

学位請求論文

僧肇における大乘菩薩の理解

— 『注維摩詰經』を中心として —

仏教学専攻

竹林

遊



## 凡例

一、本論文では次の通りの略号を用いる。

- ・大正／大正蔵：『大正新脩大蔵経』（大蔵出版）
- ・続蔵／続蔵経：『新纂大日本続蔵経』（国書刊行会）
- ・『印仏研』……『印度学仏教学研究』（日本印度学仏教学会）

一、本文、引用文、固有名詞の漢字は原則として常用漢字を用いる。

一、漢文文献は引用の際、適宜訓読し、仮名遣いは現代仮名遣いを用いる。

一、旧仮名遣いを用いる論文は引用する際、現代仮名遣いに改めて引用する。



# 目次

序論	1
一. はじめに	1
二. 僧肇の経歴と主著	1
二―一. 僧肇の経歴	1
二―二. 僧肇の著作	4
二―二―一. 『注維摩詰經』について	5
二―二―二. 『注維摩詰經序』について	11
二―二―三. 『肇論』について	13
三. 問題の所在	15
三―一. 論文の目的	15
三―二. 先行研究	16
三―三. 問題の所在	20
三―四. 論文の方向性と構成	20
序論 注	23
本論	27

第一章 『注維摩詰經』僧肇注における大乘菩薩理解	27
はじめに	27
第一節 僧肇の菩薩理解の基盤	28
第二節 『注維摩詰經』における「七住」の菩薩像	33
第一項 問疾品注における鳩摩羅什及び僧肇の菩薩解釈	34
第二項 六住以下の菩薩の課題	44
第三項 問疾品における用例のまとめ	47
第四項 『注維摩詰經』僧肇注における七住の菩薩	48
第五項 僧肇注における七住菩薩のまとめ	60
第三節 『注維摩詰經』における無生法忍の理解	61
第四節 七地と無生法忍の関係	67
第一項 『小品般若』無名の十地での無生法忍	67
第二項 『十住經』の無生法忍	70
第五節 特定の人物を法身大士とする意図	73
小結	75
第一章 注	77
第二章 僧肇の本迹説とその背景	86
はじめに	86
第一節 僧肇の本迹説	88

第一項	僧肇の本迹説の概要	88
第二項	「不思議之迹」が指す内容について	89
第二節	『莊子』における迹と所以迹	94
第一項	『莊子』について	94
第二項	『莊子』における迹と所以迹	95
第三節	郭象『莊子注』における迹と所以迹	99
第四節	僧肇の迹に対する理解	103
小結		105
第二章	注	107
第三章	僧肇における仏身観と『大智度論』の二身説	111
はじめに		111
第一節	『大智度論』の二身説	112
第一項	妙相を有する第一身	113
第二項	無相の第一身	118
第二節	『中論』（青目釈）における如来観	119
第三節	『維摩詰所説経』が説示する仏身	121
第一項	方便品―法身の因行	121
第二項	弟子品―法身の様相	122
第三項	見阿閼仏品―如来観	123

第四項	まとめ	124
第四節	『注維摩詰經』における僧肇の仏身理解	124
第一項	方便品注	125
第二項	弟子品注	127
第三項	見阿闍仏品注	130
小結		131
第三章	注	133
結論		137
参考文献		142
著作・論文		142
訳注・索引等		148



## 序論

### 一．はじめに

古代インドにおいて成立した仏教は、紀元頃に中国へと伝来した。伝来当初、中国人にとって仏教は異国の宗教に過ぎず、老莊思想を介してでしか理解されなかった。それが後に、仏陀の教えとして受容され、仏教典籍によって研究されるまでには、ある程度の時間を要したが、最終的には三論や天台、浄土教などの宗派を形成し、インドには見られない中国独自の展開を遂げた。このような展開に至る礎は、中国僧が仏典の解釈に努めた時期であろう。その中国における仏典研鑽の隆盛に関して、枢要となる人物の一人は鳩摩羅什である。中国仏教における鳩摩羅什の主たる功績は、既訳經典の重訳と、中觀（龍樹）系の論書を初めて訳し、中国の僧に紹介したことである。それに伴い、鳩摩羅什の門弟が中心となって仏典の研究が盛行し、数々の注釈書や序文が執筆され、中国人僧の仏教理解は一層と深化し多様性をもつこととなった。その鳩摩羅什に師事した僧の一人が僧肇である。本論文は、僧肇の仏教理解がいかなる観点によるものか、またどのような内容であるかを、『注維摩詰經』僧肇注によって検討する。

### 二．僧肇の経歴と主著

#### 二―一．僧肇の経歴

僧肇は五胡十六国時代の後秦（姚秦とも）の首都・長安において活動した僧である。僧肇の伝記は梁・慧皎『高僧伝』に記載されており、それによれば、僧肇は京兆（当時の長安周辺の地名）にある貧家に生まれ、書物の書写や修繕を行う仕事を経た後に出家した。出家後は大乘經典・三蔵に通曉し、長安中にその名を轟かせたとされる。さらに龜茲国出身の鳩摩羅什が姑臧にいることを知った僧肇は、姑臧まで行き、鳩摩羅什に師事した。また鳩摩羅什が長安に招聘された際には、僧肇も長安に戻り、鳩摩羅什の訳經の補佐をしつつ、いくつかの著作を発表したとされる。

『高僧伝』僧肇伝において重要であるのは、次の文である。

釈僧肇。京兆の人なり。家貧しく傭書を以て業と為す。遂に繕写に因り、乃ち歴く経史を觀じ備に墳籍を尽くす。玄微を愛好し、毎に莊老を以て心要と為す。嘗て老子（道）徳<sub>一</sub>章を讀みて、乃ち歎じて曰く、美なるは則ち美なり。然れども神（を栖<sub>二</sub>まわし）累を冥するの方を期せんに、猶お未だ善を尽さざるなり、と。後に旧維摩經を見て、歡喜して頂受し、披尋翫味して、乃ち言わく、始めて歸する所を知るなり、と。此に因りて出家す。  
（大正五〇、三六五頁a、傍線筆者）

