

大乘大義章に於ける法身説

横

超

慧

日

一、はしがき	三
二、法身論提起の理由	四
三、大乘大義章法身義評釈	七
四、慧遠に於ける法身の疑義	七二
五、鳩摩羅什の法身説要約	七三

一、は し が き

大乘大義章とは、姚秦の三藏法師鳩摩羅什が東晋の沙門慧遠の問に答えて、大乘仏教の要義を明した往復文書の集録である。それは中国仏教学の開創時代に一時期を劃する貴重な記念塔とも見られるべきものであるが、古来中国でも日本でも殆ど研究せられた形跡を見ない。まことに不思議なことであり、遺憾な次第であつた。先年、「慧遠研究」(創文社刊)の名を以て、「遺文篇」(昭和三十五年)と「研究篇」(昭和三十七年)の二書が木村英一博士の編集を以て公にせられ、その中大乘大義章の校訂本文、訳註、研究序説が収められた。これは木村博士を中心とする京都在住の仏教学、中国哲学、東洋史学等の研究者数名の協力に成る業績で、慧遠だけでなく、鳩摩羅什の思想を研究する上にも寄与する所少からぬものがあつたと信ぜられる。私は微力ながらその一員に加わつて、大乘大義章に対する訳文作成の共同事業に参加した。又その註記は、梵文に関する部分に於て京大助教授梶山雄一氏の援助を受け、全体としては私が担当した。然しその研究については、主として私が当るべき筈であるに拘らず、問題が余りに錯綜して容易に整理説明を許さないと、何よりも私の怠慢とにより、「研究篇」の中で「大乘大義章研究序説」を発表しただけで、委曲を尽すことができなかった。今ここに私が論究しようとするのも、その中の法身説のみに関してであり、全篇に互るものではない。然し法身説は大乘大義章の中で最大の研究課題であつて、慧遠の最も熱心に究明を求めた要義であり、鳩摩羅什も亦た全力を傾けて啓蒙指導に努めた所であつた。それ故にこの問題だけをとりあげて、一先ず一往のまとまりをつけるのも決して無意義ではないと思う。

私はこの論文では、慧遠と羅什との思想経歴や大乘大義章の成立過程及びその歴史的意義など一切の予備的知識を、

前稿の「大乗大義章研究序説」に譲り、ここには再説せぬこととした。又関連する思想や語句の出典についても、前に出した註記の参照を乞うことにし、それには殆ど触れぬことにした。そして法身説に関する限り、専らこの書に現われた慧遠の関心焦点と鳩摩羅什の思想全貌とを評釈的に明かにすることを主眼とする。既に現代語訳の訳文が出来ていることではあるけれども、本書が往復文書の集録であって秩序立つた著述でない理由により、繰り返しや散説・補説の中から総合的に両者の真意を確かめてゆくためには、どうしても順序を追って要旨を撮録しそれを評釈することが必要だと私は考えた。そのため研究論文としては冗漫の誹りを免れぬかと思うが、私としては、研究者の私見によつて選ばれた一面のみが強調されて見落しの出ることを懼れ、全体として慧遠と羅什との意の在る所を漏れなく而かも整頓して研究者の前に供したいというのが願いである。予め意の在る所を諒とせられて、識者諸賢の叱正を得られたならば幸である。

二、法身論提起の理由

大乗大義章の中で、慧遠が質問の第一にとりあげた問題は、法身に関する正しい理解ということであった。そしてそれが又この書の中で種々の問題に関連しており、分量的に言つても最も多くの部分を占めている。この事實は法身の理解ということが、実に慧遠にとつて最大の関心課題であつたことを示している。では何故にこの法身がそんなに重要視せられることになつたかというに、その理由として次のような事情が考えられる。

先ず第一に、仏教は仏陀の説いた教であり、經典にはその教が記されているのであるから、經典から仏教を学ぼうとする者が仏陀の経歴や事蹟についての深い知識を求めるのは当然である。その場合人間の行実や超人的奇蹟が最初

に人々の興味を惹くけれども、經典によれば、仏陀は歴史上の説法の主であるだけでなく、仏道修行者たる菩薩の理想目標であり、又それらの菩薩に対して教へ導く超歴史的人格としても表わされている。そこで歴史上の人間的な教主という性格だけから仏陀を考えてきた者にとつて、菩薩の理想目標であると同時にその教導者でもあると性格づけられる仏陀というものは、決して容易に了解できるものではなかつた。何よりも、歴史的人間的な仏陀と超歴史的理想たる仏陀と同じく仏陀の名に於て呼ばれていることが、解釈に種々の困難を來す原因となつている。超歴史的理想たる仏陀にあつては、單に抽象的な理法だというように理解されるのを避けて、それがどこまでも人格的にはたらく意義を持つものであり歴史的に教導者として出現した人間の仏陀と離れたものでないことを表わす意味を以て、同じく仏陀の名を以て呼ばれた。唯だ兩者を區別するために人間の形体を主として見る場合の仏を色身と称し、

超歴史的で教導者であると同時に理想像でもある人格を主として見る場合の仏は之を法身と稱することになつた。然し長い思想と信仰との歴史を重ねた上で到達したこの色身と法身との關係は、その結論的な面だけで叙述されている經典の上から見る時、人々にもろもろの疑問をいだかせるのは当然であらう。故にこれは特に慧遠でなくとも、中国仏教が当時一番重んじた般若・維摩等の大乘經典から仏教を学びとらうとする限り、何人も一度は検討してみなければならぬ問題であつた。中国では、古の聖賢として孔子や老子を尊崇している。そして孔老の道を奉ずる者はこの古聖の伝記を知るだけでなく、彼等の人格を理想としむしろ超人的な段階にまで高めはしたけれども、その理想像はあくまでも人間的であり身体的であつて歴史を越えたものとしての教導者であり理想像であるというようなものを作りあげなかつた。もとより仏教における如く、聖人のイメージが理論的整備を経て儒教や道家の教説中に組織づけられるということがなかつた。そういう点から考えて、孔子や老子という人間を離れては聖賢を考えられぬ中国の学者た

ちにとつて、この法身の問題は何よりも困難な課題の一つであつたに相違ない。

第二に、法身が別して慧遠にとつて、ゆるがせにできぬ重要事項となつたのは何故かと考えてみるに、それには又それで、特別な事情のあつたことが知られる。慧遠が師事して多年薫陶せられたのは釈道安の膝下に於てであつたが、その道安が長い生涯の中で全力を傾投して研究してきた経は般若経であつた。この場合、般若経というのは、主として放光般若経であり、彼れ道安はその放光般若経を道行般若経と比較して研究したり、光讚般若経と対照して検討した。光讚般若経が天竺へ往こうとして涼州を通過した慧常によつて発見せられ、多年探し求めながら遂に手に入れることのできなかつた道安の許へそれが送り届けられた時、道安は強い感激を以て放光・光讚の二経を対照し、その上で自分の理解した般若経の要義を略述した。それが合放光光讚随略解序という一文であるが、その中で道安は、般若経は「如を以て始となし、法身を以て宗となす」ものであると論じている。法身が宗だというのであるから、般若経の所説は結局法身に帰着すると言つてよい。では法身とは如何なるものか。道安は、「法身は一なり常淨なり、有無均しく淨にして、未だ始より有名にあらざるもの」と説明しているから、法身が普遍絶対の道を指すものの如く理解されていたことを知られる。従つて、道安が襄陽にいて般若経研究に専念していた当時その高弟としてこの経研鑽に従事していた慧遠にとつて、法身が仏教教義中の中心課題であることは、その頃以来長く彼の念頭を離れなかつたものと思われる。然るに師道安の滅後、經典翻訳者としても又教義の啓蒙指導者としても名声甚だ高い鳩摩羅什が中国へきて、長安に於て大品般若経と小品般若経を翻訳した。否それだけでなく、竜樹という偉大なインドの学者によつて作られた般若経の研究書「大智度論」までを翻訳し紹介した。慧遠がこのことを知つた時、経と論とを早速入手して如何に貪り読んだか、正に想像に余あるものがある。慧遠としては、別して大智度論の出現により、般若研究の権

威ある指導書を得たことに無上の喜びを感じたこと言うまでもなく、その事實は百卷という大部な智度論を普及させるために二十卷に抄略した本を作つたということからも知られる。然し他面には又その所論の多岐多端なのに驚き、收拾のつかぬ複雑さに茫洋の歎を持つということがなかつたであろうか。法身という一問題が、余りにも広汎な事項と関連し、とうてい従来理解だけでは解釈しきれぬことが明白になつてきた。更に大智度論内部だけで考えてみても、その間で相互に説明のつきかねるような矛盾が感ぜられる。このようにして、法身の問題は、特別にこれに関心を持ち特別にこれを深く研究したところある慧遠にとつて、種々なる不審、疑問の中核をなすものとしてとりあげられねばならぬことになつたのである。

以上二つの理由から、慧遠において法身の問題が究明さるべき重大な教義であり、それ故にまつ先にとりあげられ又最も多く反復して議論せられることになつたものと考えられる。それでは疑問提出と解答指導とはどのように進められていつたか。次に順序を追つて考察することにしよう。

三、大乗大義章法身義評釈

第一、仏が法身中に於て説法するというのは理解できない。(大義章第一章)

慧遠の問　　仏が法身中に於て説法し、法身の菩薩が之を見ると言われているが、これは全く理解できない。

大體、説法したりそれを見たりするという以上は、見るものと見られるもの、聞くものと聞かれるものというように、

見聞覚知するはたらきを持つものと見聞覚知の対象となるようなものがあつて、それらの間に於てのみ説法とか見仏とかいうことが可能となる。即ち四大五根の存在が前提となつて、初めて説法も見仏も可能となるのである。然らば仏や菩薩の法身が説法したり見仏するというのは、法身に四大五根があることを認めねばならぬことになり、色身と法身との区別がつかなくなる。他面又、法身には去来起滅がないとも経に説かれているから、去来起滅のない無為なるものに、講説というような有為なるはたらきありとすることは、法相を混乱するもので、全く理解し難い所である。

慧遠の問の評

慧遠は、見仏聞法を以て、唯だ感覺的に色形を見たり音声を聞いたりするという外形的な面からだけで考へている。然し信仰や哲学の世界で、見たり聞いたりするのは、価値を見出し意義を感得することなのであるから、単に感覺の上だけで問題にしているのは、經典の叙述はすべて不可解なことのみになる。色身の仏を見てその音声聞いたとしても、それから感受するものは人の機根に従つて一様でない。仏を外形だけで見る者、仏を威徳に於て見る者、仏を理法と関連して見る者、法を音声としてのみ聞く者、法を理論として聞く者、法を自分への訓戒として聞く者、いづれも見仏聞法であるが、これらの不同は見る者聞く者の心境から起つてくる。そのような意味で、見聞すると言えは形と声とに尽きるように考へるのは、最も素朴な考方であると言える。固より慧遠が終始この段階に止まつていたというのではないけれども、最初はこの段階から出発した。一度は羅什の弁明を待つて、これに関する明解な理解を得ておきたいというのが本心であつたのではなからうか。尚、法身仏が説法するということは、智度論の卷九に出ている所で、法身と色身とを区別することは大品般若経に見えているが、特に大品経の卷二十七には、「諸仏は色身を以て見るべからず、諸仏の法身に來なく去なし」と説かれているので、慧遠の質疑が般若

經に基くものであること言うまでもない。

羅 什 の 答　羅什は、法身説法の疑問に答えるために、先ず法身には四大五根がないから見仏聞法と言つても通常考えられるように姿を見、声を聞くことではないと断定しておいて、それから法身そのものについての総説的解明に及んでいる。

初めに仏の法身は色身と違うから四大五根がないということを主張する。四大五根がないという点で法身は変化と同じであると言ひ、非色の物についての理解を助けるために変化を用いて説明した。又非色に対するものとして、色の構成される原理を説明した。

次に法身そのものについては、真法身と偽法身の二種の別があることを明かにし、両者の關係を論述する。羅什によれば、無生法忍を得た菩薩が肉身を捨てて清淨な行身を得る、これを妙行法性生身というのであつて、この妙行法性生身が真法身と名づけらるべきものである。この真法身は、十方虚空法界に徧満し、光明をもつて無量の国土を照し、説法の音声は常に十方無數の國に周ねくゆきわたる。この法身の説法は、十住の修行を満足した菩薩のみが聞き得る所である。これに対して偽法身とでも名けられるような仏身があつて、それは前の真法身から方便化現した化仏である。前の真法身は唯一の身として十方法界に徧満するものであるが、この化仏たる法身は無量無辺の個仏となつて十方に徧満する。その形は衆生の類に随つて不同であり、光明や色像も一樣ではない。

以上の二種法身の中で、慧遠が問題にしているのは真法身に相当するものであるから、羅什はそれを更に法身の菩薩と法身の仏とに分けて説明する。先ず法身の菩薩について言へば、これは菩薩が無生忍を得て以後もはや肉身が無意義なものとなり修行によつて法性から生じてきたもの即ちさとりそのものがその菩薩の實質的内容となるのである

から、そうした意味で法身の菩薩というのである。然らば菩薩についてはそのようにして法身の菩薩が仏になるとしても、阿羅漢についてはどういふことになるか。阿羅漢が仏となることを授記した法華経があるかと思えば、中には阿羅漢末後の身ということ言っている経もある。法華経のように阿羅漢に対して仏となることが授記されるとすれば、阿羅漢も終には仏となる筈である。所が、阿羅漢末後の身と言っている経説から見ると、阿羅漢たるその身が最後であるというのであるから、もはや仏となる余地は残されていないようにも思われるであろう。そこで羅什は、自らこの両説を提出しておきながら、この二経は皆仏口より出たもの故信じなければならぬと言ひ、両説が矛盾なく調和することを述べている。即ちその説明によれば、阿羅漢について末後の身と言われるのは、阿羅漢の時に受用してゐる身が結業形即ち煩惱と業との果報として得る身の最後であつて、その後にはもはや結業形を受けることはない。その意味で羅漢末後の身と言つたのである。そしてその後はこの阿羅漢が法身菩薩と同じく清浄な行より生じた法身を得て仏となるのであるから、その点から言えば、阿羅漢が成仏の授記を得るというのは不思議でないといふのである。

次に法身の仏について言えば、如来の真身は唯だ十住の菩薩のみの所見となるものであるから、九住の菩薩でも見ることができず、決して惟越致（即ち不退転の位にまだ到達せぬ）菩薩やそれ以下の衆生にとつては、全く及びもつかぬ所である。何故かと言へば、仏の法身は三界を出でて身口心行に依らず、無量の無漏淨功德ある本行によつて成じたものであつて、能く久住すること泥洹の如きものであるといふ。ここで明かにされている所に従へば、仏の法身というのは仏のさとりのものであつて、九住の菩薩ではまだ見ることができぬとあることにより、菩薩も十住の位に達するようになれば仏の法身と一部相通すること、換言すれば、無限絶對なる仏のさとりが髣髴としてくることを

言つてゐるものようである。然らば菩薩における妙行法性生身と如来の真身たる仏の法身とは、實質的には全く異なる所なく、喩えて言へば、大空は大海の上にひろがる大空も洞穴の中から眺められた大空も、大空そのものにはかわりないというようなものであらうか。

尚、羅什は最後に於て、前記二種の法身の中の、真法身と所化の身との關係について論じ、両者は恰も太陽とその光との如く、本末体用の關係にあることを明かにした。即ち真法身は太陽の如く、真法身から方便化現した所化の身は太陽の光の如きものであつて、後者は前者によつてあるものであるから二者は別なものでなく一仏であると言わねばならぬ。然らば、法身に去来なしというのは無為無作の実相なる法身について言つたもので、その法身実相に従つてある所の所化身は有為の法たるが故に終に無に歸するけれどもその性に於ては空寂である。されば有為の法たる所化の身も、その畢竟空寂という点に於て、これ亦た去来なき法身実相であると言ふべきである。質疑者は、法身の説經を問題とし、去来生滅なき法身に説經という如き有為の事象あるは不可解なりとせられるが、以上の如く、それは法身から化現した仏の説經を、化現の有為なる面から説經といつたものに過ぎず、それは同時に根本たる法身の面から見れば無為なる実相である。かかる意味に於て法身が經を説くというのは実は化仏の説法であり、化仏は法身を離れたものでないということに着眼すれば、法身説經というも不都合でなく、説經の相が不生不滅だということのも矛盾でない。

羅什の答の評　　羅什の回答は極めて懇切である。簡潔にすまそうと思えば言及しなくても不可ないと思われるような事項に互つても、実に手をとるような鄭重さが窺われる。

例へば、仏の法身は色身と違ふから四大五根がないという点について、羅什としてはこの場合唯だそれだけ言へば

それで差支ない筈である。然るに彼は、仏の法身は変化と同様に四大五根を持たぬものであると言い、それに関連して、「造色の法は四大を離れず、而して今、香ある物は必ず四法あり云云」と説き、香ある物の四法、味ある物の三法、色ある物の二法、触ある物の一法等、物質構成の理論を紹介した。

