺道生が高唱するところの「新論」は、仏教の伝統である「漸悟」の説を捨て、儒教の理の「一極」を取り、また、

儒教の「殆庶」を捨て、仏教の万人成仏である「能至」を取ったのである。ここに言う「殆庶」とは、「顔は殆ど庶し」と述べているように、孔子の高弟である顔回は殆ど聖人に庶く「亜聖」であっても決して聖人には成ることが出来ない。ところが仏教は極めて永い修道を説くが、遂には必ず仏（聖人）に至る。即ち「能至」が可能なのである。そこで儒家の「殆庶」を捨て、仏家の「能至」を取り、逆に仏教の「漸悟」を捨て、儒教の「一極」を取る。儒・仏の両家をそれぞれ取捨し、儒・仏の不完全を補完したのである。弁宗論は「一極」について、「孔子の論」に明かす「理帰一極」のことで儒教の所論となしているが、実は魏晋の玄学家の王弼らの主張であり、嚴密には儒教の思想では無い。従って竺道生の仏教学は、当時の玄学の影響下にあつて、儒教・老荘の中国思想と外来の仏教思想との相対的な対立を離れて両者の調和を計ったものである。伝統の「孔」（儒教）と外来の「釈」（仏教）とを相対的に捉えるならば、竺道生の立場は「孔・釈を離」れたものである。しかし竺道生は両者を対立的に考えず、両者を包むより高次の立場に立とうとするものであり、もはや彼にとって仏教は外来の思想ではなく「理」の覚者の宗教なのである。

竺道生は常々「入道の要は、慧解を本と為す」ことを強

調している。入道の要である「慧解」とは一体何を指すのであろうか。竺道生は「夫れ象は以て意を尽くし、意を得れば則ち象を忘る。言は以て理を詮し、理に入れば則ち言息む」と語っているが、実はこの「得意忘象」「入理息言」の工夫こそが「慧解」と呼ばれるものなのである。形象は「理」の仮相であるにも拘らず、仮相である形象に執すれば入道の要である「慧解」に背き、「理」に迷惑することになる。儒教や仏教の「言」を離れ、その執われを「息める」ところの「息言」の工夫こそが肝要となる。竺道生は「忘象」「息言」して「得意」「入理」する工夫を「慧解」と為し「入道の要」として重視している。

本論では竺道生の仏身論に限って考察したが、かかる「慧解」によって「仏」を論ずれば当然「法身無色」の論となる。竺道生はこのような「忘象得意」の思惟方法によって古今の滞文依語の仏教学徒を厳しく肅清しているのである。

註

- ① 竺道生の伝記は梁僧祐の撰になる出三藏記集卷十五（大正五〇・一一〇。〜一一一b）及び梁慧皎の撰になる高僧伝卷七（大正五〇・三六六b〜三六七a）に収載されている。それらに先行する資料として、宋慧琳の撰になる龍光寺竺道生法師誄があり、唐道宣が編纂した広弘明集卷二十三の僧行篇

(大正五二・二六五c) (二六六b) に収録している。また、宋書の夷蛮伝にも竺道生の伝を記載している。高僧伝に「明先発、独見忤衆」(大正五〇・三六六c)と道生を評している。「珍怪之辞」は慧琳の文(大正五二・二六六a)に見られる。道生の頓悟義を継承した謝靈運は弁宗論に竺道生を「新論道士」と称してその説を紹介している。弁宗論は弘明集卷十八(大正五二・二二五a)に収める。高僧伝卷七の道猶伝に「帝常称曰、生公孤情絶照」(大正五〇・三七四c)とある。因みに道猶は道生の弟子である。