傍線部分のとおり、僧肇は当初老莊思想に通じていたがそれに満足できず、旧訳『維摩經』<sub>3</sub>を讀み出家を決意したという。つまり、『維摩經』は、僧肇が老莊思想から仏教へ立場を転じた契機となる典籍である。『高僧伝』の伝記からは、僧肇が誰の元で、何歳の時に出家をしたのかについては知り得ないが、僧肇の思索に対して『維摩經』が与えた影響は大であったであろうという示唆は得られる。

次に僧肇の生卒年について触れておく。僧肇の生卒年については、現在次のような説がある。

【三八四—四一四年、三十一歳没説】

一つは『高僧伝』の記録によるものである。『高僧伝』では、僧肇の没年について、「晋の義熙十年、長安に卒す。春秋三十有一なり」（大正五〇、三六六a）とあり、僧肇は義熙十年（四一四年）、長安にて、年齢三十と一歳（三十一歳）で死去したとされる。『高僧伝』が伝える没年より算出すれば、僧肇の生年は三八四年ということになる。

【三七四—四一四年、四十一歳没説】

右の『高僧伝』の説に疑いをもったのは、塚本善隆氏である。塚本「一九五五」（一二〇—一二一頁）は、『高僧伝』の「冠年に在るに及びて、名は関輔に振るう」（大正五〇、三六五a）の記述に着目している。この記録は、僧肇が出家した後、その名は長安中に知れ渡ったという称讚を述べる箇所であるが、これは鳩摩羅什を

尋ねて姑臧に赴く以前のエピソードである。塚本氏は『高僧伝』の情報を基に生年を三八四年に設定したならば、冠年の二〇歳は四〇四年となり、既に鳩摩羅什が入関した（四〇一年）後となってしまい、矛盾が生じることを指摘した。さらに塚本氏は『高僧伝』の僧肇の没年齢は三十一ではなく四十一の誤写（本来「卅」であるものを「卅」とした）であろうとの説を提示している。

また鎌田「一九八三」（二三五一）は、右の二説をふまえ、仮定として次の説を提示している。

【三七八―四一四年、三十七歳没説】

鎌田「一九八三」は、『涅槃無名論』内「表上秦主姚興」の「什公の門下に在ること十有余載」（大正四五、一五七a）の記述に注目した見解である。この文は、僧肇自身が「鳩摩羅什の門下に十年あまりの間いた」ことを述べるものであるが、この「十有余載」について吉蔵は「十二年」としている。鎌田「一九八三」の説は、この吉蔵の出した「十二年」という数字と、鳩摩羅什の没年を軸にして論じられた説である。鳩摩羅什の没年が四〇九年の場合、その十二年を遡ると、鳩摩羅什に師事し始めた年は三九八年となる。そうすると、最低でも僧肇はこの一年前（三九七年）には冠年になっていると考えられ、そこから二〇年を遡って生年は三七八年となる。没年が四一四年であることは確かであるので、没した年齢は三十七歳になる。加えて『高僧伝』の没年齢は「七」を「十一」と誤記し、「三七」が「三十一」となったのであると推定している。以上が鎌田「一九八三」の説である。この説を承け、奥野「一九八五」は次の二点を指摘している。①吉蔵が解釈した「十二年」という数字をそのまま僧肇の生卒年に適用することは問題がある。②『肇論』にはかつて異本が存在しており、その異本では「十有二年」であったと予想できる引用の仕方を吉蔵が行っている。奥野「一九八五」は、異本の『肇論』が確認できない以上、鎌田説は支持できず塚本説を支持するが、僧肇の生没年について現存の資料では確定することは難しい、という見解を述べている。

僧肇の生卒年に関してはこのように諸説あるが、現段階で断定できることは、四一四年に夭折したということしか言えないのが現状である。

## 二二二 僧肇の著作

現在において僧肇の著作と言われるものについては、塚本「一九五五」（一四六一―一四九頁）や鎌田「一九八三」（二九二頁）で整理されている。これらによれば、僧肇の作とされる文献は以下のものがある。

- ① 長阿含経序（大正一／大正五五収録）
- ② 百論序（大正三〇／大正五五収録）
- ③ 注維摩詰経序／維摩詰経序（大正三八／大正五五収録）
- ④ 注維摩詰経（大正三八収録）
- ⑤ 宝蔵論（大正四五収録）
- ⑥ 肇論（大正四五収録）
- ⑦ 鳩摩羅什法師誄（大正五二収録）
- ⑧ 金剛経注（統蔵二四収録）
- ⑨ 梵網経序（大正二四収録）
- ⑩ 丈六即真論（散佚）

①は四一三年に仏陀耶舎・竺仏念が共訳した『長阿含経』の経序であり、②は四〇四年に訳了した提婆作・鳩摩羅什訳『百論』に対する序文である。

『注維摩』とその序文については後に別して述べるので、ここでは極めて略説するにとどめておく。③は僧肇が単独で執筆した『維摩経<sup>7</sup>』の注釈書（単注本）の自序である。④『注維摩』は、編集者が僧肇に帰せられているが、現在では僧肇が『注維摩』を編纂したとはみられていない。ここで言うのは『注維摩』の中の僧肇注（僧肇単注本<sup>8</sup>）のことであり、僧肇の主著の一である。

