

僧肇の仏身觀と『大智度論』の二身説

竹林

遊

【凡例】

大正：『大正新脩大藏經』（大藏出版）
『印仏研』：『印度学仏教学研究』（日本印度学仏教学会）

一 はじめに

僧肇は五世紀初頭（三七四もしくは三八四―四一四）⁽¹⁾の漢人僧である。僧肇について最古の伝記を載せる『高僧伝』では、僧肇は出家する以前、玄字（老莊易）に通暁していたが、旧『維摩経』⁽²⁾を読み出家するに至ったとされる。僧肇の著作における一つの特徴は、玄学用語を多く用いることである。その顕著な例として、主に仏や時に菩薩のことを、老莊における究竟者を表す語である「至人・聖人」と表し、またそのあり方を「無為而無不為」⁽⁴⁾などと表すことが挙げられる。道安によって格義的解釈が止揚された後の時代であり、鳩摩羅什に師事していた僧肇が、老莊の言辭をもつて仏を表現することには、どのような意図があるのだろうか。

僧肇の仏の理解に関するこれまでの研究は、僧肇の法身説と老莊思想の聖人理解との異同について論じられるものが多い。また僧肇の法身解釈の構造に言及するもの、鳩摩羅什門下の法身説を明確にする上で僧肇に言及するものもある。⁽⁶⁾しかし当時の中国の仏教思想上において重要とされる、鳩摩羅什訳出経論の仏陀観・仏身観が、僧肇の理解へいかに関与しているかについては、検討する余地があるように見受けられる。したがって本稿では、ひとまず『大智度論』『中論』『維摩経』の仏陀観・仏身観を確認し、それが『注維摩詰経』（以下『注維摩』）僧肇注の仏身・仏陀理解に反映されているか否かを検討したい。

二 『大智度論』の二身説

四〇五年に鳩摩羅什が訳出した『大智度論』は、『摩訶般若波羅蜜經』（以下『大品般若』）の注釈書である。作者は龍樹とされているが、それを疑う意見も存在する。本稿ではこれについて関与せず、この書が中国仏教にもたらした思想的な影響に視点を置く。その思想的影響の一つに、仏を二種の身によって解説することが挙げられる。このことは先学によってすでに明らかにされている。それによれば、『大智度論』では仏身に二種ありと説くが、その二種の各名称や内容は、全体を通して統一されていないという⁽⁸⁾。また『大智度論』の二身説は、未整理段階にありながらも、後の三身説へ展開する基軸になるとの指摘がある⁽⁹⁾。さらに『大智度論』では、仏のみならず菩薩にも二身を説き、菩薩法身の説明に比重が置かれていると述べる研究⁽¹⁰⁾も存在する。

本稿では、まず僧肇の活動当時の中国における仏身論を確認する意味で、今一度『大智度論』の二身説を確認することから始めたい。多くの先学がすでに行った作業⁽¹¹⁾により、『大智度論』における仏身の二種を開示する箇所は、各論考によってその数に多少の差はあるが、ほぼ特定されていると言つてよい。仏身二種の解説は、『大智度論』全体の約三分の一を占める初品釈に多くが集中するほか、末尾部に位置する釈四摂品と釈曇無竭品にも確認できる。本稿では以降便宜をはかり、名称と内容が統一されていない『大智度論』の二種の仏身のそれぞれについて、「第一身」「第二身」と呼ぶこととしたい。第二身は、後世、色身や応化身と言われる仏身を指す。それに対し、後世、報身もしくは法身に分類される仏身についてを第一身とする。

結論から言えば、『大智度論』の二身説は、二身の内、第一身とされる身において相の有無の異なりがあり、第二身は全体を通して示している意味は異ならないと言える。『大智度論』が提示する仏身二種の用例を全て検討することは出来ないが、本稿では第一身の相の有無に着目し、『大智度論』での仏身二種説を確認した。

二一 初品積の二種仏身 有相の第一身

(一) 初品、放光釈論之余、巻第九

『大品般若』の序品の冒頭部分では、今から経を説かんとする釈尊から放たれた光明が、十方の恒河沙等の如き数の仏国に到るさまを示す。その釈尊の徳は三千大千世界において最も尊く、光明・色像・威徳は高く偉大であり、十方の恒河沙等の諸仏国土に遍く行きわたっていると説く。この経文に対する論釈では、釈尊の神力と威徳がそのように高大であるならば、釈尊はなぜ在世中に悪報（釈尊が受けたとされる九つの難）や寒暑の患いを受けたのかと問う。この問に対する答の中では次のように、仏に二種の身があることを解説する。

復次に仏に二種の身有り。一には法性身、二には父母生身なり。是の法性身は十方虚空に満つること、無量無辺にして、色像端正にして相好莊嚴し、無量の光明、無量の音声あり。法を聴く衆も亦虚空に満つる。…常に種種の身、種種の名号、種種の生処、種種の方便を出だし、衆生を度す。常に一切を度すること須臾も息む時無し。是の如きは法性身仏なり。能く十方世界の衆生、諸の罪報を受くる者を度すは是れ生身仏なり。生身仏は次第に法を説くこと人法の如し。二種の仏有るを以ての故に諸の罪を受くるも咎無し。

(割注略、大正二五、二二一c—二二二a)

ここでの仏の二種の身とは、法性身と父母生身であることは右の通りである。第一身である法性身の仏は、十方の虚空に遍満し、「色像端正、相好莊嚴」や「無量の光明や音声がある」とのように、すぐれた相をもって説かれている。この法性身の特性を端的に言うならば、普遍性とそれに基づく多様な衆生済度であると言える。一方、第二身の父母生身は、様々な罪報を受ける衆生を救うための側面であり、済度する対象である人の方法にしたがって段階的に法を説くとする。仏には以上二つの側面があることに基つき、悪報を受けてはいるが、釈尊に何らかの過ちがあつてその報いを受けているのではないと釈す。以上の二種の側面は、いずれも釈尊を中心として述べられている。したがつて、放光釈の二身説は、釈尊という一仏に普遍的側面と、人法に順応する側面とがあることを示すものである。また經典中の釈尊はその神力や姿、ふるまいが勝れておりながらも、悪報を受けたのはなぜかという問いに端を発し、仏身二種の解釈を引き出していることに留意せねばならない。これを踏まえて、続く論釈文では、釈尊が難事などを受ける理由について次のように考察している。

復次に仏、道を得る時に即いて、一切の不善の法尽く断じ、一切の善法皆成就す。云何が今実に不善の法報を受くるべきこと有らんや。但未来世の衆生を憐愍するが故に、方便を現じて此の諸の罪を受く。