又羅漢の受記作仏説と羅漢末後身説との矛盾調和を説明しているのも、今の場合ここでは是非とも触れなければならぬ問題ではなかつた。

特に法性生身の法身と所化の仏との本末一身関係を説明するために、首楞嚴三昧經にある灯明王仏の寿七百阿僧祇劫説を引き、七百阿僧祇劫の寿と言われる灯明王仏と八十歳の寿であつた釈迦仏とが実は一身で別なものでないと言われるが、両者の関係は正にそれと同じであると言っている。これなども、実は本末体用の関係にある法身と化仏の間を説明する例として余り適當とは言えぬのであるが、それにも拘らず羅什は之を引いて解釈に備えた。

一体これらの事項は如何に理解したらよいものであろうか。全体を通じて言えることは、非常に懇切丁寧であつて、唯だ質問に答えるというだけでなく、それを手がかりとして仏教学における広い領域の存在を知らせようという意図があつたように思われるということである。この傾向はこの一節についてだけでなくこの大乗大義章全体に亘つて言える所であつて、羅什の大小乗に通ずる深い素養に負うこと言うまでもない。然し強いて推察を下すならば、初めの造色についての叙述は、前秦の末以来阿毘曇が伝わり殊に太元十六年(三九二)には廬山で阿毘曇心論が訳されたことでもあるから、それを聞き知つていた羅什が法身色身の別を論ずるに因んでことさら造色の問題に言及したものではないかと思われる。又羅漢の受記作仏を説く法華經を持ち出したのは、法華經の特色に対する羅什の注意が甚だ深かつたのを示す一つの表われと見られる。慧遠の方から阿毘曇に基く議論が提出され、羅什が法華經を重視した説を出

すなど、その例は後段に至つて一層明かとなるであらう。尚、首楞嚴三昧經は、羅什が訳した經であり、智度論の中でも屢々引用されているので、羅什にとつては親しみ深い經であつたのである。

さて傍論はさておき、羅什の法身說に対する解説は明快である。中国の人は、法身というと身の字にとらわれて何か身体的なものを連想しないではおられず、特に法身の仏が法を説き法身の菩薩がそれを聞くと言へば、もうそれだけで色身との區別に混迷を來たさないではおられぬのであるが、羅什はこの見方を排除するため、先づ初めに法身とは言つても肉体を持つものではないから身の字にとらわれてはならぬことを注意し、次いでそれは妙行によつて法性より生ずるものであることを明かにし、それが精神的なものであり、証悟の異名であることを明かにした。そしてこの法身に基いて応化身があるが、兩者は一体の両面で別なものでなく太陽とその光との如くであると説明したところ、実に明敏な解答と言わねばなるまい。

然し最後に至つて、「法身說経すと云うと雖もその相は不生不滅なり、則ち過なし」と言つて、解答の結論としてゐるが、その結論を導くための直前の文は、少しく筆が足らず、大体の意味は察しがつくけれども何か今一つ物足らぬ感がする。これ法身の議論がこの後に尚反復せられることになる所以でもあらう。

慧遠の領解 來答によつて、法身とは実相であつて去來なく、身と云つても四大五根があるわけではなく、それは法性より生じたものであるということがはつきりしたと、慧遠は領解している。一往、慧遠はこの解答に満足したことが知られる。

第二、前の回答によれば、真法身たる法性生身は妙行によつて成ずると言われるが、その理由が理解できない。

慧遠の問

前の回答の中で、法身に去来なく、又四大五根がないといわれたのは、經説に照して問題がない。然し法性生身は妙行の所成だと云われるのは、維摩經善權品の説と一致するようではあるが、これを理論的に考えてみると納得できない。

抑々生まれるというのは、必ず何かの癡というものがはたらいで始めて可能となる。故に、下は凡夫人より上は声聞の阿羅漢果に至つた者の最後辺身に至るまで、即ち菩薩以外の者にあつてはすべて、煩惱より生ずる。又無生法忍を得た菩薩が清淨身を受けるといふことから更に進んで補処の菩薩が菩提樹下で成道するまでの間、その間の身は皆、煩惱の残氣より生ずる。従つて一切の生は、煩惱から生ずるか、煩惱の残氣より生ずるか、の何れかであつて、その何れでもない生れ方というものはあり得ない筈である。この根本原則に立つて考えると、法性生身が妙行の所成だと言われるのが不可解になる。

法性生身は妙行の所成だと言われるが、その妙行なるものが維摩經善權品に列挙せられているようなものだとするとそれは実相に合致するものになり、実相に合致するならば煩惱の残氣をも離れている筈故、結局、法性生身は煩惱の残氣すらないものから生まれてくるということになる。これは生まれる為には煩惱若しくはその残氣によるという原則に反することになる。

更に法性生身を受けるのは無生法忍を得た菩薩だと言われるが、無生法忍を得た菩薩は煩惱はもちろん法に対する愛さえないのだから、愛習の残氣などあるはずがない。故にこの点から云つても、如何ようにして法性生身が得られ

るかという理由が理解できないのである。凡そ生を論ずる限りは、たとい法身の菩薩であろうと、受生についての原則を破つた生は考えることができぬ。故に受生して化を成すに当つては、必ず余垢に資ると見なければならぬのではないか。

然しそうかと言つて、仮に余垢・余習によつて受生するということを認めるとしても、ここに困難が生ずる。何となれば、煩惱の残氣というものは、煩惱・業の果たる後辺身があつてこそ生じ又存在し得るものであるが、無生法忍を得た菩薩は煩惱・業の果たる肉身を捨ててしまうのであるから、それでは煩惱の残氣というものの起るべき抛り所がないではないか。

但し、もし仮に、肉身はなくても慈悲の性が受習の氣より起つてくるから一向差支ないと云われるかも知れぬが、それにしても既に四大のない所に何に抛つて化を成すことができようか。

何れにしても真法身たる法性生身の生ずる根拠理由を了解することができぬ。

慧遠の問の評 この条に見られる慧遠の質問は、法性生身は妙行より生ずるもので、無生法忍を得た菩薩が肉身を捨てた上で得る所であるという羅什の解答に対する反問である。この反問の骨子をなすものは、(1)生をいう以上は煩惱若しくはその残氣が必須であるのに、無生法忍を得た菩薩にはそれがあるとは考えられず、(2)一步譲つて又煩惱の残氣を認めたとしても肉身がなくてはそれの起る抛り所がなく、(3)更に又一步譲つてそのための肉身は不要だとしても、四大がなくては化を成ずるにもその方法がないかというのである。慧遠のこの質問は論理の運び方が甚だ巧妙且つ嚴密であり、概して中国の思想は印度思想に比して論理的な思弁に不得意であると考えられるけれども、今はその議論の実に堂々たるのに驚かされるのである。慧遠の当時、長安にも健康にも仏教の学者として知名の士が

少なくともなかった。然し他に果してこれだけの質問を提出し得る人があつたであらうか。さすがに当代の第一人者たる面目が躍如しており、又仏教学の進歩の顕著な様相は、唯だ權威の前に盲従するのでなく、徹底的に自分で承服できるまで追究しなければ止まないという氣概を感じしめる。

羅 什 の 答 仏の滅後五百歳を経てから大乘と小乗とが別れたので法身の意味も大乘と小乗とは違ふと言つてその兩者の説を挙げた後、この法身について諸論の中に異説があるのを紹介する。その異説は四義であるが、その後で自己の意見を表明し、更に自説を敷衍するために二つの問答を設ける。

次で大乘論によれば、凡夫の結使と法身菩薩の結使とがあるから、問者は、そのことを知らないで(1)無生法忍の菩薩には法中の愛すらないと言つたり、(2)煩惱の残氣が起るための抛り所がないなどと言われるが、その非難は当らぬと弁明する。そして(3)四大がなくては肉身がないので化を成ずることができぬという非難に対しても、小乗の阿毘曇法と大乘の摩訶衍とは幻化水月に対する解釈が異つておるので、その区別をわきまえぬ議論によつては決して正しい理解は得られぬ所以を詳論する。

以上がこの章における羅什の解答の要領である。今その各項を一々説明することは紙面の都合でできないけれども、重要と思われる事項の要点を摘記すれば次の如くである。

大乘では如を以て法身とする、そこに特色がある。

小乗部の法身――

- (一) 諸の賢聖の得た無漏の功德――三十七品や仏の十力・四無所畏・十八不共法等
- (二) 三藏經(賢聖の得る無漏の功德を顯示するが故に)

大乘部の法身――

- (一) 一切法の無生無滅、無漏無為なる如・涅槃相
- (二) 諸の無漏の功德
- (三) 諸の經法

又大乘法中――決定して生身と法身とを分別することはせぬ。

唯だ随俗分別の見地から、菩薩が無生法忍を得て肉身を捨てた後に受ける身を法身と名づける。

即ち無生忍を体得した菩薩は、その力によつて煩惱がなく、そうかと云つて二乗の証を取ることもしない。そして又未だ成仏もしていないのであるから、このような菩薩が成仏するまでの間に受ける身を、法性生身といふ又法身というのである。

所がこの法身について諸論師の間に異論がある。

第一説――煩惱のない者は涅槃を得て、もはや生ずるということがない。但し身はなくなつても、常に化身を以て衆生を度脱する。

第二説――無生法忍を得た菩薩は煩惱はないけれども、余習がある。而して衆生に対する大悲と及び本願力とがあるから、それが煩惱の余習と相まつて、實際を証せず、衆生の中に受身する。この煩惱の余習は成道の時に至つて尽きる。

第三説――無生法忍を得た菩薩の中でも、二種類ある。五神通を得ただけの者は、無生忍の力により煩惱を制して現前させないけれども、未だ残結が残っているからわざとその余結を留めて受生し、神通現化して衆生を度脱する。そして成仏の直前に煩惱・結を捨てて。六神通を具している者は、（煩惱がないので）此の身が尽きたらもう受生せぬが、本願大悲力によつて応化身を以て衆生を度脱し、度脱すべき衆生がなくなれば自然に変化身も滅

して成仏する。

第四説——三蔵論師——菩薩は六神通を得ても煩惱が完全にはなくならず、道場に坐する時三十四心に一切の煩惱を破して成仏する。成仏後は心に解脱を得るが、身にはなお苦がある。

これに対して、羅什自身の見解は次の如くである。

羅什説——菩薩が無生法忍を得て生死身を捨てると、即時に無量無辺法中に墮す。これは阿羅漢が無余涅槃に入つたのと同じで、人だとか天だとか名づけたり又生とか滅とかいうこともできぬものだが、その段階を名の上では変異身と称する。そしてその時滅度しようとする、十方の仏が教訓せられるので、その菩薩は諸仏の教に従つて自ら本願を念じ、大悲を以て生死に入り、種々の方便を以て衆生を度脱する。

菩薩が衆生度脱のために受生することについての問答。

第一問答——菩薩に実生がなければ、衆生を度脱するために苦悩を受けても功德は少からうという問に対し、凡夫の時の顛倒著心を以てする苦行は実行でなく、諸法実相を得て涅槃の樂を具えた上で生死に入り衆生を化度するのは希有なる功德がある。

第二問答——その菩薩が戲想すべてなく又我心もないというならば希有なる功德があるとも思わぬだろうという問に対し、希有なる功德があるというのは分別者に対してのみ言うことで、菩薩自身がそのように思うというのではない。

要するに、この人は無数量中に墮在するから、之をとやかく戲論すべきでない。但だ菩薩は正覚道場に至つて初めて結使を尽すというように考える人があるから、そう誤解させぬために、菩薩は（結使はなく）結使の残気がある

にすぎぬと説くのである。

以上のことから、大乘では結使煩惱をどのように見るかということが判然せぬ限り、この法身論を根源的に明確にすること不可能なのがわかつた。そこで、以下大乘の菩薩論を詳説する段階に入る。

大乘では、結に二種ありとする。一は凡夫の結使、二は菩薩の結使。凡夫の結使は衆生を三界に繋ぎとめるものである。菩薩の結使とは、実相を得て三界の結使を滅した後に、唯だ甚深なる仏法に対する愛・慢・無明等の細微な結のみが残るが、それを菩薩の結使というのであつて、之によつて菩薩は法身を受けるのである。愛というのは、仏身や仏法を深く愛著して身命をも惜しまぬ求法護法の心。無明とは、深法を通達できぬ惑。慢とは、深法を得たときに凡夫に対して起す高ぶりの心。これらは、法身の菩薩にのみある結使であつて、それは凡夫には識られぬものであるから、そういう意味でこれを残氣というが、これはあつても人を三界に生ぜしめるものでなく、唯だ菩薩をして法身を受けしめるに過ぎない。菩薩はその法身によつて衆生を教化し仏法を具足するのである。故に法身の菩薩は人を三界へ生ぜしめる所のいわゆる凡夫の結使からは解脱しているけれども、仏の功德に対する結使からは未だ脱していないので、その点からこの菩薩を得解ともいえるし又半面未脱ともいえるのであつて、その菩薩が六神通を得ているというならばその中の漏尽通は三界の結使を断じているのについて言うのであり、まだ五神通しか得ていないというならばそれは菩薩の結使（即ち残氣）を断じていないのについて漏尽通なしと言うのである。

以上が羅什における菩薩法身説の要である。少しも疑点を残させぬ明晰な論述と云うべきであらう。彼はこの基礎に立つて、前に慧遠から寄せられた三つの反問に解答を与える。

第一の、無生法忍を得た菩薩には法に対する愛さえないのでから、煩惱の余習などあるはずがなく、従つて受生の

根拠が全くないという慧遠の疑問は、菩薩にも菩薩特有の結使あることを知らなかつたのによるものである。羅什はこれについて尚懇切な例証を挙げているけれども、前の大乗煩惱論が了解されたならばこれは自然に解消するはずの疑問と言つてよい。即ち凡夫法や二乘法に對する愛は菩薩に於てないのであるが、仏法に對しては深い愛を持つてゐる。若しそれすらないというならば、菩薩が更に上の階級へ進むということがあり得ぬことになるからである。

第二は、無生法忍を得た菩薩は結業身即ち肉身を捨ててから、たとい煩惱の残氣があつてもその生起する拠り所がないではないかという疑問に對して、羅什は次の如く説明した。曰く、菩薩が無生法忍を得た上で得る身は三界外の形であるから微妙である。又愛習の余というものも微妙である。故に三界内に於て言われていたような肉身はなくとも、微妙な余習は微妙な三界外の形に因つておこり得るのであり、拠り所がないという非難は当らぬという。

羅什は以上の如く、仏法に對する愛著を以て菩薩の結使を説明してきたが、無明もまた菩薩の結使となるものであるとして、次にその説明をする。曰く、法華經によれば「一切法は本来寂滅だ」と言われているのに、一切衆生は所作已に弁じた阿羅漢になつてもそれを自知することができない。これ全く無明等の結使があるに由るのであつて、菩薩がその障礙をなすところの無明を滅除した上で、はじめて「我れ今作仏す」と自知することができるのである。無生忍の力は、但だ邪戲論等を破つて諸法の実相を示すことはできるけれども、一切法中に近遠深淺等の相待なきことを通達し得るのはその後に成仏した時に初めてできるのであるという。この無明が菩薩にとつての結使であるということは、前に大乘論中二種の結ありと云つて分別した時にすでに言及されていた所であるが、今ここでは改めて追説されているのである。彼はここで大乘の立場から結使の相を広く分別した菩薩阿毘曇の存在を耳にしたことがあると云つてゐる。これ注意すべき言葉と言わねばならぬが、後で論ずることとする。

第三は、四大がなくては菩薩が化を成ぜんとしてもその方法がないではないかという疑問に対し、羅什はここでも、阿毘曇法と摩訶衍法との相違を示すという啓蒙的態度をとりながら、反駁に応酬するというよりは寧ろ指導し教示するの勞をとつてゐる。羅什によれば、幻・化・水中の月などを、迦旃延の阿毘曇（発智論）では陰界中の所摂にして見ることが可能で亦た識知することも可能なものだとするのに対し、大乘法ではそれらはただ心眼を誑すだけで定法のあるものではないとする。そして小乗経では、そのように肉眼で見ることのできる幻化等に対してさえ三界の中に入らぬものだと言つてゐる。然らば大乘で、四大五根なく幻化のようなものだと言われるその法身に、三界の中で考えられるような庵なる四大五根のないのは当然だが、但し庵なる四大五根がないというだけで、微妙なる四大五根までをなしとするのではない。故に菩薩の結使というものがあつて菩薩に法身の生ずる根拠がある以上、微妙な四大五根を具えた菩薩の法身が生ずると云つても何等不思議はないではないか。それは幻化に喩えられるように、衆生を度する因縁があれば出現する。即ち衆生が利根で福德清浄ならばその所応に随つて度すべき身をあらわすのであつて、その縁が尽きれば再びその身を滅する。

然しその事実から言えば、聖人の初得道の時の所觀の法は戲論寂滅して涅槃相・生死相さえ不可得なのであるから、況んや四大五根などあらうはずはない。従つて四大五根というものを實在の如く見なして、その四大五根がないようなものならばそのような法身というものも存在せぬなどと考えるようなことがあつてはならない。