⑤は現在の学説では僧肇作ではないとされている<sup>9</sup>。その理由は諸説ある<sup>10</sup>が、中でも鎌田「一九六五」（三八四―三五頁）は『宝蔵論』中に、唐・実叉難陀訳の『入楞伽経』の引用があることを指摘している。この指摘は、『宝蔵論』が僧肇作ではないことを証する決定的なものとなった。

⑥は僧肇の代表作であるが、『肇論』として編纂されたのは後人の手によるものであると、一般的に理解されている。これについても詳しくは後に述べる。

⑦は師である鳩摩羅什が死去した際に執筆した誄で、唐・道宣『広弘明集』卷二三<sup>11</sup>に収録されているが、僧肇の著作として認められていない傾向にある。

⑧は鳩摩羅什訳『金剛般若経』（大正八収録）の注釈書である。これもまた、僧肇の作であることが疑われている<sup>12</sup>。⑨梵網経序も同じく僧肇の作とは認められていない。

⑩丈六即真論はすでに散佚しているが、『出三蔵記集』内の陸澄『法論目録』「第四帙法身集」にその名が連ねられている（大正五五、八三c）。

以上をまとめると、現時点において現存しており、なおかつ僧肇の真撰と認められている文献は、維摩経单注本（『注維摩』に所収）、『肇論』、序文三本となる。この中で、僧肇の主著とされる『注維摩』と『肇論』の成立や構造について、それに言及する先行研究を交えて紹介する。

## 二―二―一 『注維摩詰経』について

### (1) 成立

『注維摩詰経』十卷（大正三八収録、以下『注維摩』）は鳩摩羅什訳の『維摩詰所説経』（大正一四収録、以下『維摩経』）に対する注釈書である。『注維摩』は、現存する『維摩経』の注釈書の中で最も古いものであり、現行の『注維摩』の撰者は僧肇となっている。しかし『注維摩』という典籍名が認められるのは、相当後代の目録以降であることから、『注維摩』の編纂者は僧肇であるという説は現在疑われており、真の編纂者は不明のままである。

現行の『注維摩』が成立するまでの詳細は、木村「一九九五」（七一頁）が最も詳しい。これに従って概要を述べれば次のようになる。まず、鳩摩羅什が弘始八年（四〇六年）に『維摩経』を訳出する。その後、鳩摩羅

什とその門下らが、各自単独で『維摩經』の注釈書を著す。それらの単注本の内、鳩摩羅什・僧肇・竺道生のものを後世の誰かが合したことにより、『注維摩』が成立したとされる。

ここで、各単注本を合し、一本の『注維摩』が成立した、その事情をめぐる木村以前の研究を紹介しておく。

現在の大正蔵所収の『注維摩』（大正蔵原本、寛永十八年刊本、宗敎大学蔵）は十巻から成るが、大正蔵甲対校本（平安時代写本・多武峰談山神社蔵）は八巻から成る。このことについて、白田「一九七七b」は、大正蔵甲対校本に『注維摩』編纂の原初形態が残っているとの見解を提示しており<sup>13</sup>、現在の大正蔵原本はその原初形態の『注維摩』に、更に改編が加えられたものと見ている。また花塚「一九八二」は、白田と同じく、甲本（八巻本）は原本（十巻本）より古い形であり、甲本に増広あるいは削減などの改編を加えたものが原本であるとの見解を提示している。その上で花塚「一九八二」は、古形『注維摩』の編纂者について考察しており、その結論は、梁の武帝であるという見解を提示している<sup>14</sup>。

以上のように、大正蔵甲対校本が大正蔵原本より古く、『注維摩』の原初形態に近いとする説に異論を唱えたのは、木村「一九九五」である。木村「一九九五」（九七―九九頁）はまず、甲本（八巻）が古形であるという説の一論拠となっている『涅槃經』の引用の有無について、僧肇が曇無讖訳の『涅槃經』を見ることは不可能であり、また唐・道液の『浄名經集解関中疏』の該当箇所にも『涅槃經』の引用がないこと、現在の『注維摩』にある『涅槃經』の引用は、後の学者のメモが誤入し伝持されたに過ぎないことを述べ、『涅槃經』引用の有無のみでは新古を問うことはできないとしている。また木村「一九九五」（九九―一〇三頁）では、甲本（八巻）を書写作成する際に参照した底本自体が、八巻ではなく元は十巻であった可能性を指摘している。甲本は仏道品と入不二法門品を欠いているが、それは甲本から散逸したのではなく、書写の際参照した底本において該当の品が欠けており、甲本はそれを書写し、巻数を八巻に調整したものであると論じている。

また木村「一九九五」（七一頁―八七頁）では、その編纂時期について、『注維摩』が目録に名を現し始めるのは一一世紀後半であるが<sup>15</sup>、実際に編纂されたのはそれより前の時代であり、少なくとも六世紀末頃であるとの見解を示している<sup>16</sup>。

(2) 構成

大正蔵収録の『注維摩』は次のような構成である。

卷一	序、仏国品
卷二	方便品、弟子品前半（〜摩訶迦葉まで）
卷三	弟子品後半
卷四	菩薩品
卷五	文殊師利問疾品
卷六	不思議品、觀衆生品
卷七	仏道品
卷八	入不二法門品、香積仏品
卷九	菩薩行品、見阿闍仏品
卷十	法供養品、囑累品

『注維摩』は、まず分節した經典の文を挙げ、それに沿って什・肇・生の注釈文を並べて載せる、いわゆる「会本」の型式を採っている。ただし、必ずしも分節した經文の全てに什肇生の三家の注があるわけではない。また囑累品の末尾の經文節（大正三八、四一九b-c）に代表されるように、誰の注釈も付かない場合がある。各品における經典の分節、及び鳩摩羅什・僧肇・竺道生の注釈の数を計数するという作業は、すでに橋本「一九六六」（一一四頁）や木村「一九九五」（八八―八九頁）で為されており、表にまとめられている。今改めて筆者が計数した累計を参考までに示せば次頁の【表1】のようになった。