(大正二五、一一二a)

仏が不善法による報いを受けないのは、成道した時点で、全ての不善法は断じ尽くし、全ての善法を成就しているためである。それにも関わらず、四十五年の説法活動中において釈尊が難事を受けたのは、未来世の衆生を憐れんで示した方便であると釈す。さらに続けて『大智度論』は、次のようにも説明をなす。

復次に阿泥盧豆の如く、一の辟支仏に食を与うるが故に、無量の世樂を受け、心に飲食を念ずれば意に応じて即

ち得。何をか況や仏、世世に肉を割き髓を出して以て衆生に施して、乞食して得ず空鉢にして還らんや。是の事を以ての故に知りぬ、仏方便もて、衆生を度せんが為の故に此の諸罪を受くことを。(大正二五、一一二一a)

ここではまず阿那律が一人の辟支仏に食を施した例を挙げ、それによって阿那律が得た功德を述べる。これに、釈尊が前生において積んだ功德を照らし合わせ、釈尊が罪報を受けるべき者ではないことを明確にする。その上で釈尊が罪報を受けるのは、衆生済度のための方便であることを重ねて理解している。最終的に、この理解を裏付ける経証として、『大智度論』は『維摩経』を引用する。

毘摩羅詰経¹⁴中の説の如し。：毘摩羅詰言わく、「此れ仏の勅と雖も、是れ方便と為す。今五惡の世を以ての故に、是の像を以て一切を度脱す」と。：是を以ての故に知る、仏方便の為に実の病に非ざるなり。諸の罪の因縁皆亦是の如し。(大正二五、一一二一a—b)

ここで引かれたのは、『維摩経』弟子品の阿難が維摩詰宅へ問疾することを辞退し、その理由を述べる一節である。釈尊が自身に軽い病があると言い、阿難に牛乳を貰いに行かせたのは方便であり、五濁の世にある一切の衆生を済度するために見じた姿であると説かれる。『大智度論』はこの引用によって、釈尊が悪報や病を受ける姿を示すのは、衆生済度という目的のための方便であると理解していることが確認できる。

以上の一連の論釈部分における仏の二種身は、次のように整理できる。それは釈尊の普遍的な側面である法性身(第一身)と、済度する対象の衆生に近接していく側面である父母生身(第二身)である。これら釈尊の二種の側面は、釈尊在世中に受けた難事を発端として述べられており、ここでの仏身二種は、罪報や病を受ける衆生を救うために現じられる、方便によって人法になじむ釈尊を強調する意図をもって開示されていると言える。

經典では釈尊の説法が始まった後、一切衆生の願う所の衣食住の物を満たそうとするならば、(菩薩摩訶薩は)般若波羅蜜を学ぶべきであると説く。¹⁶⁾ この経文の注釈では、次のような仏身の二種を提示する。

而して仏身には二種有り。一には真身、二には化身なり。衆生仏の真身を見て、願として満たさざること無し。仏の真身とは、虚空に遍くし光明遍くして十方を照し、説法の音声も亦十方無量恒河沙等の世界に遍くし中を満たす。大衆皆共に法を聴き、説法息まざれば、一時の頃、各おのの所聞に随いて解悟を得。

(大正二五、二七八 a)

右では真身と化身の二種を示す。真身については、虚空に遍満し、光明と音声が余す所無く行き渡るといふように、普遍的な面を説く点では、放光釈の第一身と同じである。第二身というべき化身については、右の引用では詳しく説明されていないが、直後の段落に化身という語は使われないながらも、人法に順応する側面としての釈尊が説明されている。以下に示す。

復次に釈迦文仏、王宮に身を受け、人法を受くるを現じ、寒熱・飢餓・睡眠有りて、諸の誹謗・老病死等を受くるも、内心の智慧神徳は、真仏の正覚と異なり有ること無し。

(大正二五、二七八 b)

釈迦牟尼仏は王子として生まれ、人の方法に順応しているために、人と同様に寒暑・飢餓・睡眠の患いがあり、また誹謗を受け老病死などの苦を受ける。しかしながら、それは外面的に現じた姿であつて、釈尊が諸苦・諸患を受けても、その内面的な部分である心の智慧や神力・功德は真身の仏の正覚と異ならないと解釈する。この釈迦牟尼仏は、先の放光釈の第二身である父母生身の内容と符合している。ここでの仏身二種は、その言葉が異なるものの、内容は

放光釈の仏身二種とほぼ同じであると言ってよい。ただし、この善根供養義では第二身について、外面的には寒熱等の諸患・誹謗・老病死などの諸苦を受けているが、内面における智慧・神力・功德は真身の仏と等しいと説く。釈尊に真身と化身の二面性があることを示し、それら二面が根底部分では同質であるとして見ている点は注意できよう。

(3) 初品、信持無三毒義、卷第三十四

初品末尾の論釈文においても、仏の二種を説くが、初品釈中の仏身二種を統括する内容である。

答えて曰く、上に已に二種の仏有るを説く。一には法性生身仏、二には衆生の優劣に随いて化を現す仏なり。：法性生身仏とは、事として済わざること無く、願として満たさざること無し。所以は何ん、無量阿僧祇劫に於いて、一切の善本功德を積集し、一切の智慧無礙に具足す。：問うて曰く、釈迦文仏も亦是れ法性生身の分にして異体有ること無し。：
(大正二五、三三三a—b)

これまでで二種の仏、すなわち法性生身仏と、衆生の優劣の差異に随って化を現わす仏の二側面をすでに説いたとする。第一身の法性生身仏は、全ての者を漏らすこと無く救い、あらゆる願いを満たしていくという性格が示される。この性格は、無量阿僧祇劫の間においてあらゆる善本功德を集積し、一切の智慧が礙げなく具足することに因ると説く。以上はこれまでに見た、第一身の説示内容と大差ない。続く「問曰」では、釈迦牟尼仏は法性生身が本分であるとし、これと別の体が存在するわけではないと述べる。これは善根供養義と同様に、「二種の仏有り」というのは第一身・第二身という別々の仏が存在するのではなく、一人の仏に異なる二つの側面があることを説くと考えられる。

(4) 初品釈における仏身二種

以上に見た初品釈中の仏身二種をまとめる。『大智度論』初品釈に示される仏身の二種とは、釈尊に異なる二種の面があることを示す説である。言い換えれば、初品釈は釈迦牟尼仏を二つの側面から見る仏身觀を提示している。

第一身は、普遍的に衆生を濟度しようとしており、種々の手段を持ち、すぐれた姿をもつ側面である。それは善本の功德や智慧の具足によつて生じた側面であり、元来言われる通り、後世の報身的な性格を含んでいる。