羅什の答の評 この章に於ける羅什の答は、もはや単なる質疑に対する解答という域を脱し、堂々たる大乘仏教の大論文である。その内容は恐らく智度論等に比しても遜色なきものと認められ、完全に大小乗の教義に精通した者が両者の差異を説明しつつ淳々として説き進めるといふ觀を呈している。視野の広さと論証的確さは、さすがに羅

什の学識を實証するものと云つてよい。一面から云えば、羅什にしても質疑者の詰問が余りに幼稚未熟であつたならば、これほどまでの周到な論述をしなかつたのではないかと想像される。そのことは又、羅什も慧遠の如く学識及び社会的地位に於て当時の第一人者たる人からの質問を得たからこそ、腹藏なく存分にその思想を表明し得たのではないかという想定をも可能にする。中国仏教思想史上の最も光輝あるこの述作を後世に残すことになつたその機縁を、私は限りなき驚異を以て喜ばずにおられぬのである。

さて第一章では法身について先づ総論的に、それは妙行によつて生ずるもので、無生忍を得た菩薩が肉身を捨てて得る所のものであり、変化に同じく四大五根なきものであると言つたが、それが方便して化仏を現ずる根本となるものであると説かれたことから全くの色彩ないものとも思われず、そこから發展して上述の如く四大五根との関連が問題になつた。そこで第二章ではその法身に色彩有りや否やに関連しての議論が大きく取り上げられることとなつたのである。その中で何と云つても一番重要なことは、法身を生ずる根拠についての究明から進んで、大乘と小乗との相違を明かにしつつ、大乘の結使煩惱が詳細に開明せられたということであろう。これまでは大小乗の区別すらはつきり意識されていなかった。大乘小乗の立場を分けて、その各々の立場からのものの見方を明瞭にせぬ限り、仏教々義は混乱して全く收拾のつかぬものとなる。別して結使煩惱の問題は、教理行果のすべてに基礎となるものであつて、大乘の特色即ち大乘が小乗に超出するという所以も、煩惱を如何に見るかという点にかかつてゐるのである。そのことについての大乗経論の説明はこれより後に追々明かにされてくる所であつて、特に勝鬘經に至つて分段死と不思議変易死を分ち、阿羅漢が「我が生已に尽く」というのは分段死について云うものであり、不思議変易死は阿羅漢・辟支仏及び大力菩薩の未だ免れざる所なりとして、そこに意生身を説く。その意生身が今の法身に相当する。勝鬘經で

はこの意生身の生起について無明住地を縁とし無漏業を因とすることを明かにし、次の如く説いている。

又如取縁、有漏業因、而生三有、如是無明住地縁、無漏業因、生阿羅漢辟支仏大力菩薩三種意生身

三界に生ずるには取を縁とし有漏業を因として生ずる。恰かもそのように、三界を出たところにある意生身を生ずるについても、これが為には無明住地を縁として無漏業を因とするという。そしてその意生身なるものは無上菩提を究竟して成仏するまで続くものである。これを慧遠の質問及び羅什の解答と照し合わせて見る時、甚だ興味深い。慧遠は問の中で次の如く云つた。

請推受生之本以求其例 従凡夫人、至声聞得無学果最後辺身、皆從煩惱生、結業所化也 従得法忍菩薩受清淨身、

上至補処大士坐樹王下取正覺者、皆從煩惱殘氣生、本習余垢之所化也 自斯以後生理都絶

凡夫以上阿羅漢に至るまでの身は煩惱より生じ、得忍以後補処に至るまでの菩薩の身は煩惱の残氣より生ずという。この場合慧遠が煩惱の残氣と云つたものを、羅什はそれが即ち法身菩薩の結使なのであつて仏法に対する愛慢無明等の細微の結を以て内容とするものであるとする。そしてそれは人をして三界に生ぜしめるものではないが、菩薩にとつて法身を受けしめるものだと言つて、次の如く説いている。

此言殘氣者是法身菩薩結使也、以人不識故説名為氣 是殘氣不能使人生於三界、唯能令諸菩薩受於法身、教化衆生具足仏法

そして勝鬘經では、阿羅漢・辟支仏の断ずる能わざる所の煩惱として五住地の煩惱を説き、なかならずく無始無明住地の煩惱はその力最大であり、唯だ如来菩提智のみの能く断ずる所であるという。これに対して今羅什も、

是故二乘成道雖断三界愛結、於仏功德法中愛心未断 諸菩薩得如是無生忍力故、總言一切無所愛、而念仏恩重深

愛仏法但不起戲論耳 若於一切法中已斷愛者、即不復能具足上地、而此人未滿応滿未得応得

と云い、この仏法に対する愛が阿羅漢・辟支仏の未だ断ぜざる所の煩惱であり、これあるが故に菩薩行も成立つのであつて、それは最後に仏果に至つて断じ尽されるものであることを述べている。そうしてみると、羅什は未だ勝鬘經を知らず勝鬘經の翻訳に先立つこと凡そ三十年近くの頃の論述であるが、両者の間に一脈相通するものあるを知らしめられて頗る興味が深い。羅什は今の章の中で、声聞の阿毘曇に広く根本十結を分別しているように、菩薩阿毘曇というものがあつてその中で広く結使の相を分別しているそうだという伝聞の言葉を述べている。彼は伝聞しているというだけで實地に見たのではないようであるけれども、彼自身の見識を以て、声聞阿毘曇に対応するものとして菩薩阿毘曇があるべく、若しそういうものがあつて中で大乘の立場からする結使煩惱が論ぜられるとしたならば、凡そかくの如きことになるう、という大体の予想は持つていたに相違ない。今この章における羅什の立論はそういうことも推察させるのである。

次に今の章の中に法身についての諸論師の異説を挙げた中で、第一説は、煩惱をなくした者は涅槃に入るともはや身分はなくなるけれども、化身を以て衆生を度脱するというのであり、これは化身の根拠としての法性生身たる法身を説かぬ。第二説は、無生法忍を得た菩薩は、阿羅漢の成道の時と同様に、煩惱は尽きても残気余習がある。ただ羅漢は衆生に対する大悲心がないから受生せぬが、菩薩は衆生に対する大悲と本願力との故に受身するという。これは衆生を度脱するための化身の因として残気余習と大悲・本願力を説くが、まだ法性生身としての法身を説くには至っていない。第一説と第二説との相違は、第一説では化身の因を菩薩の神通力として煩惱の余習を説かぬのに対し、第二説では煩惱の余習と大悲及本願力を以て化身の因とし、煩惱の余習を認める点にある。第三説では、無生法忍を得た

菩薩の中で五神通を得ただけの者は、種々に現化して衆生を度脱するためにことさら余結を留め、それによつて続いてまた受生する。六神通を具する者は煩惱がないから更に受生することなく本願大悲力によつて応化身で衆生を度するという。今この説では法性生身としての法身を説かぬ点で前の二説と異なる所なく、第一説に相当する煩惱断尽の者を六神通の者とし第二説に相当する余結残存の者を五神通の者として二説を調和させた所に特色がある。第二説では煩惱の余習によつて化現受身を説くのに対し、第三説では余習でなくて煩惱が未だ残つておりそれによつて化身を受ける。第二説第三説共に化身を受けるために煩惱若しくは煩惱の余習を必要とすると見ること同一で、羅什はその中第三説の五神通者の説明に際し

住五神通種種現化、度脱衆生故留余結続復受生

といい、故留と称している。即ち余結を留めて断じないのは衆生度脱のための故意であるとする。後に天台教学では通教の菩薩は九地に於て扶習潤生して道観雙流し、遊戲神通し仏国土を淨むるという（天台四教儀）。扶習潤生とは、余の残習を留め誓願力を以て余習を扶けそれによつて三界に生じ有情を利樂するをいうのであり、また誓扶習生とも云われる。その場合は煩惱を留めるのでなく余習を留めるのであるが、何れにもせよ衆生度脱のための受生の因として故意に結若しくは余習を留め残しておくとは解することは異ならない。勿論このところは羅什も智顗も智度論第二十七卷では卷の文を参照しての説であるから、智顗が羅什に承けたものと軽々に速断はできぬけれども、智度論第二十七卷では故留の意がそれほど明確に示されていないのに、之をはつきり意識し、終に天台に至つて誓扶習生という重要な一課題となつたことを思えば、案外その間に伝統のたどり得るものがあつたのかも知れない。

尚法身に關する第四説は、明示されている如く三藏論師の説であるから、無生法忍を得た後に肉身を捨てて法身を

得るなどとは云わない。そこでは、菩薩は六神通を得ても諸漏を尽したわけではないという説だと称されている。それは心には解脱を得ても身は猶ほ礙ありという現実を解釈する上の必要に迫られての意見と思われるが、論理上不徹底たるは免れぬ所であろう。

以上の四説を紹介した後、羅什は、これらの諸論義師は皆仏語によつて菩薩の相を説いているが、異端を生じ中を得ている者は少いと言い、ここで愈々自説を表明した。それでは前記諸説は如何なる点に於て正しいと言えぬのかというに、彼はそれを一々評してはいないけれども、智度論第二十七卷によれば、

若し無生法忍を得ればその時已に一切の結使を断じているから、無生法忍を得て以後に結使を尽すという如きことはあり得ない。

声聞の人は、菩薩は結使を断じないでいて道場に坐するに至つてその上で断ずるというけれども、それは大きな錯である。

大乘の人が、無生法忍を得た菩薩は、その時に一切の煩惱及び習を都べて尽しているというならば、これも亦た錯である。

若し道場に坐する（＝成仏）の時に至つて一切の煩惱も習も俱に断ずると云うならば、これも亦た不可である。従つて実説から云えば次の如きことになる。

菩薩は無生法忍を得た時、煩惱はすでに尽きている。唯だ習気はまだ除かれていないから、その習気に因つて、法性生身を受け自在に化生することが可能となる。衆生の為にする大慈悲と本願を満たす為との目的で、世間へ還来し余残の仏法を具足成就する。されば十地満じて道場に坐した時にこそ、無礙解脱力を以て、一切智一切種

智を得、煩惱の習を断ずるのである。

要するに、無生法忍を得た時に煩惱を断じ成仏した時に煩惱の習を断ずるというのが実説であり、法性生身たる法身は無生法忍を得た時に煩惱の習氣に因つて得るというのが智度論の正義であつた。そうしてみると、前に述べたような羅什の見解は全く智度論に負うものであつたことが知られ、第一説・第三説・第四説は煩惱の習氣を説かず法身を説かず、第二説は煩惱の習氣を説くのはよいが法身を説かぬ。従つてそれが智度論の正義に合せぬものとして斥けられるのは当然であつたと言つてよい。羅什は智度論の説に十分依拠しながら、自ら消化し尽して専ら説得に努めたのであつた。

第三、真法身は沙門の像か。又如來の真法身は唯だ十住の所見と言われるが、此には疑問がある。(大義章第三章)

慧遠の問 經によれば、仏の形は身相具足し光明徹照して端正無比だとは云え、服裝外形は沙門の形である。

真法身はやはりそのようなものか。然らば人間たる点に於て如何に勝れていても転輪聖王と同類である化仏即ち偽法身と、程度上の差があるに過ぎぬことになる。それでよいのか。

又如來の真法身は十住菩薩のみの所見だと云われるが十住は無師自悟するから真法身の如來を必要とせず、若しただそれ以下の菩薩のためだとしても、之によつて修行が進むということにならぬような何の益にもたたぬではないか。若し修行の報として十住の菩薩にとつて真法身が自然に応現せられるとすれば、十住という位を特に標設する必要もないではないか。

要するに、真法身はどんな形をしているかということ、それが特に十住の菩薩にのみ見られるという理由と、この二点が質疑の中心となつてゐる。

慧遠の問の評

ここで疑問の第一となつてゐる真法身の形像如何の問題は、若しも慧遠が第二章の羅什の答を聞いていたならばその後に出されようとは先ず考えられない性質のものである。第一章で法身と色身とどちらがうかと問うた所、それは化に同じく四大五根はなくて水月・鏡像の類のようだということがわかつたと領解しているから、そうだとすれば法身は実在する四大五根とは違ひにしても、何かの形像はあるものと考えたとして何等不自然ではなからう。又、真法身は唯だ十住の所見なりということも、第一章の答の中で示されたところの、如来の真身は九住の菩薩にすら見ることできぬものだという言明と関連するようである。従つてこの章の二問は、第一章の答を承けて第二章の問と同時に送られたかも知れず、一往は第二章の答を見る前の問ではないかと考えられる。

ここで慧遠は真法身の形像とそれが十住菩薩にとつての所見であることの意義とに論及しているが、どの場合もそれが関係するものは妙行生身としての法身でなく、衆生に応現せられる所の化仏としての法身である。即ち、羅什は第一章の答の中で、仏事には真あり偽ありといい、妙行法性生身を真法身とし、それから方便して現化する化仏を以て偽法身に当るとしているようである。今ここでとりあげられてゐる法身の問題は、その中の偽法身ともいふべき化仏に関する事項である。それ故羅什が解答を下すに當つて問題の性質上、真法身に関する論義を第二章にまとめ、化仏に関する論義は特にこれを切りはなして第三章としたものではないかと思う。

今、慧遠は、真法身を以て化仏たる偽法身と同様に何か形あるものと考えてゐる。前に第一章の末の領解に於ては、法身は化に同じく、四大五根なきこと、水月・鏡像の類の如くであることがわかつたと云つてゐるけれども、実際に

はその領解の中に問題があつた。法身に四大五根はないと云つても、それを化に同じだというのはだから何か形はあるに相違ない。水に映じた月・鏡にうつた像、それらは実在はせぬけれども形はある。そうしてみると、真法身も何か形があつて、それは化仏と違う所ただ相好上の精麁の差に過ぎぬと言つてよいことになるが、そう考えてよいからかといふのである。

訳注篇(二三頁)では、「この像の類は(仏も転輪聖王も)大体(どれも)同じであり、ただ精巧か麁野かといふ程度の差があるに過ぎません」といい、精麁の差を以て、仏と転輪聖王との間に於ての程度の差という意味に解して翻訳している。然しこれは、真法身と化仏との間に於て程度の差があるに過ぎぬことになるが、そう了解してよいかという意味に解すべきだと思ふ。尚その原文は本文篇(二頁の末行)にあつて、「此像類大同、宜以精麁為階差耳」となつており、慧遠のこの質問には、羅什が第一章の中で答えたところの、化仏相互の間における精麁不同説、即ち本文篇(六頁九行)の「從是仏身方便現化、常有無量無辺化仏……光明色像精麁不同」の文が関連していることを附記しておく。

慧遠の質疑は、解答を検討して十分納得がゆくまで追究しなければ止まない。

次に如来の真法身が十住菩薩のみの所見ということについて不審を表明しているが、私はこの質問も頗る鋭い議論だと思ふ。何となれば、通常仏というものは人天の導師として菩薩に対し修行の指導をしてこそ、そこに本領があると思ふであらう。故にこうした観点に立つて、慧遠も亦た如来の真法身は高位の菩薩であるところの十住菩薩でなければ見ることができぬとすれば、それ以下の菩薩にとつては何の益にもたたないし、十住の菩薩にしてもその段階に達したあとで自然に見られるということならば、何もそれが修行の目安として菩薩を引きあげる機能ありということ

とにならぬ。故にいずれにしてもその意味がわからぬというのである。こうした見地からすれば、慧遠のこの質問は仏身そのものに対する考方を根本的に再検討させる意味を持つものであつたと言つてよいであらう。

羅 什 の 答 初に眞法身の形像の問題。羅什は第一章で、眞法身によつて方便現化の仏があるとし、その眞法身は妙行により法性から生ずる身だと言つた。妙行により法性から生ずる身であるという点からすれば、眞法身は菩薩に於てあるものである。然しこの法身によつて方便現化の仏ありとせられる場合、その現化の仏というのは、これは仏であつて菩薩ではないから、同じく単に法身というだけでは混乱して理解困難なことがでてくる。慧遠のこの章に於ける質問も、基く所はそこにあると察せられる。そこで羅什は、冒頭に先ず、仏の法身と菩薩の法身とは、どちらも法身という名は同じだけれども、実質が違ふといい、兩者を区別することから初めた。

羅什によれば、前章で述べた如く、菩薩の法身は菩薩の結使によつて生ずる。然し仏にはもはやいかなる結使も残存せぬのであるから、何等かの結使によつて法身ありと言えぬ。そこで仏の法身の場合は本願業行の因縁を以て、自然に仏事を施作するのであるといい、仏の法身については、仏事を施作する不思議な神力を外にして別に何か固定的な存在を考えるのは誤であることを明かにした。羅什は、仏が一会の衆生に種々な身を見せたり様々の声を聞かせるのは、これみな法身の神力がさせるものであるから、どの形どの声が法身だと決めることもできぬが、どの形どの声も法身でないとは云えぬ。こういう意味で、白淨王（淨飯王）の宮に生まれた釈尊の色身というものも、それは法身の一分でありすべてではない。要するに仏の法身は衆生を教化して仏事をなすところの神力を以て体となすものであり、特定の形をとるものではないという。慧遠が仏の法身について提出した疑は、かくて鮮かに払拭せられたのである。