【表一】

	(經文分節)	鳩摩羅什	僧肇	竺道生	道融	品計
經題釈	3	2	3	2	0	7
仏國品	238	115	173	24	0	312
方便品	106	43	89	1	0	133
弟子品	254	92	187	138	0	417
菩薩品	176	71	130	74	0	275
問疾品	179	73	119	101	1	294
不思議品	27	9	20	4	0	33
觀衆生品	141	49	109	70	0	228
仏道品	109	65	64	48	0	177
入不二法門品	62	30	32	9	0	71
香積仏品	51	25	39	6	0	70
菩薩行品	132	58	104	26	0	188
見阿闍梨品	81	7	65	51	0	123
法供養品	81	32	52	52	0	136
囑累品	21	11	14	0	0	25
計	1,661	682	1,200	606	1	2,489

※「品計」の数には、(經文分節)の数は含まない。

右の表のように、統計の上では先学の指摘の通り、僧肇は全品にほぼ満遍なく注しており、竺道生の注は品毎によって粗密が激しいという結果になった。僧肇の注は全体の注数の半数を占めており、残りの半数を鳩摩羅什と竺道生の注でほぼ等分する形になっている。厳密に言えば、什注の方が生注よりやや多い。また、全体の經文



の分節からすれば、肇注はその約七割に、什注は約四割に、生注は約三割六分に注を付していることになる。

鳩摩羅什の注には「蓋所大衆。什曰。梵本云。衆不能蓋。…」（大正三八、三二九c）のように、『維摩經』  
經文の一部について、「梵本云：」と、梵語原典の文面を漢語で紹介している場合がある。

三家の注釈の並びには一定の法則性があり、原則的には經文の後、鳩摩羅什・僧肇・竺道生の順で並ぶ。鳩摩羅什の注釈が無い場合は、經文の後に僧肇・竺道生という順になる。この法則には例外がある。それは、

① 道融の注釈がある箇所

② 「別本」を引いている箇所

以上の二点である。①道融の注釈がある場合は、鳩摩羅什の注釈が無く、道融の注釈が最初に配置され、その後僧肇、竺道生の注と続く。②「別本」（別本については後述する）を引用している場合は、羅什の注釈が最後に配置されている。このように『注維摩』における注釈文の配列には、一定の法則性と例外とが存在している。

(3) 『注維摩詰經』の研究

【訳注など】

『注維摩』の国訳は、『国訳一切經』にも『国訳大藏經』にも収録されていなかったが、二〇〇〇年に大正大学総合佛敎研究所叢書の第五巻として、『対訳注維摩詰經』が出版された（大正大〔二〇〇〇〕）。大正大〔二〇〇〇〕は、『注維摩』の解題と訳注を行っている。その他、フランス語訳『注維摩』も存在する（Carre [二〇〇四]、筆者未読）。

【主要研究】

『注維摩』のまとまった研究は非常に少ない。これに該当する研究は、橋本〔一九七九〕、木村〔一九九五〕である。どちらも『注維摩』の構造・成立に関して言及している。橋本〔一九七九〕は、特に問疾品の道生注に注目している点に特色がある。木村〔一九九五〕は『注維摩』における様々な問題、特に構造・成立に関する問

題を扱っており、その見解は『注維摩』を研究する者にとっては非常に益するところが多い。それに加え、木村「一九九五」の特色は、注釈に表れる什肇生それぞれの思想の特徴を概観しているところにある。

#### 【「別本」をめぐる研究】

『注維摩』を概観すると、注釈部分において「別本云、…。」とのように、「別本」なる書が引用されている箇所が散見される。木村「一九八五」（二三頁）によれば、『注維摩』において「別本云」は二十七箇所にみられるという。

現代の研究において、この「別本」をめぐる研究がなされた中心的年代は、一九六〇年代から一九八〇年代である。該当する研究は、橋本「一九六六」・「一九七三（一九七九）」、三桐「一九七〇」、丘山「一九七七」、木村「一九八五」である。

『注維摩』の「別本」をめぐる研究では、二つの論点がある。その一つは「別本曰」がある位置について、もう一方は「別本」の実体についてである。現在の学界では、どちらの論点も木村「一九八五」の見解に帰結している。

#### 「別本云」の位置について

「別本云」が誰の注釈に帰せられるかについての問題である。木村「一九八五」以前は、「別本云」は肇注の後にあるとみる学説があった。木村「一九八五」（二三頁）では、『注維摩』における別本の引用パターンを整理し、実際には「別本云」が肇注の後にある例は全体の半数（十五回）にとどまっていること、「別本云」は必ず仕注の前にあることを指摘している。したがって、「別本云」は鳩摩羅什の注釈に位置づけられることが判明している。

#### 「別本」の実体について

木村「一九八五」以前までの、別本の実体についての諸見解は、木村「一九八五」（二四頁、及び三三頁の注<sup>(34)</sup>（<sup>(35)</sup>（<sup>(36)</sup>参照）において次の三説に要約されている。

① サンスクリット原典とする説<sup>18</sup>

② 散佚した鳩摩羅什撰『維摩經疏』とする説<sup>19</sup>

③ 鳩摩羅什以前の漢訳『維摩經』を指すとする説<sup>20</sup>

以上の見解があることをふまえ、木村氏は①③の説とは異なる、次の④の見解を提示した。

④ 『維摩詰所説經』とは別の、鳩摩羅什が別時に訳した『維摩經』（『毘摩羅詰提經』）とする説

木村氏の研究の主眼は、元は鳩摩羅什の『維摩經』訳出の実態解明についてであった<sup>21</sup>。つまり、木村氏は鳩摩羅什の『維摩經』の翻訳が一度ではなかったことを論証する過程において、『注維摩』の別本が草稿版『維摩經』であることを論証しているのである。木村氏は鳩摩羅什の翻訳傾向と翻訳手順をふまえ、支謙訳と別本と新訳（『維摩詰所説經』）を比較することで、