第二身は、初品釈では一貫して、衆生濟度の為に方便を現じて人法に順じる側面を説く。濟度する対象である衆生を憐れみ、その衆生に同じて、罪報を受けるさまを方便によつて示す点が強調されている。

二―二 釈曇無竭品の二種仏身 無相の第一身

『大品般若』の法尚品では、

善男子、諸仏は色身を以て見るべからず、諸仏の法身は無来無去なり。

(大正八、四二一c)

と、諸仏は来去することが無い法身であるから、それを姿形で捉えて(色身として)見るべきではない、と説示する。『大智度論』釈曇無竭品(卷第九十九)は、この經文を注釈して次のように述べる。

復次に仏に二種の身有り。一には法身、二には色身なり。法身は是れ真仏なり。色身は世諦の為の故に有り。仏法身の相上、種種の因縁もて諸法実相を説く。是の諸法実相も亦来ること無く去ること無し。是の故に諸仏従りて来ること無く、去るも亦至る所無きを説く。

(大正二五、七四七a)

ここでも、仏の二種身を示す。第一身である法身は真仏とし、第二身である色身は世俗諦のためであると解説する。

仏は三十二相などの功德が莊嚴された姿を示すが、その姿を持つことになった様々な功德の因縁によって、諸法実相を説いたとし、またこうして説かれた諸法実相も、来ることも去ることも無いと説く。そうであるから諸仏も、どこから来るのでも、どこかへ去るのでもないと言われるのである。ここで諸仏と諸法実相が同内容であることが明らかになる。

『大智度論』の仏身二種を説示する中で、初品積と積曇無竭品の説は、その第一身の説示において異なる。初品積で法性生身、法性身、真身などと呼ばれる第一身は、およそ善本功德を積集することによって成り、妙相をもって説かれ、具体的には積尊のすぐれた側面を指し、性格としては後世に報身と呼ばれるものと近い。それに対して、積曇無竭品の第一身は、その性格は諸法実相とほぼ同じくしており、相から離れた側面を示すものである。

以上のように、『大智度論』において示される二種の仏身には、その第一身とされる側面に、二つの系統があることがわかる。すなわち、妙相をもって説かれる第一身と、相から離れていると説かれる第一身である。

三 『中論』（青目積）における如来観

『大智度論』積曇無竭品の仏身二種説における第一身の法身は、初品積の第一身である法性生身とは意を異にしており、来ることも去ることもなく、相から離れたものであった。先学が指摘するように、『大智度論』では二身説を支持するといえども、その二は一貫していない。それでもなお、色身・父母生身の第二身に対しての、法身・法性身の第一身という構造の点では二身説である。また『大智度論』では、諸法実相と同じである法身、功德が集積した果

であり妙相を持つ法性生身、衆生済度の為に方便を現じて衆生に順う父母生身を示しており、後世における法・報・応の三身説のそれぞれの要素が、すでに『大智度論』において揃っていたとする先学の見解も妥当である。また『大智度論』の仏身二種の第一身については、後世でいう報身の性格を押し出した仏と、法身の性格を押し出した仏が混在しているのも事実である。神子上一九五〇は、『大智度論』の所説の第一身の大半が種々の妙相があり積極的側面を説くが、釈曇無竭品の第一身は相から離れており消極的側面を説くとし、さらにこの消極的側面を説く第一身は、『中論』の観如来品に考察される仏と一致すると論じている。¹⁷⁾そこで『中論』の該当箇所（観如来品、第十五偈・第十六偈、併せて青目釈）を見てみることにする。

【青目釈】諸法の実相は性空なるが故に、心に如来滅度の後に於いて、若しは有り、若しは無し、若しは有無と思惟すべからず。如来は本より已来、畢竟して空なり。何をか況んや滅後をや。

【第十五偈】如来は戲論を過ぐ、而れども人戲論を生ず 戲論は慧眼を破す、是れ皆仏を見ず

【青目釈】戲論とは、憶念して相を取り此彼を分別し、仏の滅・不滅等を言うを名づく。是の人戲論を為して、慧眼を覆うが故に、如来の法身を見ること能わず。此の如来品中、初中後に如来の定性は得るべからざるを思惟す。

【第十六偈】如来所有の性は、即ち是れ世間の性なり 如来は性有ること無し、世間も亦性無し

(大正三〇、三〇c—三一a)

『中論』第十五偈では、如来とは戲論から超越したものととして考察している。しかし人は如来について、色々と想定を立てており、仏を正しく見ていないとする。青目釈は「戲論」について、如来に相があるものと深く思い込み、此

彼（あれやこれや）などと分別し、仏の滅・不滅について言い及ぶこととする。相によって如来を捉え、分別を重ねていっては、最終的にその法身を見ることができないと釈する。また青目によれば、観如来品の主旨は「ただ不可得ということのみが如来の定性（不変的な本質）である」ことを考察する点にあるという。第十六偈では、性が無いという点で、如来と世間とは本質的に異ならないと述べる。このように『中論』では、固定的な相をもって如来を捉えることを否定する。その理由は第十五偈直前の青目釈にある通り、諸法の真実の姿は固定的な本質を持たない空であり、如来についてもそれは例外ではないからである。

以上のように『中論』及び青目釈においては、如来について相に固執して分別をなすことに否定的な態度をとる。その理由は、如来は諸法と同じく、もとより空であり憶想分別の域を超えた不可得な存在であると観ることに基づく。『中論』の該当箇所は、仏身についての論説ではなく、仏に対する適切な視座についての考察である。

『中論』観如来品と、『大智度論』釈曇無竭品の法身の説示は、神子上一九五〇の指摘する通り、ほぼ一致している。また『大智度論』釈曇無竭品の釈文が相当する『大品般若』の文脈でも、常啼菩薩が「諸仏は何処から来て何処に至るのか」と曇無竭菩薩に問い、それに対して曇無竭菩薩が「諸仏はどこから来るものでも、またどこかに去っていくものでもない。諸法の如がそのまま仏である」と説示する（大正八、四二一b-c）。よって、「諸仏は色身を以て見るべからず」の色身とは、来去の相をもって仏をとらえることであり、そのように仏を見るべきではないことを説くのである。この教説が『中論』観如来品の論理の根底になっていると考えられる。そして『大智度論』釈曇無竭品の二身説は、以上の『大品般若』『中論』に示される仏陀観に基づいた仏身論であると言えよう。