次に十住無師の問題。十住無師という語は經に見当らぬようであるが、「十地の菩薩は仏の如し」と説く文が大品經（卷六）の發趣品や智度論（卷五〇）に見えるので、それに基いて慧遠が結論づけた造語かと思われる。この語は全面的に誤まつたものでなく、或る意味では一往左様に云うこともできるのであるから、羅什はその真意を説明することに努めた。羅什に従えば、十住無師というのは、十住の位に達した菩薩に在つては、それ以下の凡夫や二乗や九住の菩薩について云うような意味での師というものはや存在しないというだけの意味であり、諸仏を師とすることまでなくなるというのではない。成仏するまでは諸仏を師とすること当然である。十住の菩薩を仏の如しと説く經文はあるが、それは十地の功徳を讃歎したまでであり、文殊や弥勒等の大菩薩さえ佛法ではしばしば質問しているではないか、という。

羅什の答の評

法身が種々なる色像をとつて十方の衆生を度することは、智度論中（卷九以下所々）しばしば説かれている。然し羅什は今自説の權威証拠として智度論を引用することをしない。密迹經や十住經、般若經、不可思議解脱經等の經典は引用するが、それは經典によつて自説を立証するというよりも、むしろ自説の如く解釈しなければ、經典の趣旨が把握できぬことになるとし、深い自信を以て經典の見方を指導し開示した。今の場合に限らずいつも羅什の応対の仕方は、唯だ質問に答えれば足るというのではなく、関連する事項を縦横に引き来つて、あくまでも相手を承服させ知見を広めさせるようにと努めている。

この章では、法身があつて化をなすとすれば法身の形（實は化仏としての応現の仕方）が問われてくるため、神力を離れて別に法身というものが前からあるわけではないことを説き、種々なる説法の仕方に対し「法身の分」という云い方をした。それはたしかに巧妙な釈といふべきであらう。

十住無師については、慧遠の造語を咎めず、一往許した上でその真意解明を試みた。些か寛大に過ぎ、或は長老たる慧遠への遠慮という意味もあつたかと思われる。「十住菩薩は仏の如し」という經文があるが、それは十地菩薩の功德を讃歎したものだと言っているのは、十住無師の語が十住如仏からの転意と見た為であろう。そして十住以上の大菩薩と雖も見仏聞法することにかわりはない、平等を体しているから身心差別の相がないだけである、と付け加えることを忘れなかつた。

第四、法身菩薩が意業の所造に非ずとすれば無因にして受果となる。又十住の菩薩に千生補処と一生補処との別ある理由がわからぬ。

(大義章第四章)

慧遠の問 法身の菩薩が身口意業の所造でないと云われるが、そうすれば因なくして果を受けることになる。これはどう理解すべきか。

菩薩の法身は無生法忍から十住に至るまで命根に長短があるとは考えられるが、それにしても、十住の菩薩だけに限つてさえ、千生補処と一生補処の別があると云われる、その根拠がわからぬ。余す所一生のみというのは、功德を積んだ結果と見るか、段々に余垢が消えて生ずる理由がなくなつた結果と見るか、その何れかであろうと見られるが、どちらにしてもおかしい。

余垢が消えて一生になると見る説は、小乗の須陀洹が聖道の力で阿羅漢になるまで余す所七生のみという考方に似ている。然しそれにしても、十住の菩薩の場合多くても千生を超えぬという理由が不明で、遍学の時の道力に由ると

すれば千生にもなるということが考えられぬ所である。

若し之を、功德を積んだために一生を余すのみになると見るならば、その一生が尽きた後どうしても正覚をとつて成仏しなければならぬことになる。然るに、世には不取正覚を自誓する菩薩があるというではないか。こういうのは変化身だと見れば話は別だけれども、真法身だとするならば矛盾する。

慧遠の問の評 この章では、法身の性格と千生補処とが問われた。初に法身の性格についてはまだ釈然とせぬので、又しても執拗にくいさがる。慧遠は法身を考えるのに、どうしても肉身、色身、分段身というものと同一の次元に於てしか考えることができぬのである。そのために、繰り返し法身の由来を問わないでおられなかつた。羅什は第一章の答の中で、法身は妙行法性より生ずるものだと言ひ、又十方虚空法界に遍満するものとも言つてゐる。然し身というものを個体的に考える慧遠には、結業身と同様にその由来を考えぬわけにはいかなのである。

次に十住菩薩に一生補処のものと千生補処のものとありと云つてその理由を追究するけれども、これは慧遠が十住經を誤読したものであつた。經の中に千生補処などということは曾つて説かれたことがない。そして須陀洹七生の義を以て類推しようと試みている所に、彼が阿毘曇の知識を以て必死に大乘説の理解を求めている熱意を知り得るけれども、結局理論構成の全く異なる小乗を以て大乘を徒らに摸索するに止まり、混迷を深くするのみであつた。こうした事情を見るにつけても、羅什は愈々仏教を中国人に理解させることの困難さを感じたに相違なく、自己の使命の重大さを一層身に浸みて覺えたことと察せられる。

羅什の答 質問は、法身の菩薩が三業所造でないという来答についての疑問と、菩薩に千生補処のものがあつたという理由についての疑問と、その二ヶ条であつた。然し往復を重ねるに従ひ、益々話が混乱してきたので、順序

としてここに再び先ず法身に關する總括的説明を加え、その上で右の二問に答えるという方法をとることが必要であった。以下その要点を述べよう。

法身には、常住なる法性を指す場合と、六神通を得た菩薩にして未だ作仏せぬ間の中間に有する所の形を指す場合との二義がある。法性に基くという立場から、八聖道分や六波羅蜜等も法身と名づけられ、經文もまた法身と名づけられること第一章に述べた通りであり、従つて又須陀洹が初めて法身を得、阿羅漢や辟支仏が後に法身を得るというのも、そうした理由によるのである。元來、身というのは梵語の歌耶 (*Kaya*) を訳したもので、衆とか部とかいうような意味であり、形あるものとは限らぬ、心心数法でもそれが集つて一つになつてゐる時には身と呼ばれるのである。無生法忍を得た菩薩は變化虚空の形だけれども、肉身と相似してゐる点で、これを身と名づけるのである。然し身には又法の体相という意味もある。そこで実法の体相を眞法身という。

次に法身に身口意業がないというのは、眞法身について云うのである。無生法忍の菩薩即ち法身の菩薩については、凡夫のような分別の業がないという意味で無業とはいふけれども、大悲心を以て菩薩の事を起すことまでしないといふのではない。

次に千生補処というようなことは聞いたことがないから何とも云えぬが、普賢、觀音、文殊等の如き、十住菩薩でありながら本願によつて広く衆生を度するために作仏しないものもあるから、こういう場合は千生と限ることもない。故に若し經に千生と事實説かれていたとすれば、それは多生という意味であつて、別願を發さないで久しく世間に住する菩薩か若しくは鈍根の菩薩について云つたものであらう。

大体菩薩には初発心の時に通願を立てて、「我れ当に一切衆生を度すべし」と誓うだけのものと、別願を立てて、

「久しく世間に住し衆生のために縁となろう」と誓い進んで成仏しないものとの二種がある。この中、前者の方は、一仏で一切の衆生を度してしまうのは不可能なために、度し得る者のみを度して滅度を取られるが、後者の方は、特別に世間に久住しようと発願するのだから成仏されないのである。世間には長寿業を修して八万劫に至る者もあり、阿弥陀仏の国などのように寿命無量なのもあるから、そうした例から見ても久住世間の菩薩はあり得るのである。

羅什の答の評

羅什は重ねて法身についての総括的見解を述べている。今これまでの論難応答を回顧してみるに、第一章で法身を論じた時には、無生忍の菩薩が肉身を捨てて得る所の清淨行身（即ちそれは妙行により法性より生ずるものであるが）それが真法身であつて、それは十方虚空法界に徧満するものであり、之に対してその真法身から方便現化した無量の化仏があるが、これも真法身ではないにしても法身と云うべきものであると、凡そこのように説いていた。然し第二章の答に於て、羅什は繰り返して第一章と同様の趣旨により、法身は無生法忍を得た菩薩が肉身を捨てて後に受ける身であり、それは成仏までの中間に受ける所の身であると云い、次いでそういう法身を受ける根拠は菩薩の結使であると論じ、法身が個体的のものであるかの如き印象を与えた。然し考えてみれば、既に第一章に於て無生忍の菩薩が肉身を捨てて得る清淨行身が真法身だと云うから、それは一往個体的なもののように考えられるのに、一方でそれを十方虚空法界に徧満すとも云つてゐるから、これはもうすつきりしない話であつた。慧遠が度々の質問も、結局はここに割りきれぬものを感じてのことであらう。羅什がこの章で法身に二種ありとしたのはこの区別を明かにしようとの狙いであつたに相違ない。

この章で明らかになつたことは、身と云つても必ずしも個体的なものを指さず法の体相となるものを身というから、諸法の体として常住不壞なる法性を指して法身となすのであるということである。この法性の別名である法身に、身

口意三業のはたらきや寿命などのあるはずはない。

然し法身における今一つの意味として、この章に於て次の如く二様の説明がなされている。

a 菩薩が六神通を得て、又未だ作仏せぬ、その中間にある形を法身という。

b 法身は無生法忍を得た菩薩の身で、変化虚空の形だけれども、肉身と相似している。

この兩文は同じく菩薩の法身を指すのであるから、六神通を得た菩薩というのが無生法忍を得た菩薩のことであるに相違ない。それにしても、「変化虚空の形だけれども肉身と相似している」というのは、一体どういう理由によつてそう云うのであろうか。似ているというのは、何が似ているのか。無生法忍を得る前の依りどころは肉身であつたが、無生法忍を得て以後は法が依りどころとなる、そのようにして依りどころとなる点が相似しているという理由によつて、法を法身と称したものであろうか。或はその直前に、八聖道等の衆事合して相離れざるものも身と名けるといふ例を出しているのに徴して、肉身が五陰の集合であるによつて身と名づけられるように、無生法忍を得た菩薩も、それは肉体が無生法忍を得たのでなく六神通等の妙行によつて法性を体得したのであるから、妙行功德の和合であるという意味で法身と名づけたものであろうか。その理由論拠が、私には羅什の文の上からまだ十分のみこめないのである。然しいずれにもせよ、無生忍を得て以後成仏に至るまでの法身というものは、菩薩によつて体得せられた法身であり、体得する菩薩との関連を離れて説かれるものではない。従つて前の常住なる法性を法身と称する場合には、体得者の有無を問わず純粹に理法として考えられているのであるから、やはりこれらの二つは區別して見られねばならぬのである。

尚第一章では仏の法身は變化に同じと云い、眞法身から方便現化した化仏をも法身と稱しているが、そのような法

身は前記二種の法身とも異なるから、結局に於て法身は次の三種ということになるのではなからうか。

法身

一、無為常住普遍なる法性

二、無生法忍の菩薩により体得せられた功德法

三、法性より方便化現する化身

これまで菩薩における結使が菩薩をして法身を生ぜしめる根源だと云われていたのは云うまでもなく第二の法身についての議論であり、真法身に三業なしというのも第二の法身についての論であつた。第二の法身が最も重要なのであるが、それが又最も難解なのである。仏身論の三身説で云うならば、第一の法身が法身に当り、第二の法身は報身に当り、第三の法身は応身に当る。羅什の当時はまだ三身説の仏身論がはつきりした形をとつておらず、智度論などを見ても二身説であつた。二身説でありながら三身説への萌芽が現われていた。そこにこの説が難解とせられる原因があつたのである。

千生補処については、慧遠の誤読としか考えられない。慧遠が千生補処を云いだしたのは十住経に依つての発言であつたが、十住経は羅什が翻訳したものである。それ故羅什としては十住経の中に左様な説はないと言明すればよいはずである。然るに彼はそのように一挙に斥けないで、「未だ聞かざる所なるが故に委しく相答うるを得ざるのみ」と云つておだやかに避けた。そして却つてそれを手がかりとして、普賢、観音、文殊等の常菩薩行の菩薩と仏道を行じて成仏を期する菩薩との関連に論及した。これは慧遠の方から云い出した問題ではないが、まじめに考えるならば仏教徒が一度は考慮しなければならぬ課題である。今羅什がこれに与えた解答の当否をここに問おうとはしないが、進んでこれに論及し、機会ある毎に仏教的考方を弘めようとした羅什の意向は十分之を汲みとることができるであらう。

う。

第五、仏の三十二相を得るための修行を、菩薩は如何なる身に於てなし、又如何なる仏を所縁としてなすか。

(大義章第五章)

慧遠の問

菩薩は、仏の三十二相を具えるために、そのための修行をする。それは結業形の段階で之を修するの、法身の段階で修するの。結業形の段階で修するとすれば、仏の三十二相というようになすべからざる法がそんな下位の者の修め得る所だとは考えられぬし、法身の段階で修するとすれば、法身には身業口業がないのだから修しようがない。但し、身業口業はなくても意業だけで三十二相の一々を得る種がうえつけられるというなら話は別だけれども、その場合には仏の真法身を対象にして修するか変化身を対象にして修するかが問題となる。真法身ならば、九住の菩薩にはまだ見られないから対象にすることができぬ筈であるし、変化身ならば、それによつてそれ程深い功德がきわめ尽されようとは考えられぬ。どちらでも同じだというならば、真法身は十住菩薩のみの所見だと云つて區別する意味がなくなる。

慧遠の問の評

菩薩は無生法忍を得た時、肉身を捨てて法身を得ると云われるが、仏の三十二相を得るための修行は、肉身のある時に修するの、法身を得た上で修するの、かということが、今ここで問題になつてゐる。それは三十二相という有相の法をとりあげて、之を修する依身という観点から法身の性格を明確化してゆこうというのであり、質問の主眼はどこまでも法身にある。

前に第一章で法身は四大五陰なしと云われ、第二章で菩薩は肉身を捨ててその法身を得た後成仏に至るまでその身を以て菩薩行を修するのだと教えられたから、然らば四大五陰のない身即ち肉身を捨てた者にとつて、修行は如何にして可能であるかと問うのである。修行をいう以上は身口意の三業によつてなされねばならぬと考えられるが、四大五陰のない身に身業口業がある筈なく、身業口業がなければ修行というものは成立たぬことになる。故にどうしても修行は肉身のある中になされねばならぬとし、修行の中でも特に相好に関連する三十二相業をとりあげたのであつた。慧遠としては、三十二相というようなものが結業形という下位で修せられるとは考えられず、さればと云つて上位の法身では身口業がないから修しようがないではないかという。論理はこのように両刀を以て迫まられているが、結局は肉身なきものに修行の可能は考えられぬという疑問が根柢をなしていることは疑ない。

更にこの質疑には、法身はただ十住の所見ということが関連させられている。一体菩薩は無生法忍を得て以後自らは法身を得ているが、之を仏の法身と関連させて考えてみるに、如来の真法身は九住の菩薩と雖もまだ見ることできぬ所であるということが第一章の答の中で云われていたから、そうしてみると、無生法忍を得て以後九住までの菩薩は自ら法身を得ながら未だ仏の真法身は見えていないということになる。然らば仏の真法身が九住の所見に非ずという命題は、菩薩の法身と仏の法身とを合せて考察する上の重要な鍵であると云うことができよう。それ故、慧遠は第三章に於て、如来の真法身は唯だ十住の所見だというならば十住には師がないから所縁の仏も必要がない筈だと論じた。又第四章では十住の菩薩の中に一生補処と千生補処の別あることが不可解だが、中でも千生補処と同類として考えられる所の自ら不取正覚と自誓する菩薩は変化形か真法身かと質問している。この二つの例でも知られるように、十住という菩薩修行の段階は如来の真法身を考える上で極めて重要視せられる意味を持つ。故に今第五章に於ても、

三十二相業を修する時の所縁の仏如何という問題と眞法身仏は九住の所見に非ずという命題とをからませて、議論を展開させることとした。般若經の中には乾慧地以下のいわゆる三乗共の十地が説かれているが、羅什の訳した十住經には欲喜地等のいわゆる菩薩不共の十地を説いて、その第四卷に於ては菩薩が一切法は虚空性の如しとさつた時無生法忍を得て第八不動地に入ると説く。智度論第四十九卷（大正藏經二十五卷四一上）には地には但菩薩地と共地との二種あつて、共地とは乾慧地等であり、但菩薩地は欲喜地等である。この欲喜地等の但菩薩地の相は十地經（今の十住經）に広く説く如しと云つてゐる。そして七住の菩薩が無生法忍を得ること（智度論卷十、大正二十五卷一三二上）、無生法忍を得て法性生身を得ること（智度論卷二十七、大正二十五卷二六三下）、法性身仏所説の法は十住の菩薩以外は持する能はざること（智度論卷三十、大正二十五卷二七八上）が説かれている、このようにして法身の思想と十地の説とは、羅什に關係があり従つて又慧遠も深く意を寄せていたところの經論の中で、相互に密接な連繫を以て論述されている。慧遠がこれに着目して徹底的に種々なる角度からこの兩者の交叉する「眞法身仏は唯だ十住所見」という説にくいさがつたこと、蓋し当然というべきであらう。