（イ）新訳に比べて別本の方が支謙訳の影響が顕著である。

（ロ）支謙訳の影響が残る別本から、改訳したと思われる点が見られる。

（ハ）『大智度論』・『大品般若』の訳出で新しく採用した訳語が、別本でも採用されており、支謙訳の語を使用していない。

（ニ）支謙訳・別本・新訳の各訳語について、什注内で会通を図っている箇所がある。

以上の四点を明らかにし、④の見解の根拠としている。先にも述べたように、現在では、『注維摩』における「別本云」は什注に帰属し、「別本」とは鳩摩羅什が別時に訳した草稿版『維摩經』であり、それが諸典籍に散見される『毘摩羅詰提經』であるとの説が定説とみられている。

## 二二二 『注維摩詰經序』について

### 【序文の題に関して】

『注維摩』の巻頭には僧肇作の序文が掲載されている。この序文は、収録典籍や目録を通じて、題が統一されていないという問題を抱えている。木村「一九九五」（一三二—一三四頁）では現段階で確認できる僧肇作の

『維摩經』関係の序文の題について次のような指摘をしている。

僧肇作の序文の題目に関しては、現在次の四つが確認できる。

- ① 『注維摩詰經卷一并序』（大正藏底本・乙本（Ⅱ江戸時代刊本）、大正三八、三二七a）
- ② 『維摩詰經序』（『出三藏記集』序卷八、大正五五、五八a）
- ③ 『維摩詰經注序』（『出三藏記集』卷一二内の陸澄『法論目錄』、大正五五、八三b）
- ④ 序文無し（大正藏甲本（Ⅱ平安時代）、大正三八、三二七a 脚注3）

①と②は題が異なるが、内容は漢字の違いが数カ所あるものの、ほぼ同じである。③は目録の記載であるので内容は確認できない。④は大正藏の甲対校本（平安時代写、大和多武峯談山神社藏本、題名『維摩經集解』）の場合である。大正藏の脚注3に「甲本此の序文を欠く」とあるように、甲本には序文が存在していない。

このように木村氏は、僧肇作の序文が収録または記録される典籍によって、その題が異なることを指摘している。この事態が何を意味するのかについて、木村氏は、①であれば『注維摩』の序文となり、②であれば『維摩詰所説經』の經序となり、さらに③であれば僧肇の『維摩經』単注本の自序となり、結局何に対する序文であるのか不明確であるという問題を提起した。この問題に関しては、序文の内容から推測するしかないのであるが、木村氏は内容的に見れば③の僧肇単注本の自序であろうとの見解を示している。木村氏の見解に全く異論はないが、本論文でこの序文を扱う場合は、主に①をテキストとして用いるため、『注維摩序』と表記することとする。

#### 【訳注など】

『注維摩序』と同内容である『維摩詰經序』が『出三藏記集』に収録されていたためか、僧肇の序文は『注維摩』本文より早くから国訳されてきた。その嚆矢は『国訳一切經 和漢撰述部・史伝部一』（林屋友次郎訳、二六―二二七頁、一九三七年、大東出版社）である。橋本「一九七九」（六三頁―六五頁）には和訳があるが、内容についての言及は見られない。先の序文の題に関する指摘をした木村「一九九五」（一三二頁―一四二頁）は、さらにこの序文に「本・迹」の語が用いられていることを見出し、『注維摩序』の思想的重要性をも指摘している。中嶋編「一九九七」（一三六頁―一四一頁）は『出三藏記集』序卷（卷六―卷十一）の序文百十篇全てにわたる訳注研究である。最後に大正大「二〇〇〇」（訓読：一―三頁、注釈：七一五―七二二頁）は『注維

摩』の訓注研究であり、序文にも訓注を施している。『注維摩序』に関しては、以上の研究がある。この中で重要であるのは、『注維摩序』の訓読文のみならず、序文の題や、内容の重要性を指摘した木村「一九九五」であろう。

## 二―二―三 『肇論』について

### (1) 構成と成立

『肇論』一卷(大正四五収録)は、ひと言で言えば僧肇の論文集である。僧肇は比較的短い論文をいくつか著している。そのうち四篇の論と、廬山の劉遺民との往復書簡を収録したものが、現在の『肇論』である。次のような構成になっている。

- ① 宗本義
- ② 物不遷論
- ③ 不真空論
- ④ 般若無知論
  - (a) 劉遺民書問附
  - (b) 答劉遺民書
- ⑤ 涅槃無名論

『般若無知論』や『不真空論』などが、もとはそれぞれ単独の論文であったことは、『出三藏記集』内、陸澄『法論目錄』によって確認できる。<sup>22</sup> 要するに僧肇は自身によって『肇論』を編集してはいないのである。現行の『肇論』は、もとは独立して存在していた②③⑤の論文を一卷に合し、『宗本義』を付け加えて編纂されて成立したのである。ただし④『般若無知論』は、陸澄『法論目錄』には「般若無名論(釈僧肇劉遺民難肇答)(大

正五五、八三a、へゝは割注」と記録されているように、劉宋の時にはすでに、劉遺民との書簡往復が合されていたようである。塚本「一九五五」（一五八頁）では、『肇論』が現行のように編纂された時期について、時代は梁末から陳の間、場所は南朝ではないかと推測している。

このように後世に編纂され出来上がった現行の『肇論』であるが、その中の各論の掲載順序は、各論の成立順序と関連性はない。個々の論の成立は、塚本「一九五五」（一五〇―一五四頁）によって次のように推測されている。