- ② 湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』第十六章竺道生参照。
- ③ 高僧伝卷七(大正五〇・三六六c)参照。
- ④ 龍光寺竺道生法師誄(大正五二・二六五c)参照。なお、「斯誠」を高麗版は「斯域」となす。今は三本に従う。
- ⑤ 拙稿「中国仏教初期の仏陀観」(『日本仏教学会年報』第五十三号)及び同「五種法身説―中国仏教初期における法身説の一類型―」(『仏教学セミナー』第四十八号)参照。
- ⑥ 名僧伝抄(統蔵二乙・七・一)の目次によれば「名僧伝第十隱道下中国法師下」に「宋尋陽廬山西寺道生」の伝を載せていた。「隱道」については、桐谷征一「廬山慧遠における隱道の意味」(『印度学仏教学研究』十九―二)参照。
- ⑦ 鳩摩羅什と竺道生との思想的関係については十分な検討を必要とする。直接に羅什の思想を窺う資料として秦王姚興の為に著した実相論三卷があったというが、散逸して伝わらない。そこで羅什の思想を知る為には注維摩経と大乘大義章に
- 因らねばならない。注維摩経には竺道生の釈も共に収められており、両者の思想を比較検討するのには便利である。注維摩経によれば、羅什は浄土の成立を仏力の功と為しているのに対して、道生は浄土は衆生に因って成立すると説いている。この浄土に関する羅什と道生との見解の相違は、慧遠の大乘義章にも紹介されている。即ち、大乘義章によれば、羅什は諸仏に浄土があるが、衆生には無いと説いたのに対して、道生は衆生にのみ浄土があり仏には浄土は無いと主張したという。なお道生の仏身説については、古田和弘「竺道生の法身無色説」(『印度学仏教学研究』十七―二)及び吉津宜英「法身無色説について」(『仏教学』三)等参照。
- ⑧ 龍光寺竺道生法師誄(大正五二・二六五c)。
- ⑨ 出三蔵記集卷十五(大正五五・一一〇c) (一一一a)。
- ⑩ 名僧伝抄(統蔵二乙・七・一、十五右上)の「付名僧伝説処」に「廬山西寺竺道生事」以下、名僧伝に記載の道生伝の要項を列挙している。善不受報や一闍提成仏などの所説の一端を窺うことが出来る。
- ⑪ 出三蔵記集卷十二所収の陸澄の法論目錄(大正五五・八二b) (八五b)参照。また、道宣の大唐内典録卷四(大正五五・二五七c)に「沙門竺道生七部七卷論」と記し、同卷十五(大正五五・三三〇c)に具体的に七論の名を挙げている。
- ⑫ 法華経疏下・积寿量品(統蔵二乙・二三・四、四〇九左)。
- ⑬ 智頭の法華文句卷九下(大正三四・一二七ab)に僧叡・道朗・慧観と共に道生の法華経疏の法身説を引用し紹介して

いる。吉蔵もまた法華文論卷二(大正三四・三七七a)に道生の同文を引用している。吉蔵は「評曰、道朗僧叡但明常義耳。生公注經明非常非無常義也」と論評している。

⑭ 湛然の法華文句記卷九下(大正三四・三二八b)に「生公意云、一身之処三身備矣。云々」と解説している。

⑮ 法華經疏(統藏四〇六右上、四〇八左上、四一〇右)及び注維摩經(大正三八・四〇五a、四一〇b、三四三b)。

⑯ 例えば、塩田義遜『法華教学史の研究』一三六頁参照。

⑰ 注維摩經卷二(大正三八・三四三a)参照。

⑱ 注維摩經卷二(大正三八・三四三b)。因みに道生は「法身」と「丈六」との相互関係を「従出」「従来」によって論じているが、北魏の曇鸞も「法性」「方便」の二法身の関係を「由生」「由出」によって説明している。

⑲ 注維摩經卷九(大正三八・四〇五a)。同書卷三(大正三八・三六〇a)には「如来身從実理中来、起不由彼」とある。

⑳ 注維摩經卷九(大正三八・四一〇a)。

㉑ 注維摩經卷九(大正三八・四〇一b)。

㉒ 法華經疏卷上・釈序品(統藏二乙・二三・四、三九八右下)。また同卷上・釈譬喻品(四〇二右下)、同卷下・釈藥草喻品(四〇三左下)参照。

㉓ 涅槃經集解卷九・釈長壽品(大正三七・四一九c)。

㉔ 注維摩經卷八・釈入不二法門品(大正三八・三九八b)。また涅槃經集解卷五十四・釈師子吼品(大正三七・五四九a)に「体法為仏、法即仏矣」と説いている。

㉕ 涅槃經集解卷五十四・釈師子吼品(大正三八・五四九a)。

道生はここで「冥合自然」と言っているが、「冥合」の他にも「冥」「冥符」などの語をしばしば用いている。真理に対する完全な認識を表現したものである。即ち、「知るもの」と「知られるもの」などの主客の対立が無くなった状態を指している。対立を絶無して、完全に自然と一体になった状態を「冥合自然」と称している。「冥合」「冥符」の概念は、郭象などから影響を受けている。例えば、郭象は莊子の徐無鬼篇注に「至理有極、但當冥之、則得其極要也」と注している。