羅 什 の 答 先ず初に法身は仮名を以て説くべきもので、取相を以て求むべきでないと戒め、無生法忍を得て煩惱を断じた菩薩が衆生を度する為に受ける身、それを法身と名づけることは声聞三藏法中に説かず唯だ摩訶衍中に於てのみ説く所であると云う。法身に対する場合は、どこまでも大乗内だけで考えるべきで、小乗の考え方を混入すると話が混雜してくることを警戒した。

次で三十二相は仏に限つた相でなく、それは世に応現する上に於て云つたもので、此を得るように修行することが菩薩の法身を増益明淨ならしめると共に、仏としても威徳具足の姿をとらせることになる、一往三十二相が仏教中

で説かれる意味を説く。

さて質問によれば三十二相は三十二思即ち三十二相業を修しようとする意業によつて達成されるように理解されているようにだけでも、それは迦旃延弟子（八健度論―発智論の著者）が自ら意を以て説いたに過ぎず、仏の所説ではないと云つて斥ける。

然し一往譲つてそれを解説するならば、三十二思は長い間に因縁をまつて積みかさねの上に成就するというものがあり、又それは仏における三十二相を縁として人にそのような果報を願わせそのための功德を修せしめるのが狙いである。故に若し大乘を聞いて衆生に慈悲心を発するならばそれでよいのであり、見仏如何は絶対の要件ではない。発心の機縁となるものは他にも種々あつて、その中で仏の相好を聞いて発心するという如きは退転する場合もありあまり確実な道とは云えない。

更に法身の菩薩については、經典の中で明白に現実的存在として説いてはいないのである。但だ理論上あるべきものとして要請された存在に過ぎぬ。若し菩薩が煩惱を滅して三界を出た場合、既に生身はないのだし亦た涅槃に入つてしまうということもないのだから、成仏まで（或は入涅槃まで）その中間に若しも法身というものを考えなかつたらどういうことになるか。何とも説明がつかぬことになるであらう。そこで諸の論師たちがその中間における存在に對し、それが無漏法性より生じた身であるという理由で名づけたのがこの法身というものである。法身はすでにこのようなものである以上、ただ一身というのではない。功力の多少に應じてどんなにも多くの身を分ち得る。そしてそれが皆足らぬ所の仏法を完成し併せて衆生を救うということのために無量の十方世界に身を現するのである。

迦旃延子の阿毘曇即ち八健度論の如き小乗の説では、無漏法には果報はないと主張する。従つて声聞法小乗では三

界の事と小涅槃を説くに止まる。所が大乘ではその外に（それ以上に）清浄なる大乘の事を説く。維摩經などにそれが明白に示されている。

菩薩（無生法忍を得た菩薩）は三界の惑をすべて滅しているが、仏道についての微障だけが残っている。その微障を尽す程度の差が成仏までの階位ある所以である。菩薩にのみあるその微障というのは、既に三界の結縛とは隔絶したものであるから、それから起る業は真実清浄であり心志廣大である。身と業と果報とは対応し関連するものである。法身と法身から起す業と及びその果報と、この三者はいずれも三界内のものと同様に考へてはならぬのであつて、法身は幻や鏡中の像の如く、有と云つて実にあるのではなく、さればと云つて亦た無にして何もないと云われるべきものでもない。

法身菩薩が縁ずる仏は眞法身か變化身かとの質問であるが、前に云つた通り仏を見たり聞いたりするのは発心の因縁が数ある中の一種であるに過ぎず絶対必須の要件ではないのであり、況して見仏聞法と云つても心眼を以て三世の仏相を縁するのであるから、現前の仏を眼で見たり耳で聞くというような觀念は全然捨て去らねばならぬ。現に無仏法の世に於てさえ仏を念じて発心した者ありと經には説かれているではないか。

三十二相業を種えると云うことを質問の中で説かれているが、初発心さえ錯まることなければ、何も三十二相を具備した仏になろうというような願を発すまでもあるまい。清浄なる願を發しそれをその通り行じてゆけば自然に仏となれるのである。重要なのは如何にして錯なき心の仏に成り得るかということであるから、肝要なのは清浄なる願を發すということではなければならぬ。

元來、仏法では一異という分別は、からいを認めない。だから眞身と龜身とを分けてこうでなければならぬというよ

うな云い方はしない。仏が見えないというのは自らの顛倒の罪に由り、仏が見えるというのはその顛倒が薄くなつたからである。そうしてみれば、仏身は微妙で鈍穢なく、それを鈍妙あるように見るのは衆生に於てそのように見えるというのに過ぎない、即ち衆生に於ける見仏の因縁の厚薄に由る。そのような見地から云うならば、真法身は唯だ十住の所見というのも実は正しくない。十住の菩薩でもまだ具さには見る事ができず、諸仏の仏眼に於てのみ完全に見られるものだと言ふべきである。

然らば仏の所見のみ実と執じてよいかというに、それも執著である。諸仏所見の仏も亦た衆縁和合によつて生じたものである以上、それは虚妄非実というべく、畢竟性空にして如法性に同じということを知らねばならぬ。鈍と云い妙というも同じである。鈍身であらうと、衆生のために微妙の因縁となり三界を出で仏道に安住させることができるならば、鈍と名づけることができぬではないか。

羅什の答の評　この章では三十二相業と十住所見との二点が手がかりとなつての質問であつた。然し羅什の答は、正面から慧遠の設けた疑点につき当らうとせず、考え方の基礎となつてゐる次元の相違を如何にして調整するかに苦心している。そのためには何度も重要な事項を繰り返して説明し、それを教理として頭からおしつけず、寧ろ教理以前の信仰若しくは教理を要請した基盤にまで立ち入つて納得させようとしている。

最初に、法身は仮名を以て説くべきもので取相を以て求むべきでないと戒めたのは、次に今問題にしている法身は大乗独自の説であるという言明と共に、慧遠の質疑が大小乗混同の思惟に基くもので、そうした範圍内で論議する限り何時まで経つても正しい理解に達することはできぬという老婆心の現われと見られる。慧遠にしてみれば阿毘曇の新知識に喜びを感じていた当時のことであり、まことに無理もないであらう。けれども羅什にはそれがどうかしくて

仕方なかつたようである。

三十二相については、之を得るのを修業として具体的に云々すべきでないと軽くそらした。同じく經論の中に説かれている諸々の事項もどうしてそういう説がなされるようになったか、表面ではそう云われていても内面では何が狙いであつたかというようなことは、洞徹した見識と深い素養とがなければ探知できるものではない。そのため問題における重点の所在をとりちがえて筋違ひの議論を展開することになる。今の三十二相業を修するのに結業形でなすか法身でなすかという議論の如きは、正にその好例ではあるまいか。三十二相業のことを迦旃延弟子輩の説で仏の所説でないとい蹴しながらも、見仏聞法を發心の必須要件とせぬと詳説した。又法身菩薩は心眼を以て三世の仏を縁ずるとし、真に仏を見たり法を聞くというのは決して眼や耳で触れるだけのことでなく、実は自分の心に見え自分の胸に聞こえてくるのであることを説明している。これなども懇切丁寧な指導で、寧ろ仏法としては初步に属する心がまえであろう。それを縷々詳述する所、啓蒙者としての役割が如何に重要であるかを考えさせられることである。

この章で一番重要なことは、法身が理論上要請されたものであるとし、それを設定しなければならぬ理由を明示したことであろう。菩薩が煩惱を滅して三界を出るとは如何なることか。それは小乗仏教で云われるような見惑思惑を悉く断じ尽して、もはや自己の心身に關する一切のとりわれをなくすることであろう。そこに於てはもう我執に基づく生身・肉身・色身は何等の意味も持たなくなる。故に之を肉身を捨てたと云うのであろう。それでは肉身が意味を持たなくなつた時、菩薩において行動の源泉となるものは何か。それは法を求める心であらう。その法を求める心のみが、菩薩にとつて一切の行動の原動力となる。然もこれは法性より生じたものであり、従前の如き衆生を三界に結びつけるようなものではない。そうした理由によつて此以後の菩薩は法身を以て身とすといふべきである。法身であ

る以上彼此の区別はなく、唯或る菩薩に於ては顯著に或る菩薩に於ては微薄だというように程度の差があるに過ぎぬ。その程度の差は現われ方の差であり、法身そのものの別ではない。法身そのものは全一なのである。このように法身を体得した菩薩を法身菩薩という。小乗では三界を出たならば無余涅槃に入り、身心の活動は一切断滅すると見る。故に仏道を求めることをしない。然るに大乘は三界を出ても、身心都滅でなく、三界にとらわれぬ心を以てひたすらに仏を求めて向上し衆生を救おうとする努力を捨てない。眞の涅槃はその完成した仏果にのみあると見る。まだ羅什は明白に大乘の涅槃と小乗の涅槃とを区別せず、いわゆる小乗の涅槃に対しては小涅槃門とのみ呼んだ。

今これを勝鬘經に比べてみると、勝鬘經では小乗の涅槃は不眞実で未究竟であり眞の究竟した涅槃は仏に於てのみありとする。そして三界内の分段生死を越えた所に変易生死があつてそれは意生身に於てあるものであるとする。今の羅什も正しくその三界を越えて変易生死を経る意生身に当るものを法身と呼んでいるのである。羅什には未だここで勝鬘經の説く如き如来藏思想と思われるものが見られぬが、三界外の仏教を説く点で勝鬘經の先驅の觀を呈し、天台宗という界内界外説の初期の現われとして興味が深い。

最後に、眞法身は唯だ十住の所見という説に対し、眞法身は仏のみの所見であると断定したのは、例えば法華經方便品における唯仏与仏乃能窮尽の説等に因み、余りに十住所見を固執する慧遠の蒙を啓くものと云えよう。然かもそのように諸仏にしてのみ能く見ると云えば又それに執われる懼があるから、諸仏所見の仏も衆縁和合して生じた点で虚妄であるという。虚妄というのは実有的に執ぜらるべきものでないという意である。智度論第五十五卷(大正二十五卷四四九上)には、仏及び涅槃は如幻如夢で、妙だとは云つても虚妄の法より出たものだから空だと説かれている。今羅什はその意に従つて仏を虚妄と云つたのであろう。虚妄というのは因縁生にして性空なりの意で、執ぜらるべきも

のでないことを注意したのである。十住所見の法身も仏所見の法身も虚妄たる点ではかわらない。そのことから従つて又仏身の微妙という区別も第一義的立場に於て云われるのではないから、たとい眞身だとしても衆生にとつて出離三界安住仏道の因縁となるようなことができたなら、それは眞身と云えぬと云う。これらの議論は中觀思想を究めた羅什にして初めて云える所であり、羅什の内奥にある信念が生き生きと文面に躍動しているのを覚えるのである。

第六、菩薩が授記を受ける時には、眞法身仏になる授記を受けるのか、變化身仏になる授記を受けるのか。

(大義章第六章)

慧遠の問

菩薩が授記を受ける時には、眞法身仏になる授記を受けるのか、變化身仏になる授記を受けるのか、二つの場合が考えられる。

變化身仏になる授記を受けるというのは、釈迦が定光仏から授記され、弥勒が釈迦仏から授記されたという如きがその例だが、これらは皆眞言ではない。

若し眞法身仏になる授記を受けるのだとすれば、後に愈々成仏した時、その仏と共に同じ国土に住し得るものは十住菩薩だけだということになるが、その時仏は菩薩に対してどんな功德をなし得るか。

眞法身仏が十住菩薩に対して實に功德をなし得るとすれば、無師自覺する者はなくなる。即ち十住菩薩は無師自覺するという説に反する結果となる。

又眞法身仏が十住菩薩に対して實に功德があるのでないとすれば、そのような無意味なことについての授記という

ものは権仮の一族に過ぎぬ。

以上の考察は成仏の後に十住の菩薩と共に住するという前提に立つての論であるが、この前提は、般若經往生品に説かれる所の、「或は菩薩あり、後成仏する時、その国は皆一生補処なり」という説に立脚している。成仏する時にその国の人が皆一生補処だということは、その国では仏と十住の菩薩のみだということを意味するからである。

然しよく考えてみれば、この往生品の文自体にも疑問がある。何故ならば、ある菩薩が成仏した時その国の人が十住菩薩のみだというけれども、そのように仏国にいる者がみな十住菩薩の如き高位の者のみであるというような立派な国を望むということは、すべての菩薩が共通して期待する筈の所であり、「それを望む菩薩がある」というように不必の意を以て表現さるべきでない。従つて、經文に「或は菩薩あり、云云」と云つて部分的に表現している所から推して考えてみるに、これその仏が真法身の仏でなくて変化身の仏だということを示していると解されるように思う。かくて成仏した時に十住菩薩と共に住するのが変化身仏だとすれば、結局、真法身仏は玄廓の境に独処し誰も共に住するものはないことになる。そこで受記も真法身仏の授記を受けたと見る結論に到達することになる。（然しそうになると真法身は唯だ十住菩薩の所見という説と相容れぬことになるが、如何にするか）。

慧遠の問の評 この章における慧遠の論法は、彼一流の論理を展開させた最も典型的なものと云つてよい。これまでの所では、前章とこの章とが、法身と変化身との別を追究しているという内容の上でも、又簡潔に一つの問題に進退兩難で迫つてゆくという論理の運び方の上でも、兩者極めて酷似しており中でもこの章の方が特にまとまりがよいようである。

さて前章では、菩薩の修行時における依身、及び所縁の仏を問題にし、修行時における依身については結業形（肉

身)か法身かと問ひ、所縁の仏については眞法身仏か變化身仏かと問うた。今この章では菩薩の受記に関連して、その成仏授記は眞法身仏になるという授記か變化身仏になる授記かと質している。本書は初から法身の性格及び根拠を論究してきたが、今第五第六の兩章は、結業形と法身、法身と變化身というように他のものとの類別という観点から問が出されている。恐らく兩章同時のものに相違なく、第四章の問と一連のものと考えられる。

慧遠は今の章で、變化身仏になる授記は「皆眞言に非ず」と云つた。眞言に非ずとは何の意味か。究竟の実義でなく方便假説であるという意味であらうか。それと同様の意味を又、「如し其れ実なくんば、則ちこれ權仮の一数なり」と云つた。十住菩薩と眞法身仏とが同じ国土に住しながら、菩薩が仏から何等實質的功德を受けぬようならば、そのような授記は權仮の一数だというのである。權は善權で方便であり仮は真に對するもので、不眞暫時の意があるので、何れにしても或る目的を以て施設された仮の手段であり、實質の意味のない授記は誘引の方便を以てなされた仏のはからいの中の一種に過ぎぬことになる、という意であらう。第四章でも慧遠は、不取正覺と自誓するのが變化形の菩薩においてのことならば、それは權仮の説ということになると云つた。これらの例に徴するに、彼が仏説中に權仮方便の説あるをわきまえていたことは確かで、それは法華經や維摩經の方便品等に関係するであらう。然し權仮の權仮たる所以が眞実開顯にあるを着眼せずして、「若しそれ実なくんば則ちこれ權仮の一数のみ」といい、「若し變化形ならば便ちこれ權仮の説のみ」といい、共に不眞非実の意にとつてに過ぎぬ。ここでは權仮の意義を追究するのが当面の課題でないのにも由るが、「この類甚だ広きも、皆眞言に非ず」と云っているのが大体同一の事例に對しての評であるのと併せ考えるに、慧遠の方便理解は未ださして深いものなく、極めて表面的であつたと推察される。

さてこの章での主題は菩薩の受記ということに関し、それは真法身仏になることを授記されるのか変化身仏になることを授記されるのかと分別し、その何れであるとしても不審があるという。授記はもともと弟子の得法に対する師の認可に端を発し、大乘の作仏授記に至つては法の伝統相統を内容とするようになったのであり、法身思想の興起以前から存在していたものである。得法の認可という点から云えばもとより法身の授記であろう。然し大乘經典では作仏を身相具足し国土眷属の莊嚴した有相の上に表現せられるのが常であるから慧遠の如く一往變化身の授記でないかと考えるのも無理はない。何れにもせよ、授記の真意が何処に在るかを解せずして、唯だ表現の表面にのみ執われたならば經の本意ではない。その意味から云つて慧遠が、釈迦の定光よりの受記、弥勒の釈迦よりの受記を以てこれ變化身の受記なるが故に皆真言に非ずと一蹴し去つてゐるのは、表現の表面に執われなかつた観はあるにしても、授記の本意を見失つてゐるの誹は免れまい。真法身の決を受けるといいながら、成仏後の国土における十住菩薩との關係を詮議したり、經に「ある菩薩ではその成仏した時の國に一生補處の者のみ」とある文を盾にして仏國に十住菩薩の存在を主張する如き、その根柢には「真法身は唯だ十住の所見」という牢固たる先入観と結びつけようとの意図が窺われる。そうしたことは經本來が何等予想する所ではなかつた筈である。經がある仏國には皆一生補處のみと云うのは、仏國の衆生の理想的性格を表現しようとしたもので、十住思想と關係させたものでなく、況して法身思想など何等問題にしてゐなかつた。真法身は唯だ十住の所見という命題ももとは授記説を予想した上の説ではないから、それらの間に論理的整合を求めようとすれば、そこに会通というか解釈とかともかく後人による何等かの調整的な試みがなされねばならぬ。仏身論や淨土論として後に中国の學者はかようなことを課題とするようになるが、慧遠は未だ中国的なとりあげ方による問題の所在を示しただけで、彼自身がその試みを実施するには至つてゐない。唯だその