四 『維摩詰所説経』が説示する仏身

『注維摩』僧肇注によって、僧肇の解釈を検討するに先立ち、まず鳩摩羅什が四〇六年に重訳した『維摩詰所説経』（以下『維摩経』）において、仏身がいかに説示されているかを確認する必要がある。『維摩経』の中で仏身について直接的に言及する箇所は、方便品・弟子品・見阿闍仏品が代表的であるので、順に見ていくこととする。

四―一 方便品 法身の因行

方便品では、病を現する維摩詰が、見舞いに來た国王・長者・婆羅門などに対して身の無常を説いた後に、仏身がいかなるものであるのかを述べる。

諸の仁者、此れは患厭すべし、当に仏身を樂うべし。所以は何ん、仏身とは即ち法身なり。無量の功德・智慧より生じ、戒・定・慧・解脱・解脱知見より生じ、慈・悲・喜・捨より生じ、¹⁸⁾是の如きの無量清淨の法に従りて如來の身生ず。

（大正一四、五三九b―c）

ここでは法身が、無量の功德や智慧、その他、数え切れないほどの清淨な法によって生じる身であると説示している。つまり、五分法身を含む、仏によって説かれる教法に基づいた行の果報としての身を指している。方便品の焦点は、その果である法身の様相にあるのではなく、何によって法身が成るかという点にある。したがって方便品では、仏身は法身であると説くが、その法身が何に基づくものであるのか、換言すれば法身の因行について説示しているといえる。

四―二 弟子品 法身の様相

次に弟子品における仏身の説示を確認しよう。以下に引くのは、弟子品において、阿難が維摩詰宅へ病氣見舞いに行くことを辞退する、その理由を述べる箇所である。ここでは「釈尊の身に軽い病がある」と言う阿難に対して、維摩詰が次のように仏の身について説く。

：如来の身とは金剛の体なり。諸悪已に断じ、衆善普く会す。当に何の疾か有るべきや、当に何の悩か有るべきや。

(大正一四、五四一a)

如来の身は金剛のごとき体であり、悪行はすでに断っており、多くの善行による功德がすべて集積された身であるとし、その体には病も悩も無いと維摩詰は述べる。ここでの如来とは、經典の文脈からして釈尊を指している。またここで金剛の体と称される仏身は、先の『大智度論』における報身的性格をもつ第一身の法性身と同内容である。この後、維摩詰は仏の身について、次のように説明を付加する。

当に知るべし阿難、諸の如来の身は即ち是れ法身にして思欲の身に非ず。仏は世尊為り。三界を過ぐ。仏身無漏にして諸漏已に尽くす。仏身無為にして諸数に墮せず。此の如きの身、当に何の疾か有るべきや、当に何の悩か有るべきや。：即ち空中の声を聞きて曰く、阿難、居士の言の如し。但だ仏五濁悪世に出で、現じて斯の法を行ずるは衆生を度脱せんが為なり。

(大正一四、五四二a)

維摩詰は、釈尊を含む諸仏の身とは、思欲の身(認識作用がある身)¹⁹⁾ではなく法身であると説く。法身の説明として、煩惱を断じた無漏の身であることと、為・不為から離れた無為であり数で量られる域から脱している身であることを

説き、そこに病や悩があるはずはないと述べる。さらに空中の声が、病にかかり得ない法身である仏（釈尊）が、五濁の世に出現し、病を現じるといふ手段を採る理由は、衆生を教化し済度することにあると阿難を諭す。

方便品の焦点は、「どのような行いに基づき法身が成るか」にあったが、弟子品においては「法身がどのようなものか」に視点が移されている。つまり、方便品ではその視点が法身の因行にあったのに対し、弟子品では因行によって成された果の様相に視点がある。『大智度論』初品・放光釈では、釈尊が罪報や病を受けるのは、衆生済度を目的とした方便の姿であり、それを証するために『毘摩羅詰経』を引いていることはすでに述べた。『維摩経』の相当箇所では、方便という語は見られないが、その主旨は『大智度論』が引くものと内容に大差ない。『維摩経』弟子品では、釈尊の現病を通して逆説的に法身の妙相を示し、そこから衆生に接近する仏の側面を示すという構成である。

四―三 見阿闍仏品 如来観

『維摩経』方便品・弟子品と異なり、見阿闍仏品では仏をいかに観ずるかに焦点がある。

爾の時世尊、維摩詰に問う。汝如来を見んと欲するに、何等を以て如来を観ずると為すや、と。維摩詰言わく、自らの身の実相を観ずるが如く、仏を観ずるも亦然り。我れ如来を観ずるに、前際より来たらず、後際には去らず、今には則ち住せず。…四大より起るに非ず、虚空に同じくす。…有相に非ず、無相に非ず、真際に同じくし、法性に等しくす。称すべからず、量るべからず、諸の称量を過ぐ。…一切の言説を以て分別顕示すべからず。世尊、如来の身は此の若しと為す。是の如きの観を作すべし。斯の観を以てするは、名づけて正観と為す。若し他の観なれば、名づけて邪観と為す、と。

(大正一四、五五四―五五五a)

ここでは維摩詰が「いかに如来を觀じるか」と釈尊に問われる。それに対して維摩詰は、自身の実相を見るかのように仏を觀じることが、正しい如来の見方であると答える。維摩詰は如来を、虚空などと等しく見、相の有無に固執せず觀ずるなどと述べるように、諸法実相とその内容をほぼ同じくする。維摩詰はそのような如来を、稱讚することも推し量ることもできず、諸の称量する尺度から過ぎた存在であり、言葉によって分別し、示すことはできないと述べる。以上の維摩詰が提示する如来觀は、『大品般若』法尚品や『中論』が示す如来觀と同趣旨である。また如来をいかに觀ずるかを通して、如来の本質が自らの身の本質と同じく、空であり不可得であることを示している。

以上において、『維摩經』中の仏身に直接言及する箇所を見た。同じく『維摩經』に説かれる仏身といえども、各品の示す内容は、その視点や役割が微妙に異なっている。方便品では法身の因行に、弟子品では法身の様相に、見阿闍仏品では如来の本質が諸法と同じく空であると見ることに、各々の視座がある。また『維摩經』では、「仏身とは即ち法身なり」と説くように、仏は本来法身であるという立場を取っているようである。しかしながら、方便品・弟子品の法身は、『大智度論』における報身的性格の第一身、すなわち善功德を積集して成り、妙相をもって説かれる身と同質である。見阿闍仏品の如来觀は、『大品般若』法尚品・『中論』の如来觀、ひいては『大智度論』積曇無竭品での、相から離れた第一身と変わらない。つまり『維摩經』においても、二種の第一身が確認できると言える。