㉖ 涅槃經集解卷二十一・釈文字品(大正三七・四六四a)、同卷五十四・釈師子吼品(大正三七・五四九a)。

㉗ 注維摩經卷八・釈入不二法門品(大正三八・三九八b)。

㉘ 注維摩經卷三・釈弟子品(大正三八・三六〇a)、同卷八・釈入不二法門品(大正三八・三九八b)。なお「理」については、荒牧典俊「中国対仏教的接受―「理」的一大変化―(中国社会科学院編『中日仏教研究』一九八九)等を参照。

㉙ 法華經疏卷下(統藏四〇六右上)、注維摩經卷二(大正三八・三四五b)、同卷五(大正三八・三七五a)、同卷三(大正三八・三六三c)、涅槃經集解卷一(大正三七・三八〇c)、同卷二十一(大正三七・四六四a)、同卷五十四(大正三七・五四七c)等参照。

㉚ 注維摩經卷四・釈菩薩品(大正三八・三六二a)。

㉛ 注維摩經卷八・釈入不二法門品(大正三八・三九八b)。

㉜ 法華經疏卷上(統藏四〇二右下)、同卷下(四〇五左下)。

- ③⑧ 慧達撰摩訶論疏卷上・折詰漸第三(統藏二乙・二三・四、四二五左上)に「竺道生法師大頓悟云、夫稱頓者、明理不可分、悟語照極、以不二之悟符、不分之理、云々」とある。
- ③⑨ 法華經疏卷上(統藏三九六左下〜三九七右上)。
- ③⑩ 注維摩經卷二・積弟子品(大正三八・三四六c)。
- ③⑪ 注維摩經卷八・積入不二法門品(大正三八・三九六c)。また同書卷九・積菩薩行品(大正三八・四〇四c)にも「苟達其一、衆事皆畢」と述べている。
- ③⑫ 涅槃經集解卷二十一・釈文字品に「当理者是仏、乖則凡夫」(大正三七・四六四a)とあり、また同書卷五十四には「背道非実、名為凡夫」(大正三七・五四五c)ともいう。
- ③⑬ 法華經疏卷上(三九六左下)。因みに「至像無形」は老子四十一章の「大象無形」の句を借りたものである。
- ③⑭ 例えば、注維摩經卷四の僧肇の釈に「法身無為而無不為」(大正三七・三六〇a)とある。
- ③⑮ 大乘四論支義記卷六(統藏一・七四・一、四〇右上)。
- ③⑯ 注維摩經卷二・積方便品(大正三七・三四三a)。また涅槃經集解卷九にも「法者無復非法之義也」(大正三七・四一九c)と説いている。
- ③⑰ 涅槃經集解卷九・積長壽品(大正三七・四二〇a)。なお道生の感応については、森江俊孝「竺道生の感応思想」『印度学仏教学研究』二十一(一)、菅野博史「竺道生における機と感応について」『印度学仏教学研究』三十二(一) 参照。
- ④① 涅槃經集解卷九・積長壽品(大正三七・四一七a b)。
- ④② 郭象・注莊子序(南華真經旧序) 参照。
- ④③ 法華經疏卷上・序品の「一時」釈(統藏三九七右下)。
- ④④ 法華經疏卷上・積譬喻品(統藏四〇三右)。
- ④⑤ 法華經疏卷下・積觀世音品(統藏四一二右下)。
- ④⑥ 前注の直前の文。法華經疏卷下(統藏四一二右下)。
- ④⑦ 注維摩經卷九・積阿闍梨品(大正三七・四一一b)。
- ④⑧ 涼州朗法師撰大涅槃經序(大正五五・五九b)。
- ④⑨ 涅槃經集解卷三十二・積聖行品(大正三七・四八七b)。
- ④⑩ 吉藏撰勝鬘經宝窟卷上末(大正三七・一五c)。
- ④⑪ 注維摩經卷三・積弟子品(大正三七・三五八c)。
- ④⑫ 慧達撰摩訶論疏(統藏二乙・二三・四、四二一右上下)。
- ④⑬ 出三藏記集卷九所収の六卷泥洹經「出經後記」に「一切衆生悉成平等如來法身」(大正五五・六〇b)と泥洹經の内容を記している。
- ④⑭ 注維摩經卷七・積仏道品(大正三八・三九二a)。
- ④⑮ 注維摩經卷七・積仏道品(大正三八・三九二a)。
- ④⑯ 法華經疏卷下・積見宝塔品(統藏四〇八右下)。
- ④⑰ 謝靈運撰弁宗論・広弘明集卷十八(大正五二・二二五a)。

付記 本論は平成元年度文部省科学研究費一般研究Cによる成果の一部である。

(本学助教 木村 弘)