方向がこのように羅什への質疑という形となつて表明せられることになつたのである。

大乗大義章に見られる慧遠の疑問というものは、発展の過程に於て伝わつた層の異なる諸の教義の間に、中国の学者が之を同時的なものとして見ることによつて生じた幾多の疑問を羅列し露呈したものであり、この後の中国仏教学に課せられた研究課題の所在並びに方向を示唆するものと云つてよい。このことは今の章に限つたことではないが、ここで痛切に感じた次第である。

羅 什 の 答 この章では菩薩の受記が主題であつたから、受記についての啓蒙解説を加えながら、逐次問者の発言に答えてゆく。

初に菩薩授記の意図並びに立場を説く。菩薩に授記するのは、一般に衆生を利益するためだという説があり、又久しく菩薩道を行っている菩薩を安慰し激励するためだという説もある。又授記は変化身について云うという説もあり、法身のための授記だという説もある。故に一概に決めてしまうわけにもゆかぬ。

真法身仏は十住菩薩にとつてどんな功德があるかと云われるけれども、十住菩薩は利根だから最高の利益を受ける。十住菩薩は無師自覚するから真法身仏は十住菩薩にとつて利益がないとの議論だが、十住無師については第三章で既に答えた。外道を師とせぬだけで、仏を師とするのは当然。

又若しそれ授記が実の功德ないものならば、それは権仮説の一種にすぎぬと問者は云うが、大体諸仏の威儀はたとへ表面的なことでも容易に知られるものではないから、まして受記というような深奥な問題がそんな簡単にわかるものではない。首楞嚴三昧經に説かれるように、衆生が発心しておらぬでも授記されることがあり、現に発心していても授記されぬこともある。もとより発心した時に授記されることもある。生死身に於て無生法忍を得た時授記される

こともあれば、生死身を捨てて法身を受けた時に授記されることもある。一菩薩で無量の諸仏から授記されることもあり、真身の授記を得ることもある。すぐれた法身菩薩衆の中で授記されても一向に喜とせぬものもある。かようなわけで、その意味目的等は不可思議であり、表面上の事項だけで議論をしてはいけない。

又諸仏菩薩は、無量の身を以て、無量の音声で説法し、無量の神通で方便し、以て菩薩を利益し兼ねては衆生を利益するために授記される。従つて狭い一義的な判断は仏による授記の真意を見失う。

非難して経には「或は一生補処の菩薩のみがいる仏国がある」とあるのを不可だと云われるけれども、時に応じて漸進的に示すため、終極的理想だけでなくその他のあり方をも種々に分けて説かれたのであることを知らねばならぬ。議論の末に「真法身仏は玄廓の境に独処することになる（がそれでよいか）」と迫られた。真法身仏は独処であり、そこが根本となつて衆生を教化するために諸仏が色々に微妙な身を示現せられる、ということになる。そのようなふうに仏を見ることにどうして不可があるのか。仏は仏相互の間でなければ知り尽すことはできぬので、人は自分の功德に随つてそれに相応した仏を見る。仏にして玄廓の中に独絶している限りは人はその益を蒙らず、そこから立つて無量身を化現されるに及んで衆生が益を蒙るのである。されば仏が真法身としては独存であり応化仏としては衆生に益あらしめるため種々に身を現すること、何等不都合がないではないか。

羅什の答の評 授記の実例は諸大乘経に見られるから、慧遠も知つている。然しそれがどんな目的を以てなされるか、又どんな場合になされ、どんな効果があるかということなどは、經典の上の個々の具体的な例からは明かでない。そこで羅什はこの章に於てそうした総論的な解説を与えた。

質問の趣旨に対しては、この章ではあまり正面から答えるという態度をとつていない。前に既に答えたと指摘した

り、仏説は時に随い物に應じて漸次に開示されるから一つの説だけを以て議論すべきでないと指導するなど、総じて柔軟な調子で応対されている。

唯だ真法身の仏が玄廓の境に独処することになるがそれでもよいかという質問は、慧遠としては、真法身仏は唯だ十住の所見という命題と相容れぬから羅什が之を何と答えるか大に緊張して巨弾を投じたつもりであつたと思われるが、羅什はそれを巧みに軽くかわした。羅什にしてみれば、前章の末の方で、乃至真法身は十住の菩薩も亦た具さに見る能わざるところであつて、唯だ諸仏のみが仏眼をもつて見得ると答えている。然らば仏が玄廓の境に独処するのは当然であり、初から既定の事実である。然し前の章では、そのような仏と仏との間でのみ知られるような真法身仏が、如何にして衆生を度脱させることができるか、そこまでは明白でなかつた。言いかえれば、悟りの孤高は玄廓の境に独処する唯仏与仏の知見であるに相違ないが、仏教は教を必須とするのに拘らず教は師が弟子と同じ段階に下つて初めて弟子を師と同じ高さにまで引き上げる所に成立つから、孤高を固持したのでは教が成立たぬ。従つて悟りから如何にして教が展開するかというその点が明白でなかつた。これは確かに重大な問題であり、或る意味では仏教の本質に迫まる宗教と哲学との接点と云つてよい。慧遠はそこまで意識していたというよりはたまたま論理上の成り行きで触れたに止まるようであり、羅什も亦たここで根本的な説明を加えようとしているとは思われぬが、一応それに関連して悟りと教の関係を論じていることは注目に値する。

羅什によれば、諸仏は無量無辺の智慧方便によつて生じたものであるから、その身は微妙にして窮尽することはできぬ。故に功德の未だ具足せぬ衆生が、具さに仏身を見たり功德智慧をはかり知ることのできぬのは当然で、それは仏と仏との間に於てのみ究め尽し得るものである。その意味では仏が玄廓の境に独処すると云つてよいであらう。然

し仏は玄廓に独処することのみ止まるものではない。若し玄廓に独絶していたならば、何人をも利益し度脱することができぬので、その身より無量の身を化して一切の衆生を利益するのである。従つて、玄廓に独処する真法身仏は本であり、その本から化現する無量身の化仏が衆生を教化するのであるから、法身の独処ということは何等不都合がないと云わねばならぬ。その化現した無量の身というのも、各々の衆生が各々自己の智慧福德に應じて分に相応した仏を見るのであるから、その意味では仏は常に衆生と俱に在りということになる。羅什は、阿那婆達多池から四大河が流れ出るのを譬として、池の源は必ずあるが人はそれを見ない、然し見えない時でも、源の池から流れ出た水を各々分に應じて利用することはできる。今もそれと同じであつて、真法身仏を知ることがは仏以外の何人にも不可能だけれども、真法身仏から化現した化仏によつて益を蒙ることは不可能でないと説明した。真法身は唯だ十住菩薩のみ所見であるという觀念が初から慧遠の脳裏に浸みこんでいたが、羅什はそれに対する固執を打破しつつ、それを手懸りとして真法身仏と化仏との関係を説明しているのであり、証りと教えとの結びつきはここで法身と化仏という形で示されているのである。

第七、法身の菩薩は四大五根がなければ神通の妙用を現することができぬではないか。（大義章第七章）

慧 遠 の 問 法身の菩薩は四大五根がないということであるが、菩薩行に必要な神通は四大五根を俟つて初めて可能であるから、神通の起るための手がかりがないではないか。

神通が現実にはたらきをするその現われ方は種々の不同はあろう。然し根本の神通というものは同一だから、十住

の菩薩と九住の菩薩との違ひも、結局は程度の差に過ぎぬと思うが如何。

慧遠の問の評

法身菩薩の性格を論ずる上で、遂に神通までとりあげられることになつた。菩薩は衆生を教化して仏國土を淨めるためには神通力を用いねばならぬが、その神通力も四大五根を仮らないではたつきようがない。然らば菩薩行も実際には行ぜられぬことになるではないか。これが質問の第一。

次には、菩薩はみな神通力によつて菩薩行を行ずる。そうしてみれば、真法身は唯だ十住の所見だと云つて九住の菩薩と根本的に隔絶するように云われているけれども、神通力の現われ方がちがうというだけで、程度の差であり本質的な差異ではなからうというのが第二。

第一の疑問は法身無色にからまる種々なる不審の一であり、第二の疑問は法身は唯だ十住の所見という命題をめぐつての疑難である。共に本書の初から慧遠の念頭を離れなかつた課題であり、又相互に關係の深いものであつた。

羅 什 の 答 法身とは、有無等の戲論のない如・法性を得たものをいう。故に当然その法身についても有無等の戲論があるべきでない。

前に、法身には四大五根がないとは云つたが、その意味は三界の凡夫において云うような鈍法の身がないというだけで、何もないというのではない。欲界天の身は人には見え、色界天の身は欲界天には見えない。然しそれらは見えなくてもないというのではなく、微細なるが故は下位のものには見えないだけのことである。そのように菩薩の法身も三界に繫属する者や声聞小乗の者には見えないけれども、独自の微細なる四大五根があり神通があるから、同じ境地にある菩薩の清淨無障なる眼を以てすれば見る事ができる。

次に神通と四大五根との關係についてみるに、或る人の説によれば、法身の菩薩は神通をはたかせるのに四大五

根が必要ではないという。故に四大五根が神通の本だとはきまらない。

仏の変化した種々の身が仏心から出たものである如く、菩薩の示現する身も菩薩の法身に根源がある。故にその現われた相について表知すればよく、進んでそれに実があるとかないとか戲論を加えるべきでない。

問者は、徹底した神通は機根の如何を問わずすべてを導き得ると云われる。確かにそれに相違ない。が、然しこれを裏から云えば、衆生を引導するに役立つてゐるものはみな神通の現われであると見られる。果報として得たのであるものについては、定力を仮つて用いたものと云うべきだ。

九住に比すれば十住の方が所見の法身微妙だけれど、十住でも未だ決定的でなく諸仏所見の法身のみが決定的だ。故に九住と十住の間では、所見に真実と虚妄の不同があるのでなく精鈍浅深の差あるに過ぎぬ。否、むしろ所見の法身が精であるか鈍であるかによつて、すべての階級の差が生ずるのである。精鈍の別はあつてもみな実相であり、その実相が仏なのであるから、仏身について精鈍大小を云うともそれは実は所見の相違であり、仏身そのものには何等かわりないことである。

羅什の答に対する評

羅什は第二章に於て、法身の菩薩は無数量中に墮在しているから戲論を以て求むべきでないと云い、又、凡夫虚妄の所見なる色陰を以て実証として無量功德の所成の身を難ずるべきでなく、若し信を取らんと欲せばまさに法身を信すべきだと云つた。第五章では冒頭に法身は仮名を以て説くべく、取相を以て求むべきでないと戒め、又、三界の鈍身を以て菩薩の微妙にして三界を出過せる形を難ずべきでないと警告した。そして今第七章でも、法身については有無の戲論がなさるべきでないと重ねて注意を促している。まことに羅什の眼から見ると、慧遠の所論は戲論の中に彷徨し、取相分別の稠林からどうしても抜け出られぬ者という齒がゆさを禁じ得なかつたように

思う。それだけに、中国における大乗仏教の正しい受容が、中国思想や小乗阿毘曇に妨げられて、如何に困難であつたかを感じしめられるのである。

三界の差別を例にとつて法身無色というも微細の色なきに非ずと教え、所見の法身に精麁ある所から九住十住の別が立つが仏身そのものには別異なしと説く所など、さすがに羅什の所論は洞徹しており又明快でもあつて、些かも既定の理論を教理の名に於て無理矢理に承服させようとする嫌はない。あくまでも相手の心からの理解を期している苦心がありとうかがわれる。經を引いたり、譬喩を挙げたり、更には小乗の説まで類例として理解誘導につとめている。そして慧遠はここに神通を持ち出したけれども、根本はやはり法身につながるものであるから、羅什の答も神通には触れながら主題たる法身の解明に主力を注ぐことを忘れなかつた。

第八、三乗の別は煩惱に由るか残氣に由るか。又本習残氣が断尽されるのは漸次か頓速か。(大義章第八章)

慧遠の問

智度論によれば、阿羅漢・辟支仏は煩惱を尽すが余氣があり、菩薩は無生法忍を得た時に煩惱を断じ尽し、その残氣は成仏に至つて尽されるという。之に対して、法華經の如きは、羅漢も終極的には菩薩と同じだと云つている。そうしてみると、智度論では、三乗の別が残氣を断除するか否かにかかり、法華經では残氣に由らずして煩惱を断尽することの程度によつて三乗の別ありとするもののようにある。

又真法身仏は本習残氣を尽す時に、何段階を経由するか。三十四心を以てするというなら、声聞は三十四心で煩惱を断ずるのに、既に煩惱を断じている菩薩が残氣を尽すだけのことに三十四心を経るとは考えられぬ。

若し九無礙九解脫を以てするというなら、煩惱自体は九品あるため九無礙九解脫で断ずると云えようが、残氣は一品とも云えぬ程の輕微なものだから九無礙九解脫で断ずるというようなことは考えられぬ。

では一無礙一解脫を以てするかというに、三界九地に皆残氣がある筈で、それを、一度にすべて断尽することはできぬので、下八地即ち無色界の第三地（無所有處）までは世俗道で断じ第九地だけを無漏智により一無礙一解脫で断ずるのであろうか。若しかりにそうだとしても、まだ疑問がある。即ち前八地だけは何故に残氣まで世俗道で断ぜられるというのに、第九地だけが無漏智に由らねばならぬのか。

要するに煩惱の残氣というのは、段階的に尽されるものか、一時に尽されるものか、そこがはつきりしない。これについて恐らく法身經に成説があることと思う。

慧遠の問の評　慧遠は、第二章の質問の中で、無生法忍を得た以後の菩薩は煩惱の残氣によつて清淨身を受けるということに疑問を持ち、煩惱の残氣という如きものは結業の後辺身より生ずべきものであるのに、無生法忍を得て煩惱を断じた法身の菩薩は結業の四大五根がないのだから、四大五根のない所に煩惱の残氣も起りようがないではないかと疑つた。それに対して、羅什は同じく第二章の答の中で、法身の菩薩における残氣というのは、甚深なる仏法に対する愛とか慢とか無明とかいうものに名づけたものである。故にそれは三界内の四大五根を必要とせず、三界外の微妙な身に因つておこるものであるといい、煩惱の残氣が法身の生因であることにつき詳細に説明した。このようにして煩惱の残氣は、法身を明確ならしめる上で重大な意味を持つものであるから、今はこの章に於て残氣が断尽される過程をつきとめようとしたのである。即ち煩惱の本習残氣の尽されているか否かが仏と菩薩との差であるから、如何にして残氣が尽されるかという過程の研究は、残氣によつて法身ありとする理由の研究と共に、慧遠としては看

過できぬ重要課題であつた。

羅 什 の 答 初に煩惱の残氣について大小乗の見解相違を説き、次に阿毘曇の説を以て大乘を論すべきでないと戒めるが、やはり説明の便宜上それを参酌して大乘における残氣滅尽の特色を明かにする。

声聞の人即ち小乗では、仏と阿羅漢と辟支仏とは共に漏尽通を得ているというから、煩惱を断じている点では三乗の聖者に差異はない。又菩薩は道場に坐する時、即ち成仏の瞬間に煩惱を断ずるというから、次の瞬間にはもう仏であつて、菩薩の時に煩惱を断じていて仏になる時に残氣を断ずるというのではない。つまり小乗では煩惱の残氣ということを説かぬのである。

ところが大乘經典になると、菩薩は無生忍を得る時に煩惱を断じて六神通を具するというから、そこで煩惱を断じておりながら何故まだ仏にならぬかという観点に於て問題が生ずる。或る論師は煩惱の習氣（＝残氣）が残つているからだと言ひ、或る論師は別な煩惱があるからだと言ふ。

前者の意見によれば、菩薩が無生法忍を得て煩惱を断じ漏尽通を得ても、その時菩薩が漏尽の阿羅漢と同じだとは云えない。何故ならば、漏尽の羅漢は未だ習氣を断じていないのに涅槃を得たときめこみ、又大悲心を持たぬ。そのためもう受生することがないのである。然るに菩薩の方は習氣を断ぜぬうちは涅槃を得たとは思わぬし、大悲心をも持つているから生をつづけて菩薩行をする。要するに無生忍を得た時煩惱を断じ、成仏の時に習氣を断ずる、と見るのである。

後者の意見によれば、菩薩が無生法忍を得た時に、三界繫の煩惱も及び習氣もみな尽きてしまう。然らばすぐ成仏してよい筈なのにそれ以後を法身の菩薩と云つてまだ仏と云わないのは三界繫の煩惱や習氣の外にまだ別な結使煩惱

があつてそれが減し尽されていないからであり、それは煩惱ではあるけれども仏道修行の妨げとなるものではない。この菩薩結使は地地中に断ぜられ成仏せんとする時滅尽する。かようなわけで、法身菩薩は三界の凡夫の煩惱を断じている点で煩惱を断じていると云えるが、まだ菩薩としての細微の煩惱を有している点で煩惱を断じておらぬと云つてもよい。結局煩惱には凡夫の煩惱と菩薩の煩惱とがあるので、そこに煩惱を断じたと一口に云つても阿羅漢・辟支仏と仏との相違が起つてくるのである。