五 『注維摩詰經』における僧肇の仏身理解

これまで、僧肇が活動した当時の仏身論・仏陀観がいかなるものであったのかを確認した。当時の中国仏教界において絶大な影響を与えたと考えられる、『大智度論』の二身説、『大品般若』や『中論』の仏陀観が、僧肇の思想にどう関与しているのかを、以降『注維摩』僧肇注の仏身理解・仏陀観を見ながら検討する。ただし『注維摩』全体を通して、仏の色身や父母生身にはあまり言及されないため、必然的に法身・法性身を中心とした検討となろう。

五―一 方便品注

經文「仏身とは即ち法身なり」に対する、僧肇の注は以下の通りである。

肇曰く、經に曰く、法身とは虚空身なり、と。無生にして生ぜざること無く、形無くして形れざること無し。三界の表を超え、有心の境を絶し、陰入の摂めざる所、称讚の及ばざる所なり。寒暑も其の患を為すこと能わず、生死も以て其の体を化すること無きが故に。其の物為るや、微妙にして象無きこと、有と為すべからず。備に万形に應ずること、無と為すべからず。八極に弥綸すること、小と為すべからず。細かに無間に入ること、大と為すべからず。故に能く生を出でて死に入り、無窮の化に通洞し、変現すること殊方にして無端の求に应ず。…然れば則ち法身は天に在りて天為り、人に在りて人なり。豈近き丈六を捨てて遠き法身を求むべきや。

(大正三八、三四三a)

右の注釈で僧肇は、法身とは虚空身であることを經を引いて述べる。そして僧肇は、その虚空身である法身とはどう

いうものであるかを、「生じることとも形れることも無いが、「かといつて」生じないことも形れないことも無い」と述べる。また僧肇は法身について、三界の表現や心の議る域から超出しており、五蘊や六根六境の範疇にはなく、言葉で称讚しようとしても十分に尽くせず、寒暑等の自然現象による患いも生死の変化もその働きを及ぼすことはできない身であるとも解釈する。まず僧肇は、法身が人の常識を超えたものであることを述べている。そして法身が具体的にはどういう点で人の常識から超越しているのかを次で述べていく。それは法身が有とも無とも大とも小とも言い表すことができず、生から出で死に入ることも可能であるように、その活動が自在である点である。自在であるからこそ、窮まることの無い教化に関して通達しており、際限の無い様々な求めに応じることができると僧肇は釈する。

以上のように、僧肇はこの注釈において、法身がその活動において自在であることが、人の憶測や常識の領域から超越しており、それ故に教化がくまなく行き渡ることが可能であると解釈している。しかしこの肇注の主旨は、法身が人の常識から逸脱した面を説くことのみにあるのではない。注の冒頭で僧肇が「無生而無不生、無形而無不形」と述べるように、法身の超越的な側面を確立させつつも、その超越面があるからこそ、くまなく応ずるといふ側面が可能になるという点に、焦点があると考えられる。「無生而無不生、無形而無不形」は、僧肇の仏身論・仏陀観を考察する上で軸となるものであろう。これについての詳しい検討は次節において述べたい。

方便品注における僧肇の法身解釈は、『大智度論』積曇無竭品の第一身、つまり来去などの相から離れている、という点では共通する。ひいては『大品般若』などの仏陀観がその根底にあるうことは言うまでもない。しかし注の末尾において「法身は天に在りて天為り、人に在りて人なり。豈近き丈六を捨てて遠き法身を求むべきや」と述べていることから、「性空」という点で如来と世間とは本質的に異ならない」とする『中論』の如来観がより近いと言える。

先に見たように、『維摩經』方便品が説く法身の主旨は、どのような行いによって法身という身が成就するかにある。これに関して平井一九九五は、ここで僧肇が虚空身をもって報身を解釈することはいささか無理があると指摘している(七七―七八頁)。^[21]『維摩經』方便品の經文「無量の功德・智慧より生じ」以降は、法身の因行を列挙する。これに對して僧肇は次のように注をなす。

肇曰く、夫れ極妙の身は必ず極妙の因より生ず。功德・智慧は大士の二業なり。此の二業は蓋し是れ万行の初門にして、泥洹の閔要なり。故に唱言して之れ有り。此れより下は別して諸行を列すと雖も、然れども皆是れ無為無相の行なり。無相無為を行ずるを以ての故に、成ずる所の法身も亦無相無為なり。(大正三八、三四三b)

すぐれた身はすぐれた因行によって生ずるといふ僧肇の注は、『大智度論』の法性生身の説明と異なるものではない。『大智度論』と肇注の異なる点は、僧肇がその因行を「無相無為の行」とし、無相無為を行じることがゆえに、その因行の果報である身も無相無為である、と理解している点である。^[22]

僧肇がこのように理解した背景には、平井一九九五(前掲頁)が指摘するように、法身と呼ばれながら後の報身的性格を持つ身をいかに理解するかということにある。言い換えれば、『大智度論』で示される、性格の異なる二つの第一身、すなわち、功德莊嚴してすぐれた相を持つ法身と、相から離れた法身とを、いかに理解すべきかという点に端を発すると考えられる。これについて僧肇は、法身は虚空身として、まず相を離れた身と理解する。そしてすぐれた因行による果報の身については、その因行を「無相無為」とすることで、成就する身も「無相無為」であるとしている。^[23]僧肇は、報身的性格の法身を、無相無為の行によって無相無為の法身が成就するののように、「行の報いた身」という報身的性格を引き継ぎつつも、その因となる行も無相無為であると理解し、問題の解決に至っている。

弟子品の経文「思欲の身に非ず」について、僧肇は次のように注釈を付す。

肇曰く、三界有待の形は思欲の身と名づくるなり。法身の義は已に之れ善権に記す。 (大正三八、三五九c)

注の前半部は、經典の「思欲の身」に対する解説である。僧肇によれば、思欲の身とは、三界の中に頼りにするものがあつて存続する身体をいう。この思欲身に対する法身の説明は、先の方便品の注に譲っているが、続く経文「仏身無漏にして諸漏已に尽くす」への注では、次のように法身についての説明を付加している。

肇曰く、夫れ法身は虚微にして妙に常境を絶す。情累の染めること能わず、心想の議すること能わず。故に曰く、「諸漏已に尽き」、「三界を過ぎたる」と。三界の内は皆有漏なり。 (大正三八、三六〇a)

ここで僧肇は、經典中で三界を超越しており、諸漏がすでに尽きているとされる、法身のすぐれた特性の所以を述べており、内容は付注²⁴⁾とはほぼ同じである。次の経文「仏身無為にして諸数に墮せず」への肇注は次の通りである。

肇曰く、法身は無為にして為さざること無し。為さざること無きが故に身の病有るを現す。無為なるが故に有数に墮せず。 (大正三八、三六〇a)