『般若無知論』四〇五年前後

「劉遺民書問」四〇八年（劉遺民によって執筆・送付）

「答劉遺民書」四〇九年（僧肇執筆の後、維摩經の自注とともに送付）

『物不遷論』・『不真空論』四〇九―四一三年の間

『涅槃無名論』四一二―四一三年頃

『肇論』の中には、最も早い著作が『般若無知論』、最も遅い著作が『涅槃無名論』となる。

さて、①『宗本義』と⑤『涅槃無名論』には真偽問題がある。近年の研究者は、①『宗本義』に関して僧肇の真撰であることを疑っている。⑤『涅槃無名論』については、日本の学者はほぼ僧肇の真撰であることを支持し、中国の学者は偽撰を支持し、また折衷案を取る学者も存在する、という傾向にある（伊藤「一九八二」二〇六―二〇七頁）。

## (2) 『肇論』の研究

### 【訳注など】

『肇論』の国訳は、『国訳一切経 諸宗部一』に収録されている。一九五五年に出版された塚本善隆編『肇論研究』には、現代語訳と注が収録されている。その後中央公論社の大乗仏典シリーズから、現代語訳が発表された（平井「一九九〇」）。また最近では古賀英彦が新たに訳注を発表している（古賀「二〇〇六」）、「二〇一

一」の計七本の論文)。日本語訳以外では、Robinsonによる部分的(『般若無知論』『不真空論』『物不遷論』)英訳(Robinson「一九六七」(一二四頁～))と、Liebenthalによる英訳(Liebenthal「一九六八」(四三頁～))が存在する。

#### 【主要研究】

『肇論』に関するまとまった研究としては、先の訳注研究にも挙げた塚本編『肇論研究』(一九五五年)が挙げられる程度である。『肇論研究』には訳注と共に七篇の研究論文が収録されている。注目すべき研究に関しては、次の僧肇に関する先行研究において述べる。

### 三. 問題の所在

#### 三―一. 論文の目的

僧肇は、はじめ特に玄学(老莊易)に通じていたが、その後旧訳の『維摩経』を見て出家したという経歴をもつ。その僧肇の著書では、例えば仏や菩薩について、老莊の究竟者を指す「聖人・至人」という語で呼ぶ場合があるなどと、玄学の用語が非常に多く見られる傾向にある。これは言い換えれば、僧肇の著作における一つの特徴でもあると言え、後に述べる僧肇の研究分野において中国思想との比較研究が隆盛している一つの理由でもある。しかしながら、この僧肇の著作に通ずる特徴は、同時に僧肇の思想内容に関して、一つの問題を提起する。それは、僧肇がどのような見地であって、またどのような意図をもって、このような手法を取ったのか、という問題である。というのは、仏教の概念や語句を理解する際に、老莊などの中国思想を介して理解・解釈する風潮が中国では存在した<sup>23</sup>。この解釈法(あるいは翻訳方法)は「格義」と呼ばれる。しかし僧肇の活躍より以前において、釈道安はこのような手法によって仏典を解釈することを止揚している。僧肇と釈道安は面識が無いと考えられるが、釈道安が提唱した仏典は仏典によって正確に理解せねばならない、という意識は道安没後の長安の仏教界において少なからずあったと思われる。そうでなければ、鳩摩羅什が長安に入関した際、国師の礼をもって迎えられ、また中国の学僧も挙って鳩摩羅什の訳場に参集しなかったはずである。また僧肇は鳩摩羅什の門弟

であっただけではなく、まだ姑臧に逗留していた鳩摩羅什の元に赴き、師事を請いに行っている。それにも関わらず、僧肇が頻繁に中国思想の術語を使用するのは、一体どのような意図があつたことなのであろうか。これについては、まず僧肇の仏教經典の理解を明確にすることが必要であると考えられる。以上のような関心に基づき、本論文は、とくに僧肇がどのような見地から仏教を解釈しようとしたか、そしてそれはどのような内容であるかを、『注維摩』僧肇注によって検討することを目的とする。

### 三―二、先行研究

僧肇に関するこれまでの研究は様々な角度から研究されている。中でも『般若無知論』や『不真空論』における空・般若の解釈について述べる研究や、僧肇における仏教思想の理解と玄学との関係を考察する研究は、多岐にわたる僧肇研究の中でも最も為されてきた課題である。

僧肇に関する研究論文は非常に多い一方、まとまった研究書はごくわずかであるのは事実である。日本国内におけるまとまった研究と言えば、塚本編『肇論研究』（一九五五年）が挙げられる。『肇論研究』は出版から六十年以上経つ今日もなお、参考にされている。研究内容としては、『肇論』の研究という性格が強く、収録される七本の研究論文も『肇論』を中心として議論されている。しかしながら、僧肇の生年に新たな見解を提示し、さらに僧肇の諸著作の執筆年代を検討した塚本「一九五五」、『莊子注』を著した郭象との思想的共通点を明確にした福永「一九五五」、従来真偽を問われていた「涅槃無名論」が僧肇の真作であることを論証した横超「一九五五」は、僧肇の研究史上重要である。