三十四心だとか九無礙道九解脫道だとかいうことは、四阿含にも毘尼（律）にも大乘にもないことで、それは仏説ではない。阿毘曇だけの意見である。故に左様な説に基いての非難は今議論にならない。但しそれは人によく知られた説だから、智度論の中で仏と二乗とを区別するためにそれを参酌して説明することもある。

大乘經によると、仏は一念の慧を以て一切の煩惱も習氣をも断ずる。之に反して声聞・辟支・仏菩薩の智慧は鈍いから九無礙道九解脫道という段階を経なければならぬ。譬えば、力の弱い者が鈍刀を持てば幾度もうちつけてやつと断ち切れるが、力の強い者が利刀を持てば一うちで断ち切れるようなものである。仏が成仏する瞬間の智慧は最も勝れたものであるから一時に諸煩惱を断ち切り余す所がない。故にそれは残っていた煩惱を断尽するのでなく、一切の煩惱を一時に断ずるのであつて、それを残氣などという呼び方をするのは人がまだその事情をよく知らぬからである。以上の如く、実は煩惱の残氣というものが別にあるというのでなく、仏は一時に一切の煩惱を断ずるのであるが、仏の成道の時の智慧力が最勝であることを識らぬ者が、成道に当つて仏は残氣を断ぜられると考えるので、今も一往その説に従つて解釈すると、結局次の如き結論となる。

凡夫の結使と習氣とでは大悲の菩薩行を行ずることができぬ。此に對して菩薩の結使は罪業を起さぬけれども、疾

かに仏道に至らせることもしない。それ故にそのような菩薩の結使を煩惱の習と称し、法身の菩薩はそういう菩薩の結使即ち煩惱の習を断ずることによつて仏となるのである。

昔、菩薩阿毘曇というものがあつて、大品の十地のように修行の階程に従つて地地の中に断ぜられる菩薩の結使とそこで得られる功德とを分別していると聞いていたが、此地へ来る時こちらでそれが要にならうとは思わなかつた、それ故精細にわたつて残氣の差品を質問せられるが、未だその菩薩阿毘曇の経が手許にないので、勝手なことを申すわけにはゆかず、委細に答えられぬのが遺憾である。

羅什の答の評 この章の答の文意は明瞭を欠く所があるので、かなり憶測を加えて以上の如く取意してみた。煩惱の残氣と漏神通との關係については第二章の答の中で四説を挙げてかなり詳論せられていた。その中の第二説は、無生法忍を得た菩薩は煩惱はなくなつても余習がある。その上衆生に対する大悲と本願力とがあるから、受生して衆生を度し、成道の時に余習を尽すというのであつた。それが今大乘の論師に二説ありとせられる中の前の説に相当するようである。然らば第二章では、四説を挙げた後で羅什自身の正説を挙げているが、それは今の章で大乘に二説ある中で正義とせられる後の方の説と合致するかどうか。ここで再び第二章での正義を思い返してみよう。第二章によれば次の如くであつた。

菩薩は無生法忍を得た時に無數量中に墮在するから、戲論を以て求むべきでないが、人が、菩薩は正覺道場に至つて初めて結使を尽すと誤解し、従つて無生法忍を得てもまだ結使ある如く考へるといけないから、そう誤解させぬために、前には結使を断じ後に結使の残氣を断ずというように説いたのである。大乘論中では結使について三界に繋ぎとめる凡夫の結使と甚深なる仏法に対する愛慢無明等の如き細微の結とがあつて後者は菩薩の結使である。人は菩薩

特有の結使のことを識らぬから氣と名づけるけれども、実は法身菩薩の結使であり、三界の結使とは全くはたらきを異にする。このような菩薩の結使を未だ断じていないという意味で法身の菩薩を未脱といい、三界の結使は断じているという意味で得解と名づけられると説明した。

此の第二章の説を今の章の説と合せてみるに、その意符合し、羅什の意見は益々明かとなる。ここでは法身菩薩が煩惱を断じているというのは三界凡夫の煩惱について云うことであり、未だ煩惱を断じていないというのは菩薩細微の煩惱について云うのであるから、断というも未断というも矛盾でないと説く。正しく前の所論と軌を一にすることが知られるであらう。

唯だ菩薩の結使を殘氣と名づける理由について、少しく前とは異同がありはせぬであらうか。或は前で明瞭を欠いていた所を更にはつきりさせたと云つた方が適當かも知れぬ。第二章では、法身の菩薩に在つては凡夫に於ける結使煩惱とは異つた特別な法がある。即ち仏身仏法に愛著しそれを誇りとし而かも未だ深法の通達せぬ所ありとして求める、そのようなものは菩薩の求める仏の境地からすれば煩惱と云えようが、結使煩惱と云えば三界所繫のもののみと考へている凡夫にとつては、そのようなものが煩惱として存在するなどは夢にも知らぬ所である。それ故煩惱と云えば三界所繫のもののみと考へている者の立場に立つて、彼等に之を殘氣と名づけて理解し易からしめただけであり、實質的には別の次元にある独自の煩惱と見るべきだというのであつた。

然らば今の章で、殘氣と名づけられる理由は如何。この章では、仏成道の時の最後一念の慧の最勝力を説こうとし、「かくの如く、仏、道場に坐する最後の慧は最第一利にして能く勝る者なし。一時に諸の煩惱を断じて永く尽して無余なり。人識らざるを以ての故に、名づけて殘氣となすのみ」という。これによれば、実は一切の煩惱を一時に断ず

るのであつて、断じ残したものを成仏の時に断じ尽して完成するということではないのであるが、人はその一念の慧の力を識らぬから、前に無生法忍を得る時煩惱を断じ、成仏の時残氣を断ずると思う。残氣というのはそのように一念の慧の力を知らぬ者に妥協して歩調を合せて命名したものだ。この章では以上の如く説かれているように考えられる。若しそうだとすれば、第二章では、残氣という觀念は、菩薩の結使というものの存在を知らぬ者にとつて三界凡夫の結使の延長の意味を持たせて理解させようとしたことになる。又この章では、残氣という觀念が、一念金剛心の慧の力を知らぬ者に対し、実は一時頓断であるに拘らず、漸断完成と解せしめることによつて仏智の最勝を知らしめようとしたことになる。何れにしても残氣という称呼は羅什の意中からすれば本意でなく、独自の菩薩結使に対し小乗への順応妥協によつて生じたものと解していることが知られる。羅什のこの理解が果して大乗仏教の煩惱論をインド学上から考察する時、当を得ているか否か私には明かでない。唯だ彼自身相当に深い思惟を以て、単なる教理とせず、実感的に教義を消化していたことを感ぜしめられるのである。

法身を主題とする質疑は以上を以て大体終つたとみてよい。これより以後は、(九)大種造色を初めとして、(十)生住異滅、(十一)如・法性・真際、(十二)因縁有、(十三)極微、(十四)前識・後識等に互り有為と無為との諸法が論ぜられ、次いで(十五)菩薩の徧字諸道について綿密な問答が交されたけれども、それらは法身に直接関係づけられてはいない。第十一章の念仏三昧も仏身論としては関係があるが、法身には触れぬ。唯だ第十章の羅漢受決では法身菩薩と阿羅漢との共通点たる煩惱断尽が議せられ、第十八章の菩薩増寿では法身と変化身との説に閑説されているので、ここに併せて考察しておきたいと思う。

第九、阿羅漢が作仏するという法華經の説は、その根拠が明かでない。(大義章第十章)

羅 什 の 問

第四章における米答によると、法華經にて阿羅漢が成仏の授記を得たことを以て、淨行より生じた法身菩薩が成仏の授記を得るのと同様の例とし、それを法身あることの明証とされた。法華經には、たしかに阿羅漢に授記されているし、又入滅に臨んで仏がそのために法を説かれるとあるから、此を否定するわけではないが、それにしてもこれには不審を持たざるを得ぬ。一には愛著の情を断じた阿羅漢に、如何にして愛習の残氣が起るか。二には五縁を断じて維摩經で焦種・根敗と非難せられている阿羅漢に慈悲の心が如何にして起るか。三には般若と方便とは菩薩の兩翼と云われるが声聞にはそれが無い。入滅時に仏が法を説かれても、俄かにそれが生ずると思われぬ。故に法華經に説かれる如き声聞阿羅漢に対する成仏の授記は不可解である。

羅 什 の 問 の 評

この章は直接法身を問題にしているのではない。羅什が阿羅漢も法華經によれば法身を得ると第四章に於て言及したため、慧遠としては今、法身の性格をここで論究しようというよりも、むしろ般若經や維摩經に立つて堅く信じてきた阿羅漢不成仏の立場と今羅什から聞かされて注意させられた法華の羅漢成仏の立場とが根本的に兩立せぬので、それをはつきりさせておきたかつたのである。質問の調子から見て、羅漢不作仏を主張する般若や維摩の立場は理論上首肯せられるが、何等の理由も明かにせずして正反對の主張をする法華經の立場は全く了解に苦しむと云った感じがうかがわれる。

今の質問の最後のところで、慧遠はこう云っている。「この三最も疑うべし。信ありと云うと雖も、悟は必ず理に由る。理尚お未だ通ぜず、それ信を如何にせん」。彼は又この章の初めに法華經を引用したところで、「かくの如きの

流、乃ち聖典より出ず、いづくんぞ信ぜざることを得んや。但し未だ了ぜざる処多し、その滯る所に決を取らしめんと欲するのみ」と云つてゐるから、前後照応して慧遠の学問態度がはつきり知られる。仏説なるが故に、敢て否定しようとは思わぬ。然し理論上十分得心のできぬところは尊信するというだけで、悟りというところまでは到達できない。よつて理によつて悟を得、信を完きものにしたたいという。信の人であると共に又学の人であつた慧遠の人となり、正によく髣髴せしめるものである。

羅 什 の 答　阿羅漢がまだ有余涅槃にある限り、煩惱習気はある。更に又阿羅漢にまだ生がある（従つて法身を受ける）ということは法華經だけの独特な説であつて、それが他の諸經と相違したことを述べていても、それだからと云つて法華だけが決定的眞実で他經は虚妄だということにはならぬ。法華の羅漢作仏説にも他の諸經の羅漢不作仏説にもそれぞれそう主張する背景事情があつてのことであるから、どんな含みを以てそう説かれたかと云う意趣を考えなければいけない。智度論卷三十に仏法が五不可思議中で第一の不可思議だと云われているのは、そのような深い意味は仏でなければわからぬということを云つたものである。

又大乗では、三界の愛と三界を出た所での愛という二種ありとし、阿羅漢は三界の愛は断じて涅槃法法に対する愛即ち三界を出た所にある愛は未だ断じていないという。それ故にこそ阿羅漢もそれによつて世間に往来し、作仏するまで菩薩道を行ずるのである。但し、このように阿羅漢は菩薩道に入ることに入るが、直ちに菩薩道を修する者に比ぶれば成仏することが遅く、況して無生法忍の菩薩には比すべくもない。

次に阿羅漢には、菩薩には及ばぬとしても、彼等にも慈悲がないのではない。

又涅槃の立場に於ては、涅槃に相應せぬ羅漢というようなそのようなものの存在を全く認めることができない。つ

まり涅槃は絶対的なもので相對差別を絶したものであるから、涅槃の中に三乗の別ありということは考えられぬ。

般若と方便とが菩薩の兩翼だということは、般若波羅蜜を讚歎する般若經での説であつて、法華經では云わぬことである。法華經には法華經独自の主張があつて、そこでは仏の不思議神力を明かし、その仏の神力によつて羅漢に發心させ作仏させるといつているのだから、怪しむべきでない。

阿羅漢が涅槃に入らずして作仏するというのは仏の方便である。般若と方便とを以て兩翼とすることも、阿羅漢がもし仏の所説に随えば禪定と智慧が具備するから、自然にそれが般若と方便を具えたことになる。

尚、法華經は諸仏が涅槃に入らうとする最後の時に説かれる經であるから、般若經と法華經とは対象が違う。般若經では、低い機根の者には小乗で解脱を得させ、高い機根の者には直ちに仏道へ入らせようとして、小乗と大乘を區別した法を説かれた。その理由は低機根の者もそのように一度小乗の修行をしておけば後に大乘へ入る時容易だからである。それ故、法華經で阿羅漢作仏を聞いたとしても、その阿羅漢は前からの教を受けているため心が清淨になつており、もはや心に疑難する所がない。般若經で大小乗を差別したのは、菩薩をして阿羅漢道を畏れ敬遠させるために外ならなかつた。

羅什の答の評　慧遠は、前に羅什によつて法華の羅漢受記を法身の明証としてとりあげられたことに因んで、今それが般若や維摩の三乗差別と兩立せぬのを追及したのであつた。従つてそこには法身への関連が当初に伏在していたのであるけれども、慧遠の理論が法身よりも一乘三乗の矛盾追究に專注したため、今羅什においても、解答は専ら兩説の調和解決に全力が傾けられた。ここの羅什の見解はまことに徹底したもので、法華と般若との二經の間に説時の前後を導入して、般若經には大小二種の機類を誘引する意図があつたとしているのは、法華經方便品や化城喻品等

における小機誘引と維摩・般若經等における大機への警告との両意を巧みに融合したもののといふべく、その見識は全く慧遠等の想像を絶した所であつたようである。それが羅什の門下に継承せられて僧叡や慧觀に見る如き教判の原始形態となつて發展したのであるが、これについては前に論述したことがあるから、今は多く触れぬ。

塚本博士頌壽記念仏敎史学論集に所収の拙稿「教相判釈の原始形態」を参照されたい。

唯だここでは法身の問題から派生しながら、再び法身の理論には還らず、それだけで重大な課題となつた所に注意すべき意味があつた。慧義法師が廬山に慧遠を訪ねた時恰かも法華を講じていたのに値い、慧義が問難しようとしたけれども敢て發言することができなかつたということが高僧伝の慧遠伝に見えている。故に慧遠も法華經に關心を持たなかつたのではないが、元來道安以來の伝統で般若經中心の學問であつた。それ故一般に慧遠としては自發的に法華經に關説すること少なかつたのである。然るに今羅什から法身に因んでそれへの注意を喚起せられた。羅什を限界として中国仏敎學が般若經中心から法華經中心へ移るのを考える時、今の問答も一つの標幟にはなるかと思う。

第十、四神足の修行によつて住壽が可能であるといふのは不可解である。(大義章第十八章)

慧遠の問 四神足の修行によつて住壽一劫も可能であるとか、又仏弟子須菩提が世尊に対して住壽恒沙劫を請うたとかいうようなことが經に説かれている。實際にそのようなことがあるか。若しありとすれば、法身で住壽するのか變化身で住壽するのか。

法身ならば既に無限法だから住壽などする必要はない筈である、變化身ならば長壽にせよ短壽にせよ時に随つて応

現されるのだから、住寿などが必要になるとは思われぬ。

その上寿命は自然に定まつた限界があつて、時と共に変化し住めることなど出来るとは考えられない。事実原典中に住寿が云われているのか、それとも翻訳の際に中国で云う益算に当るものを住寿と訳したのか。

減尽三昧を得ると水火にも害を受けぬということだから、寿の住まることも三昧力によるというのであろうか。

命根の所託を考えて、それが心に寄託しているとすれば心には相がないから寄託できると思われぬし、体に寄託するとすれば体は変化し仏の十力を以てしても無常を左右することはできぬと云われるくらいだから、四神足で以て体に寄託する寿命を止められぬのは当然ではないか。

慧遠の問の評　ここでは住寿が中心でその可能が疑問になつているのであり、法身は閑説されているに止まる。

法身が主題ならば前に法身を論じた所で一括して論議さるべきであつた。それがここに一つだけ最後におかれているということをも以てみて、法身から住寿を論じたのでなく、住寿について法身に触れたのだということがわかる。では何故に住寿がとりあげられたか。それは、この大乗大義章の中でこれまでとりあげられてきた諸問題とは違つて、法身とか如・法性・實際とか徧学とかいうような般若経の中で重要な地位を占める議題ではない。又大種造色や生住異滅以下の法相学的な基本理論に関わるものでもない。念仏三昧の如き信仰につながる課題でなく、羅漢受決の如き經典相互間の矛盾から起つたものでもない。思うにそれは、質問の中にも少しく触れられているように、中国の神仙思想では益算延寿を云うそのことが仏教徒ではあるが慧遠の頭の中に暗々裡にひらめいて、発想としては住寿と益算との根本的相違を明かにしたいと思つたからではなからうか。もとより慧遠としては益算延寿などを信じ、仏教をその方向にひき入れようとしたのではない。仏教はどこまでも諸行無常の根本原則に立つことを承知している。そのた

め同じ仏教の中の説でありながら、諸行無常に反するような説が有為法たる寿命についてなされているということが不可解に堪えなかつたのである。

慧遠は終始仏教学上の問題を仏教内の理論に沿つて考察し検討してきた。今も又その例から外れるのではなく、又彼自身の仏教信仰に動搖を来した現れなどというのでは更々ないが、否むしろそれ故にこそ、仏教の根本原則から逸脱するかの觀を呈するこの住寿の問題を、羅什によつてはつきりしておきたかつたのに相違ない。慧遠としては益算の信仰について、然るべき批判を持つていたであらう。然もそれをここに持ち出さないのは、羅什に向つて今それを行う必要がなかつたからである。ここではあくまでも羅什から純粹に仏教学的立場に立つての理論的解明を受けるのが本心であり、自己の信念を吐露したり固有の思想を批判したりして一般世人に訴えようとするのがここでの目的ではなかつたのである。