ここで僧肇は法身について無為でありながらも為さないことは無いと釈する。法身は「無不為」であるからその身に病を現すことができ、「無為」であるから数え計る領域に墮落することはない、と僧肇は理解している。この理解に關しては付注の見解と同じであるとは言えない。鳩摩羅什と僧肇は、仏身の特質を「無為」として、衆生の範疇から超越していることを述べる方向性は同じであると言える。しかし僧肇においては、更に思索が展開していると言つて

よいだろう。具体的に言えば、法身仏が「無為」であることのみならず、「無為」でありながら「無不為」であると表明する点である。この点は、僧肇の理解の特徴であると言える。「無不為（為さないことが無い）」とは、言い換えれば「すべてのことを為す」となる。つまり僧肇は法身が「万事を為さずに、万事を為す」者であると捉えている。これは、先の方便品の肇注の法身の解釈での「無生而無不生、無形而無不形」と同じ構造を持つ²⁵。この肇注では、法身が無為でありながらも万事において為す具体的事例として、釈尊の「現病」を挙げている。「無不為」というからには、身に病を現じることその例外ではなく、かといって「無為」であるから数え計るという有為有漏の領域に落ちとどまることもないのである。

このように僧肇の法身理解は、鳩摩羅什と若干の差異がある。法身仏は「無為」という超越的な特質を持つと理解する点では、鳩摩羅什・僧肇は同じ方向性である。しかし僧肇は、超越的な特質がある法身仏の作用を「無不為」と表し、その作用の普遍性にまで言及する。僧肇は法身について「無為而無不為」と表し、この一句中に法身仏の本質と作用がいかなるものであるのかをまとめている²⁷。さらに言えば、僧肇は『大智度論』で第二身とされる、方便によって衆生の法に順じていく仏の側面を、衆生に対する法身の作用として見ている点は、留意せねばならない。

しかし以上に引いた注では、法身仏の本質と作用の関係性、特に法身の本質が超越的であることによって、その作用の普遍性・自在さが確固たるものとなる理由は説明されない。そこで別の文によって、その関連を確認したい。

夫れ有作を以ての故に作さざる所有り。法身は無作を以ての故に作さざる所無きなり。（大正三八、三五五a）

「作す」という行為が有ることは、同時に行為として「作さぬ」、つまり行為が及ばないことが生み出される、と僧肇は論じている。僧肇はこの論理を逆転させ、行為として「作す」ことが無ければ、同時に及ばない行為も無いと論ず

る。これと同様の論述は、『老子』第四十八章の王弼注にも確認できる。²⁸⁾ 僧肇の著作では最初期に当る『肇論』『般若無知論』における一切知の解釈にも用いられている。

僧肇は法身仏の特質を「無生」「無為」などと理解し、衆生の側からすれば容易に知覚できない超越的な存在とした。「無生」「無為」であることは、同時に通常「生」や「為」で生じる限定的な枠組を取り払うことが可能となる。したがって、法身仏は「無生」「無為」といった本質があるからこそ、衆生へはたらくことが可能であり、尚且つ「無不生」「無不為」で表されるように作用の普遍性・自在性を裏付けているのである。

五―三 見阿闍仏品注

僧肇は見阿闍仏品の經文「維摩詰言わく：仏を觀ずるも亦然り」に対し、以下のように述べる。

肇曰く、仏とは何ぞや。蓋し理を窮め性を尽くす大覺の称なり。其の道虚玄にして固より以て妙に常境を絶す。心は智を以て知るべからず、形は像を以て測るべからず。万物の爲に同じくして、不爲の域に居す。言数の内に処して、無言の郷に止まる。有に非ずして無と爲すべからず。無に非ずして有と爲すべからず。寂寞虚曠にして物の測ること能わず、名づくる所以を知らず、故に強いて之れ覺と謂う。其の至と爲すや、亦以て極るなり。何となれば則ち夫れ得る者に同じくして得るも亦之を得。失う者に同じくして失うも亦之を得。是を以てすれば則ち真なれば真に同じくし、偽なれば偽に同じくす。如来靈照冥諧にして彼の実相と一なり。実相の相は即ち如来の相なり。

(大正三八、四一〇a)

この注は、如来(仏)とは何かに始まり、最終的に如来と事物の実相が同質であることを論じている。僧肇は「仏」

と呼ばれるのは「大覚」という特質を誉めた呼び名であるとし、その「大覚」については「窮理尽性」という『周易』説卦伝冒頭にある文を借りて表現している。この語を用いて僧肇は、仏とは人間を含めた事物の道理と本質について悟った者と理解している。そして事物の道理とは非現実的で奥深く、もとより通常の認識対象の域からはるかに超越しているとする。僧肇の視点は、ここまでは何をもちて仏の正覚となすかに置かれている。次にこれを悟った仏はどのような存在であるかについて視点が移される。仏の心は智という作用で知ることはできず、仏の形も色像によって観測することはできない、と僧肇が述べるように、事物の道理と同様にそれを悟った仏も、感覚器官が作用する対象が表す領域を越えていると解釈する。換言すれば、僧肇は道理にしるそれを悟った仏にしる、常人の認識・知覚の範疇を過ぎたものとして理解している。続いて僧肇の視点は、道理を悟った仏の、世間に対するはたらきに移る。仏は全ての事物の為す事に同調しながら不為の域に佇み、言葉の法則の中にありながら、それでいて言葉を絶した域に住まうと釈する。ここで僧肇は仏が、衆生の憶測の範囲に順応する面と、それを絶した面とを併せ持っていることを述べる。そして仏も仏が悟った道理も、有ではないが無とも言えず、無ではないが有とも言えないように、有無に代表される相対的な分別を超えた存在とする。その様子はひっそりと静かで虚しく廣大であり、それを衆生が見極めることはできず、その名が本づく理由を知ること也不可能であるが、それを強いて名づければ「覚」であると僧肇は解釈する。また道理は、得失で表されるものではないからこそ悟ることができ、それが道理が周到に行き届くことが頂点に達する根柢となる。そして仏は真・偽のどちらに同調しても、その靈照（不可思議な智の作用）が冥諦（自己をなくしなずむ）としている点は、悟った道理と同じであると述べる。僧肇はこの注で、それぞれの特質と作用について、事物の道理と如来とは同質であることを論じているのである。

以上のように、僧肇の注釈の所説は、先に見た『大品般若』法尚品や『中論』所説の如来観と軌を一にしている。しかしながらここでも僧肇は弟子品注と同様に、特質と作用という視点から仏を解釈している。