以上の『肇論研究』の他、僧肇の思想に言及する論文を研究の観点ごとにまとめると以下のような分類が可能である。

#### ①中国思想（特に老莊思想）の視点からの研究

これに分類される研究は、僧肇の思想と中国思想とを比較し、その共通点あるいは相異点を指摘している。中



国思想といっても、実際の所はほとんどの研究が『莊子』を注した西晋の郭象との思想比較である。したがって僧肇と郭象との思想の共通点と相異点はある程度明らかになっている。僧肇と郭象の共通点とは、究竟者を物体（対象物）として捉えてはおらず、用（はたらき）そのものとして観る点である。一方で物（人間・衆生・事物）の理解は、両者で相異なる点である。具体的には、郭象は自得安分・自然なる存在として捉え、僧肇は縁起的存在として捉える、というように両者は異なる見解を持っていることが判明している。つまり、僧肇と郭象で異なるのは、事物の道理の見解についてである。一般的にはその道理を体得した者が究竟者と言われるのであるが、僧肇と郭象はそれを道理のはたらきそのものとして観る点において一致するのである。以上のような成果を導き出した代表的研究は福永「一九五五」、谷川「一九七五」及び「一九八〇」、山田和夫「一九八〇」である。福永と谷川は僧肇と郭象の共通点に注目しており、山田は相異点に注目するものである。また、福永は『肇論』（不真空論・般若無知論）、谷川・山田は『注維摩』によって考察している。

僧肇の文面には郭象や『莊子』のみならず、『老子』・『周易』・『論語』などの他の中国思想の言辞もよく見られる。しかしながら、これらと僧肇の思想比較を試みる研究は、郭象に比べて格段に遅れていたが、近年になり林「一九九二a」及び「一九九二b」がこの分野に着手している。

## ②僧肇以後の仏教思想の視点からの研究

これは僧肇以後の仏教者の思想を説明する上で、その一背景として僧肇の思想に言及している研究を指す。具体的には曇鸞や吉蔵の思想研究において、僧肇の思想は度々言及されている。曇鸞は当初四論の研究をしていたといわれ、吉蔵は三論教学を大成したとされている。曇鸞あるいは吉蔵の研究において、僧肇の思想が採り上げられるのは、『中論』『百論』『十二門論』の三論、これに『大智度論』を加えた四論を重視する学派の中では、以上の論書を翻訳した鳩摩羅什・その弟子である僧肇の学説が権威的位置にあったためである。また曇鸞に関しては『論註』において、諸仏の法身の普遍性を述べる際に僧肇の『注維摩序』を引用しており、その他論じ方・文体に僧肇との共通性がみられることが判明している。このような曇鸞と僧肇の思想に共通項を見出し、曇鸞の思想の一背景として僧肇の思想を扱う研究には、藤堂「一九五八」、幡谷「一九六四」、藤丸「一九九六」、武田「一九九八」、田中「二〇一四」が該当する。吉蔵の研究領域では、曇鸞以上に僧肇との比較研究がなされて

おり枚挙に違が無いが、最も代表的な研究として平井「一九七六」を挙げておく。

この他①②のどちらにも分類できる研究として、木南「一九五五」がある。これは道家思想（王弼、郭象、張湛、韓康伯）・浄土教（曇鸞）・初期禅宗と僧肇とを比較し、僧肇の思想の特色と六朝思想界における僧肇の位置付けを考察する論文である。

### ③ 僧肇と同時期に位置する仏教者との対比

井上「二〇一二」は、『注維摩』の注釈家（鳩摩羅什・僧肇・竺道生）の本迹説について比較しているが、詳しくは④で述べる。木村「一九九五」は数少ない『注維摩』に関するまとまった研究書であり、『注維摩』の構造や成立事情などの成果は大いに参考となった。その中、第六章「『注維摩』の思想」では、仏国、方便、衆生、仏道、不二、如来と節を立て、それぞれに対する三家の解釈を比較し、それぞれの特徴を提示している。また僧叡・竺道生など鳩摩羅什門下の仏教者の思想を説明する際、比較対照のために僧肇の思想に關説する研究として古田「一九六九」、木村「一九八八」などが挙げられる。

次に本論と深く関わる研究課題に関しては以下の通りである。

### ④ 僧肇の本迹説に関する研究

本迹説に主眼を置いた研究として、井上「二〇一二」を挙げるができる。井上「二〇一二」は、『注維摩詰経』における、羅什・僧肇・竺道生の本迹説の背景と内実を、三者の比較によって論ずるものである。それによれば、僧肇の本迹説は、『大智度論』の法身説を元にした鳩摩羅什の本迹説に背景があり、そこに老荘の所以迹・迹の関係を組み込んでいるという見解を示している。また別に、『莊子注』の郭象は聖人觀を述べる際に所以迹と迹の關係を用いており、それを僧肇が般若を理解する際に援用したと論ずる研究もある（福永「一九五五」、山田「一九八〇」）。

### ⑤ 僧肇の仏身觀に関する研究

僧肇の仏身観については、①に示した福永「一九五五」、谷川「一九七五」及び「一九八〇」、また②で挙げた武田「一九九八」が主に言及している。福永「一九五五」、谷川「一九七五」及び「一九八〇」は、僧肇の法身観と郭象の聖人理解は、それぞれ聖人・法身を「用」として観る点で一致していることを論じている。これは先述したとおりである。また武田「一九九八」は僧肇の法身解釈の構造を明確にしている。③に挙げた、古田「一九六九」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。また木村「一九八八」は僧叡の法身説の内容とその思想上の意義を検討する中で、羅什とその門下は共通して、法身を因の面から論じる傾向にあると指摘している。