羅 什 の 答 一劫以上も住寿するなどということは誤伝である。長阿含の大泥洹經には「若しは寿一劫若しは減一劫ならんと欲せば」とあるし、摩訶衍經にも「寿恒沙劫ならんと欲せば」とあつて、ともに仮定の言である。實際に神足の力を以て寿命を住めた者としては寶頭盧を聞いたことがあるのみで他には例を聞かぬ。

且つ阿羅漢は身を病や賊の如しと觀するから、中には退法阿羅漢の如く自害する者はあつても、久住をねがうなどということがある筈はない。

法身と變化身との異相については、既述の通り經の中ではつきりと區別してある所はない。

声聞人中では、變化身には心意識がなく性は無記で、眼に見ることができけれども、事情によつて現われその用がすめば滅すると云われている。かかる變化身は根本がないので、久寿ということもあり得ない。又声聞の人たちは、

三十七品等の賢聖法と及び三藏經等を以て法身とするが、これらは身命の何れでもなく従つて久寿などということはありません。

摩訶衍中の法身については前に詳細にその因縁を述べたが、今簡単に云うと菩薩の法身に二種ある。即ち十住菩薩の自在神力を法身という場合と、無生忍を得て以後の清浄な業行をなす身を法身という場合とである。

第一の場合には、十住の菩薩が首楞嚴三昧を得て菩薩の結使が微薄になつた時、その人の神力は仏の如くに自在である。それを名づけて法身という。その法身が十方に度人の身を現化したとき、それを名づけて変化身という。こういう人は神力無礙なるが故に四如意足などを修して住寿する必要はない。

第二の場合には、菩薩が無生忍を得て煩惱業の果たる肉身を捨てて菩薩としての清浄業行をする身を得る。その身を法身というのであり、此の身は自らの分限の範囲内では自在だけれども、自らの分限を越えた所では自在というわけにゆかない。そこで神通の力を成就しようと思つて如意を修するのであり、その如意を修習することによつて恒河沙劫の寿を得ることもできる。

但しその場合も、修如意章には、劫寿を欲すれば如意を得るとあつて住寿を得るとは云われていない。

阿毘曇には、阿羅漢が施の福德によつて転じて増寿を求めることもできるとある。先世に寿を求めたのではなくても、無漏法を得るから有漏の善根を修したその果報としての増寿を得られることになる。そのほか減尽三昧の力により増寿を得るということもある。

羅什の答の評　慧遠が住寿を事実問題としてその可能性を疑つたのに対し、羅什は住寿一劫とか恒沙劫ということとを全くの仮定の言であるとし、それを云うのは他に趣意があることをほのめかした。即ちそれは無生忍を得た菩薩

が菩薩行を修するための神通力を求めた時、それが無漏法の力により増寿の果報も期待し得るとしてそこに不思議な果報あるを示すのが元来の趣意であつたと云おうとしているようである。凡そ仏典の中には、功德の偉大さを示そうとして超自然的な事態を説くことが稀ではない。それはそれで十分意味のあることであるが、阿毘曇の学者はそれを事実視して理論的に説明しようとする。又中国の学者たちがそうした学風の影響を受けて、益々事実視しようとするから、不可解な破綻が往々にして生ずるのを免れない。慧遠にしてみれば、仏教は諸行無常を説き仏陀釈尊まで死を避けられなかつたのに、菩薩が住寿という如き奇蹟を行うとは何としても奇怪というの外なかつた。慧遠の質問は彼にのみ特有なものでなく、中国の仏教学徒がまじめに考えたならば一度は通過しなければならぬ課題であつた。それが偶々羅什というインド的教養を身につけた碩学により、洞徹した解明を得ることになつたのである。

我々は、ここに住寿について慧遠の無理からぬ疑問と羅什の興味ある解明を得たのであるが、然しその副産物として法身の問題が再びここで新しい説述を得ているのに注意を惹く。實に大乘大義章は、巻頭より巻末に至るまで法身の問題に終始したと云つてよい程のもので、羅什自身の解明も時に触れ問に應じて若干の不同はあつたが、この最後の一章で又これまでに見られなかつた趣意の論述がなされ、愈々その全貌を明かにしてきた観がある。

法身について、無生法忍を得た菩薩が得る最初の法身と、十住の菩薩が得る神力自在な法身との二種を分けること、これはこの章で初めて明かにされた所である。既に屢々述べた如く、真法身は唯だ十住菩薩の所見ということが、慧遠にとつて困惑の一つの核心となつていた。それは第一章の答の中で羅什によつて指摘された所であり、その答をうけた慧遠が第三章の問以後第七章まで毎章それに関係づけて問題を提起した所であつた。故に十住菩薩においての法身が菩薩修行の全階位中にあつて決定的意義を占めることを問者答者共に十分に承知していたこと疑ない。一方又、

法身が無生忍の菩薩によつて肉身を捨てた時に得られるものであるということも、これ又第二章の答で羅什により明かにされて以来、慧遠が第三章以後繰り返しその根拠を質問してきた所であつた。従つて法身が菩薩に於ては無生法忍を得た第八住以後菩薩行の主体となるものであり、第十住に至つてその法身が何等かの意味に於て決定的段階に入るということが、当初より相互の間に了解されていた筈である。然るに、それならばその第八住の法身と第十住の法身とは如何なる点に功德力用の差異があるのか。当然弁明を求めらるべきであるに拘らず、それが今まで問われぬままに過ぎてきた。そして慧遠から正しく出された問に由るのでなく、むしろ住寿という旁論を端緒として羅什の方からそれが持ち出され解釈された。羅什にとつては、住寿を如何に理解すべきか指示しておきたい意向があつたこと事実であるが、それにつけても質問内容からみてまだ法身がよくは判つていないらしいので、徹底的に余疑を残さぬようにしなければならぬと感じたのであろう。そうした配慮がこの章に於て、「摩訶衍中の法身の相は先に已に具さにその因縁を説けり、今は略して説かん」と云つて、ここに補説する結果となつたのである。

四、慧遠に於ける法身の疑義

大乘大義章に於て、慧遠は自己の領解を述べてその批判を乞うてゐるのではない。自己の修学知識を綜合して考察すると、思索すれば思索するほどどうにも説明のつかぬ事項ばかりであつた。彼は大乘經典に対しても、阿毘曇に対しても敬虔な尊信の念をいだいてゐた。その何れを取り何れを捨てるといふような念は毛頭なく、又兩者の間に特別な親近感とか違和感といふようなものも持つてゐなかつたようである。そのために、般若經並びに智度論を中心とする大乘經論と阿毘曇八犍度論や阿毘曇心論等の小乘論部との考方の基本的差異が、中国に来て慧遠の疑問という形

になつて現われたものと考えられる。

以上のような理由によつて、この大乘大義章の中から慧遠の見た法身説を推定しようというのは不可能である。そのような決定説を最初から持つていなかっただけでなく、大乘大義章の末尾に至つても、果してどの程度に羅什の解答が理解されたか疑問という外ないのであつて、最後の一章で諸仏菩薩に住寿するものあればそれは法身であるか變化身であるかと問うている所から推して、最後まで羅什の云う法身が完全には理解されなかつたのではなからうかと想像される。

然し次のことだけは云えるであらう。慧遠が仏教学上一番大きな問題として心を寄せていたのは般若經における法身の思想であり、それが色身との間に明確な差異を認め難いために、凡そ法身に関係ありと考えられる事項は逐一とりあげて、それに関する限り徹底的究明を求めねば止まなかつたということである。

然もこの慧遠の質疑と羅什の解答とがどれだけ後の人々の間に読まれたか不明で、廬山に於ても長安に於てもはたまた建康に於ても、長くそれが研究されたという確かな証拠を見出せない。廬山に在つては、師慧遠の名誉を傷つけるという危懼から門弟が此の公開を憚かつたのであらうか。伝わるとすれば長安や建康よりも最も可能性の多いのは廬山であるが、強いて以上の如く邪推しないまでも、私信の故を以て、又は教義の綱要書でなくて随問随答の覚書様のものたるの故を以て、慧遠の死後広く流布するのを差し控えられたのではないかと思う。それを遺憾なことであつたと思うと共に、反面又辛うじて今日まで保存されてきたことに限りない喜びを覚えるのである。

五、鳩摩羅什の法身説要約

いくたびも往復せられた文書の集積であるこの大乘大義章の中には、重複もあれば補説もあり、旁論もあれば是正もある。故に實際は羅什としても、幾度も随問随答を繰り返している間に、彼自身自然に法身觀が明確化を余儀なくされてゆくという事情があつたのではなからうかとも想像される。そうだとすれば、羅什の法身説として初からまともつたものがあつたとして叙述するよりは、却つて順序を追うて考察する方が實際に即しているということにならう。本論文が章を逐つて解説し私見を述べてきたのもその故である。然しやはり最後に全体を通觀して、法身説の烏瞰をしておくことも必要と考える。故に些か冗慢に流れる懼はあるが、ここに要約を記して本論文の結末としたい。

一、大乘と小乗

仏滅後五百歲にして諸論師の間に見解の不同を生じ、それが遂に大乘部と小乗部という分派を見ることになった。法身ということは小乗でも大乘でも説く所であるが、大乘では、小乗と共通した意味の外に独自の意味を持つて云うことがある。先づ共通した意味を云えば、第一には賢聖によつて得られた無漏の功德を法身という。第二にはその無漏の功德の得られる道理を示した經典をも法身という。大乘に独自の意味の法身というのは、常住なる諸法の法性を指している場合である。

二、小乗の法身

小乗の法身は前述の如く、賢聖所徳の功德と及びその理を顯示した經法であるから、第一のものは三十七品及び仏の十力・四無所畏・十八不共法等であり、第二のものは経律論の三藏である。何故にそれらを身と称するか。身とは多くのものを一括した名である。即ち十力・四無所畏・十八不共法等はそれを和合して相離れない關係に一括して呼ばれる点で法身というのであり、三藏は法身を顯示するものである理由により亦た併せてこれをも法身といつたもの

に外ならない。

三、大乘の法身の一、法性

大乘独自の用法で法身という場合には、常住なる法性を指す。それは仏あるも仏なきも常住不壞にして無生無滅・無漏無為なるものである。実はこれがあるが故に、賢聖の得る諸の功德法が法身と云われ、又それを顯示する經が法身と云われるようになるのであり、此が法身の根本なのである。では何故にこれを身と称するかというに、この場合身とは、法の体相という意味である。この法性即ち諸法実相は、一切法に普遍してその体相となつていているものだからである。

四、大乘の法身の二、妙行法性生身

大乘でも小乗と同様に無漏の功德を法身というが、その実質内容は大に異る。菩薩が無生法忍を得た時、もはや三界の煩惱はなくなつて、肉身にとられるということとはなくなる。故にこれを肉身を捨てるといふ。然し三界に対する煩惱はなくなつても、まだ深甚の仏法に通過できぬ無明や、仏身や仏法に対する愛著や、凡夫とは異つた法を得てゐるという慢心などがあつて、それらは三界外の煩惱として残存する。故に無生法忍を得て以後、成仏に至るまでの菩薩は、肉身以外の何等かの身を以てそれら三界外の煩惱即ち菩薩に特有な結使煩惱を持ちつつ成仏に至るまで菩薩行を行ずると云わねばならぬ。その段階に於ける身を法身というのである。それは妙行により法性より生じたものであるから、妙行法性生身といい、或は清淨行身といい、或は法性生身ともいう。それは妙行より生じた無漏なる功德の身であるが、上述の如く細微なる菩薩としての結使あるが故に仏とは云えず、八九十地等の階位差別はその菩薩としての結使の厚薄によつて生ずるのである。この法身菩薩に特有なる結使は、人をして三界に繫属せしめる凡夫の結

使とは全く別種のものであるけれども、人はそのことをよく識らぬために凡夫の結使の残氣だと思つてゐる。然し実には残氣と称すべきものではない。

五、十住菩薩の法身

無生法忍を得た菩薩は煩惱業の果としての身即ち肉身を捨て、菩薩としての清淨なる業行をなす身即ち法身を得るが、その初は自己の分齊以上のはたきにはできぬ。そこで四如意足を修して次第に神通を成就してゆき、十住の位に入れば首楞嚴三昧を得て菩薩の結使を微薄ならしめることができる。そうなると仏に相似せる自在の神力を得ることができる。

六、法身と変化身

菩薩が無生法忍を得るといふのは、一切法は無生無滅にして言語の道を断じ諸の心行を滅したものと体得することであるから、その時三界の煩惱は断ぜられるのであるが、然し阿羅漢が無余涅槃に入つた時のように一切の活動を停止した空に沈潜するのではない。何となれば、無生法忍を得た菩薩が滅度せんと欲する時、十方の仏が現われて、まだ無量の仏身を見ずまだ無量の仏の功徳を得ぬうちに但だ一法門を得た位で満足するなかれ、当に本願を念じて衆生を憐愍すべしと告げられるが故に、菩薩はその教に従い、大悲を以て生死に入る。即ち法身を得た菩薩は涅槃に住せずして、種々に方便して衆生を度脱する。この場合衆生を度脱するために受ける身を変化身というのであり、法身は変化身の根本となるものである。法身と変化身とは別体のものでなく、根本の体とその力用とも見られるものであるから、両者を全く別個のものの如く考へてはならぬ。沉んや法身を形体あるものの如く思つて、法身が四大五根を以て説法するとか、法身が見られるとか、法身の生ずる国土があるとかいうように取相分別することは、法身に対す

る見方が根本的に誤まつていると云わねばならぬ。この意味で、法身は仮名を以て説くべしといい、或は、凡夫虚妄の所見に立脚して議論さるべきでなく唯だ信すべきものであるとも云われる。

七、真法身は十住の所見

無生忍を得て以後、菩薩は、上は諸仏に供養し下は衆生を度脱し、次第に修行を進めて十住の位に至る。その十住の位に達すれば、如来の真身を見ることができるので、十住の菩薩は仏の如しとさえ仏によつてその功德を歎ぜられる。文殊菩薩や弥勒菩薩等はその十住の菩薩である。然し十住の位が如何に力大なりと雖も仏に比すれば全く及ぶ所でないことは勿論である。故に十住の菩薩も仏を師とし、仏に諮問して教を受けることは言うまでもない。無生忍の菩薩乃至十住の菩薩が仏を師として教を受けると云つても、それは法身の仏から教を受けるのである。法身の仏には四大五根がないから、眼等の諸根を通して見仏聞法するのではないことは勿論であり、従つて同じ会座に列しておりながら、大菩薩は見仏聴法しているのに、他の者が全く預り知らぬという如き事態が起るのである。

八、法身菩薩の寿命

法身菩薩は、四大五根がないから身口意業もないが、変化身を以て衆生を度することはする。菩薩の中には、初発心の時には一切衆生を度脱しようとの願を立てるが、後に一仏で一切衆生を度することは不可能だと考えて度し得る衆生だけを度して入滅する者もある。然し一方では又いつまでも世間に住し広く衆生のために縁となり自分は成仏しないでおうという特別な願を立てる菩薩もある。前者の菩薩は功德が具足して一生補処となつた時、次の生には正覺を成じて仏とならざるを得ぬが、後者の菩薩は十住の菩薩である普賢・観音・文殊等の如くいつまで経つても本願を以て衆生を度し、自分では仏になろうとしない。

九、大乘の法身の三、經法

小乗の場合と同様に經法も亦た法身と名づけられる。諸法実相たる法性法身に基いて無漏の功德たる妙行法性生身の法身が得られ、その妙行法性生身である所の法身は經法の中に示されている。故に、經法に従つて修行し無漏功德法を得ることが終に諸法の実相たる法性を得ることになるのであるから、このような見地から經法も亦た法身と名づけられるのである。

十、法性・法身・变化身

法性を法身とし、無生法忍を得て以後成仏に至るまで菩薩行の主体となるものをも法身とし、その法身から变化して衆生に応現する姿をも時には法身と呼ばれた。この中で最初の法性法身がすべての基礎であることは云うまでもないが、第二の法身である妙行法性生身は仏道修行の基幹となるものであるから、修行階位論の發達と共に益々重視せられるに至つた。第三の变化身法身も第二の妙行法性生身と表裏一体たるもので、二者は体用の關係に在る。羅什は法報応三身の説を明白には述べていないが、そこに到着すべき方向は既に決定していたと云つて過言ではなからう。

以上推測も加え不明確な所に私見を以て判定を下した所も少くないが、羅什の法身説にほぼ鳥瞰をなし得たかと思ふ。識者の雅正を得て、仏教学の上に何程か寄与する所があつたならば幸である。

追記、筆者は前に「鳩摩羅什の法身説」と題する小論を昭和三十七年一月發行の「印度学仏教学研究」第十卷第一号に發表した。