六 結

以上、『大智度論』『中論』『維摩経』に代表させて鳩摩羅什訳出経論の仏陀観・仏身観を、また『注維摩』によって僧肇の仏身・仏陀理解を確認し、それらの関係を考察した。

まず『大智度論』に説かれる二身説を確認した。『大智度論』の二身説が整理されていない状態であったことは、先学の指摘の通りである。『大智度論』の二身説の二身を、第一身と第二身に分けるならば、その第一身について、初品釈と釈曇無竭品に説かれる内容は異なる。初品の第一身は、後世「報身」とされる仏身の性格が強く、功德が積集して成り、すぐれた相をもつて説示される。一方、釈曇無竭品の第一身は、相から離れた身であり、人間の憶測ではかることの出来ないものとして説かれる。『大智度論』は、以上の二種の第一身と、第二身との対による二身説である。後者の第一身は、いうまでもなく『大品般若』『中論』に説かれる仏陀観に基づいた仏身論である。また『大智度論』と同様に、『維摩経』においても、報身的性格の法身と、相を有しない仏身が確認できた。

僧肇は『注維摩』において一貫して法身を虚空身として理解している。これは『大智度論』の仏身二種、特に『大品般若』や『中論』の仏陀観に基づいた仏身論に背景があることは確かであろう。しかしながら、僧肇はそれを「仏の二種の身がある」とは明確には言わず、「虚空身」と言うのみである。さらに僧肇は『大智度論』の第二身に相当

する身を、仏の二側面の一として理解するのではなく、法身仏が具える本質とそのはたらき（作用）として理解することに徹底している。それは僧肇が法身に関して「無為而無不為」などと記すことに現れており、ここに僧肇の独自性がある。かといって、僧肇の思索上において『大智度論』の二身説が全く関与していないのかといえそうではない。僧肇は法身を虚空身とし、その本質を「無為」とし、衆生済度のための作用について「無不為」とする。つまり法身仏を、その本質の面から、またその世間への作用の面から見た、という法身観が「無為而無不為」である。『大智度論』が二種の仏身を通して示した、一仏を異なる二側面から見ると見る仏身観は、僧肇の法身観に反映されていると言えるのではないだろうか。

注

- (1) 僧肇の生没年代、特に生年については、『高僧伝』の記述（大正五〇、三六五a—三六六a）では矛盾が生じる。詳しくは塚本善隆「仏教史上における肇論の意義」（塚本善隆編『肇論研究』、一一三—一六五頁、法蔵館、一九五五年）参照。
- (2) ここで言う旧『維摩経』とは、鳩摩羅什以前の訳を指す。すなわち現代でいうところの古訳を指すが、現存するのは支謙訳『仏說維摩詰経』（大正一四所収）のみである。『出三藏記集』によれば、竺法護訳・竺叔蘭訳もあつたと言われる（大正五五、七c及び九c）が、現在は散佚している。
- (3) 慧皎『高僧伝』『僧肇伝』、大正五〇、三六五a。
- (4) 『老子』第三十七章、第四十八章にみられる、理想的な為政者のあり方を表わす文である。
- (5) 代表的な研究として、福永光司「僧肇と老荘思想——郭象と僧肇——」（塚本善隆編『肇論研究』、二五—二七二頁、法蔵館、一九五五年）、山田和夫「注維摩詰経」の僧肇注と老荘思想——僧肇と郭象——」（『仏教思想史』第2号〈仏教と他教との対論〉、一四七—一七八頁、平楽寺書店、一九八〇年）、谷川理宣「注維摩経」（仏国品・方便品）僧肇注における中国的思考について」

- 〔印仏研〕二四—一、二四二—二四五頁、一九七五年）・僧肇における「仏」の理解——至人と法身——」（『印仏研』二九—一、三〇—二、三〇五頁、一九八〇年）を挙げることができる。玄学の中でも特に『莊子注』を著した西晋の郭象（二五二?—三二二）との思想比較は、最も為されている。それによって郭象と僧肇の思想の共通点・相異点がある程度明確になっている。特に両者が究竟者を物体（対象物）として観ておらず、はたらしきそのものとして観る点に共通性があり、物（人間）についての理解が、郭象は自得安分の存在として、僧肇は縁起的存在として理解している点で相異することが判明している。
- (6) 武田公裕「僧肇の法身観——曇鸞二種法身説の一背景として——」（『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』一九、五八—七二頁、一九九八年）は僧肇の法身理解の構造を明確にしている。
- (7) 古田和弘「竺道生の法身無色説」（『印仏研』一七—二、二七—二九頁、一九六九年）は『注維摩』における道生と僧肇の法身解釈を比較し相違点を明確にしている（二二八頁）。木村宣彰「五種法身説——中国仏教初期における法身説の二類型——」（『仏教学セミナール』四八、二—二八頁、一九八八年）は、僧叡の法身説の内容とその思想上の意義を検討しており、その中で什門下における法身の共通理解を指摘している（一八頁など）。
- (8) このような見解をもつ主な研究として以下を挙げることができる。宇井伯寿「大智度論に於ける法身説」（『印度哲学研究 第四』、四〇—四二四頁、岩波書店、一九六五年）、神子上恵龍「弥陀身土思想の展開」三五—三九頁（永田文昌堂、一九五〇年）、三桐慈海「浄土論註法身説の背景」（『天谷学報』四—一四、六〇—六九頁、一九六二年）、織田顕祐「仏身観の展開から見た曇鸞の方便法身の概念について」（『仏教学セミナール』九三、一—二〇頁、二〇一一年）。
- (9) ルーベン・アビト「仏身論の展開——三身説の成立をめぐる——」（『宗教研究』五二—二（通二三七）、一—二二頁、一九七八年）。
- (10) 河村孝照「大乘涅槃經における法身思想の一考察」（『東洋学研究』三、一五—三九頁、一九六九年）。この論文では、『大智度論』に説明される菩薩の法身とは、菩薩が無生法忍を得て肉身を捨てた後に受ける身であり、その内容は諸法実相・不可得空である仏の法身と同質であるが、衆生を教化するという目的の上で、菩薩が法の身体をもつ点に、その特徴があると論じている（一八一—二三頁）。
- (11) これについては、曾根宣雄「『往生論註』所説の二身説と『大智度論』所説の二身論について」（『仏教文化研究』五一、二七

- 三五頁、二〇〇七年）を大いに参考にした。ただしこの論文の中心となっている『大智度論』卷二十九の二身説については、どちらかといえば二諦説に基づき示された二身であるので、本稿では考察の対象から外している。
- (12) 「爾の時世尊、師子座の上に在りて坐し、三千大千国土中に於いて其の徳特に尊くして、光明色像威徳巍巍として、遍く十方恒河沙等の如き諸仏の国土に至ること、譬えば須弥山王の光色殊特なること衆山の能く及ぶ者無きが如し」（大正八、二一七c—二一八a）。
- (13) 一、梵志の女である孫陀利に誇られる。二、旃遮婆羅門の女に誇られる。三、提婆達に足の五指を傷つけられる。四、迸木によつて脚を刺される。五、毘樓璃王が兵を興し、諸の釈迦族を滅ぼしたることによつて、頭痛を患う。六、阿耨達多婆羅門の請いを受けて、馬麦を食す。七、冷風によつて脊を痛める。八、六年間に及ぶ苦行。九、婆羅門の聚落で乞食するも、何も得られず空鉢のまま還る。以上が九つの難とされる。寒暑の患いは、冬至の前後八夜に寒風が竹を破り、三衣を索めて寒を禦まもりだこと、そして熱を患つたことにより、阿難が仏を扇いだことを挙げている（大正二五、二二二c）。
- (14) 『毘摩羅詰經』については、木村宣彰「維摩詰經と毘摩羅詰經」（『中国仏教思想研究』二七七—三〇一頁、法蔵館、二〇〇九年）参照。なおこの論文では、『毘摩羅詰經』とは、鳩摩羅什が『維摩詰所説經』より先に草稿として訳した維摩經であり、『注維摩詰經』における「別本」であると論じている。
- (15) 『大智度論』に引かれた『毘摩羅詰經』では、維摩詰が阿難に対して語っているが、現存漢訳（支謙訳・鳩摩羅什訳・玄奘訳）はすべて、同内容の箇所は「空中の声」が阿難に語っている。また諸漢訳は該箇所について、身に病あるという釈尊は「方便」であるとの記述はないが、その主旨は『大智度論』所引のものと変わらない。
- (16) 大正八、二一九b。
- (17) 神子上一九五〇（注(8)参照）、三九—四二頁。『国訳一切經』の真野正順著の解題でも同様に、『中論』の思想は「消極的否定的部面」が強調されるが、『大智度論』の思想はそれから一步展開し、批判の後の「積極的肯定的部面」を強調した点において仏教史上重要な地位にあると述べる（一頁）。
- (18) ここで省略したものは以下の通り。六波羅蜜、方便、六神通、三明、三十七道品、止観、十力・四無所畏・十八不共法、一切の不善法を断じ一切の善法を集めること、真实、不放逸（大正一四、五三九c）。

- (19) 「思欲身」は、梵文和訳で「飲食身(食べ物によつて養われた身)」とされる(高橋尚夫・西野翠訳『梵文和訳 維摩経』、春秋社、二〇一一年、六五頁、二五七頁注102)。
- (20) 大正大学総合仏教研究所 注維摩詰経研究会編『対訳注維摩詰経』(山喜房仏書林、二〇〇〇年)の注では、『放光般若経』(大正八、一四五a)の一文を挙げている(七四〇頁)。
- (21) 平井俊栄「東アジア仏教の仏陀観」(高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教Ⅰ 東アジア仏教とは何か』、六九―九六頁、春秋社、一九九五年)。
- (22) 木村一九八八(注(7)参照)は、このように因の面から法身を論じているのは、鳩摩羅什・僧叡・僧肇に共通して見られる見解であると指摘する(一八頁)。
- (23) 僧肇は弟子品注の別の箇所で、「夫れ無為の果有れば必ず無為の因有り。因果相を同じくするは自然の道なり。」(大正三八、三五七c)とも述べている。
- (24) 鳩摩羅什は、「什曰く、法身に三種有り。一には法の化生身なり、金剛身は是れなり。二には五分法身なり。三には諸法実相和合して仏と為る。故に実相も亦法身と名づくるなり」(大正三八、三五九c)と注し、法身に三種あることを示した上で、経文の「金剛の体」とは「法化生身」に相当することを説明する。この「法化生身」については、次の経文「思欲の身に非ず」に対する注釈で、「什曰く、肉身に非ざれば即ち法の化身なり。三界の形に非ざるが故に三界を過ぐ。生滅有りとも老病の衆悩、十事の患無きが故に無漏と名づく。無漏なれば則ち体は衆為を絶す。故に無為と名づく。形は五道を超え物の数に非ざるが故に無数と曰うなり」(大正三八、三五九c)と解説する。鳩摩羅什が説明する法化生身のもつ性格とその所以は、僧肇と同見解である。
- (25) このような構造を持つ文は、僧肇の著作において頻繁に確認できる。
- (26) この箇所における、「身の病有るを現ずる」のは、維摩詰にも含まれるかもしれない。
- (27) 平井一九九五(注(2)参照)は、「無生」である法身と、「無不生」である応化身との相即関係を説くとし、ここに僧肇の仏身説の特徴があると指摘している(七五頁)。また武田一九九八(注(6)参照)では、僧肇は「無生」を本体とし、「無不生」をその用として、それらが同一の法身の二面性を指し、さらにその二面が同時的であり相即する関係にあると述べ、僧肇が体用相

即の理論によって法身を理解していると論じている（六七頁）。

(28) 『老子』四十八章「之を損し又損し、以て無為に至る。無為にして而も為さざる無し」に対する王弼の注は次の通り。「有為なれば則ち失う所有り。故に無為なれば乃ち為さざる所無きなり」（樓宇烈校釈『新編諸子集成 老子道德経注校釈』二二八頁、中華書局、二〇〇八年）。

(29) 僧肇は「般若無知論」で「夫れ知る所有れば、則ち知らざる所有り。聖心は無知を以ての故に知らざる所無し。不知の知は乃ち一切知と曰う」（大正四五、一五三a）と、知る対象物があるとすれば、同時にその対象外となるものが有ることになる。聖智である般若はそうではなく、無知であるからその知の対象外となるものも無い。この無知の知が聖智であり、一切知と呼ばれる知であるという。武田一九九八（注(6)参照）はこの文に関して、『大智度論』の一切種智の解説（大正二五、二五九a）を取り入れながら、僧肇がここで「無知」と「無所不知」というのは、一切種智にそれら二つの側面があるとして理解していることを指摘している（六一頁）。

(30) ここでは「事物の道理を研究し、事物全ての本質を極めつくす」という意味であろう。元は『周易』説卦伝冒頭の主題である、易のことわり・理想・目的を説く語である。（鈴木由次郎『全釈漢文大系 第九卷 易経 上』、二二頁、集英社、一九七四年）。

（竹林たけはやし遊ゆう 大谷大学大学院文学研究科博士後期課程第三学年 仏教学専攻）