また、本論文の主要テキストである『注維摩』を扱う研究動向には次のような傾向がみられる。  
『注維摩』を主軸とした僧肇の思想的研究

従来、僧肇の思想解明の研究においては、『肇論』を中心として研究されてきたと言わざるを得ない状況である。一方、『注維摩』や他の著作については、僧肇の思想研究ではあまり重視されてこなかった傾向にある。このような研究傾向が表れたのは、『肇論』と『注維摩』がそれぞれ文献的性格を異にすることに起因すると考えられる。『肇論』は空や般若の理解について論述を進めるのに対し、『注維摩』は『維摩経』の注釈書である。『注維摩』は注釈書であるが故に、語義の説明に文言を費やす箇所も多分に見受けられ、僧肇の思想を直接抽出することが容易ではない文献であるとも言える。しかしながら『注維摩』肇注には、単なる語義解釈としては見做すことができない箇所も多く存在する。実際にそのような箇所から、僧肇の仏教理解や思想の内容を考察する研究論文は一定数存在する。先に挙げた谷川「一九七五」及び「一九八〇」、山田和夫「一九八〇」、木村「一九九五」、藤丸「一九九六」、武田「一九九八」などはそうである。この他に中嶋「一九八五」は基本的仏教教理である三界や心の概念について僧肇がいかに理解しているか、塩入「一九九三」は僧肇が衆生をいかなるものとして理解するか、高城「二〇〇四」は十地思想に基づく僧肇の実践論の構造と内容について、遠藤「二〇〇七」は従来希薄とされていた僧肇の仏教信仰について世界観や神異など四つの視点から僧肇との関連性を指摘し、小椋「二〇〇七」は「真理は言語によって表し得ない」という僧肇の理解は『維摩経』に基づくことを、各々で明らかにしている。文献の性格上からすれば、思想研究において『肇論』は最適な文献であることには異論は無

い。しかしながら、玄学に親しんでいた僧肇が、『維摩經』を起因として出家し仏教へ転じたということ踏まえるならば、『注維摩』は決して看過できない文献であり、これによって僧肇の思想を研究することは方法として妥当性を著しく欠くものではないと考える。

### 三一三. 問題の所在

以上、本論文に関係する研究課題についての主要な成果を概観した。以上をふまえて問題点を挙げるとするならば、次のようなことが言える。

- ・『注維摩』の構造や編纂事情は、研究が比較的進んでいる状況である。しかしながら『注維摩』肇注によって、僧肇の思想やその仏教理解を説明しようとするものは、あまり存在せず研究の余地がある。
- ・僧肇の本迹説については、言葉の背景となる『莊子』の迹・所以迹と、僧肇の本迹説との異同、『莊子』と郭象の迹・所以迹の異同、さらには郭象の迹・所以迹と僧肇の本迹説の異同に関しては、十分に言及されていない。
- ・仏身観については、中国仏教において重要である鳩摩羅什訳出經論の仏陀観・仏身観が、僧肇の仏身観へ、いかに関与しているかについての検討が充分になされていない。

### 三一四. 論文の方向性と構成

老莊思想と仏教は、その思想の内容において、類似する面と相違する面とが併在している。このことは横超「一九六二」（三九頁）が、『鳩摩羅什法師大義』（以下『大乘大義章』）において法身に関する議論が盛んに為された理由を三点考察しており、その内の二点目において、老莊と仏教との共通点・相違点が非常に簡潔に整理されている<sup>24</sup>。それによれば、両思想で共通するのは、究極的境地に至った究竟者を確立している点である。老莊思想では聖人・至人など、仏教では仏陀が、究竟者として位置付けられるであろう。一方で、究竟者に至る

ための修道体系や、それを実践する凡人と究竟者との中間的存在を説くか否かが、両思想の相違点として挙げられている。横超「一九六二」の指摘の通り、仏教では菩薩や比丘衆などが存在し、彼らの実践体系なども構築されているが、老荘思想の典籍では、修道論や中間的存在に関してはあまり明確に説示されていない<sup>25</sup>ことは事実である。すでに述べたことであるが、僧肇は『維摩経』を読み、老荘から仏教へとその立場を移行した人物である。その僧肇が老荘には無い概念、あるいは老荘と仏教との共通する概念をいかに理解しようとしたのかについて明確にすることは、僧肇の思想を説明する上で必要な作業であると考えられる。本論文では、先の横超「一九六二」の指摘に基づき、

①老荘に似た概念が無い「菩薩」

②もとは『莊子』で用いられていた「迹・所以迹」の概念を援用したと言われる僧肇の「本迹」

③老荘に似た概念がある「仏」

以上三つの視点を設け、それぞれに対して僧肇がどのような点を重視しながら解釈を行っているかを検討する。

本論文は以下の三章によって構成する。各章の概要を述べておく。

### 第一章 『注維摩詰経』僧肇注における大乘菩薩理解

第一章では、老荘思想において類似するものが見出せない概念である「菩薩」に関して、僧肇がどのような点を重視して解釈しているかを検討する。まず「菩薩」に対する僧肇の基本的理解がどのような点であることを確認し、鳩摩羅什の解釈との異同を提示する。次に先学によって指摘された『注維摩』肇注の一特徴である、『維摩経』解釈に「六住」「七住」などの十地思想の用語を用いて注釈を為す、という点に着目する。本論文ではこれに関する用例を確認し、僧肇が『維摩経』のいかなる菩薩を「六住」「七住」として位置づけているかを検討する。僧肇は無生法忍と七地を関連付けて注釈を為す傾向にあることから、無生法忍についての注釈も確認する。さらに僧肇が経中の特定の人物を「法身菩薩」とし、それを重視する意図についても言及する。

※初出二〇一五年「僧肇の菩薩理解―特に法身菩薩について―」（『印仏研』六三―二、一八四―一八七頁）に加筆訂正。

## 第二章 僧肇の本迹説とその背景

第二章では、老莊思想にその由来がある概念を、僧肇がどのように仏教の理解に取り入れているか、という視点から考察する。これについて僧肇が『注維摩序』において述べた本迹説に注目する。一般的には僧肇の「本・迹」は、主に『莊子』や、郭象の『莊子注』の文中に見られる「迹・所以迹」の概念から着想を得たと推定されている。そこで僧肇の本迹説とは一体何について述べたものであるのか、本と迹とはどのような関係をもつのかについて論じる。またその背景となった『莊子』・『郭象注』における迹と所以迹について、それぞれが何を指しているか、どのような関係であるかについて確認し、僧肇の本迹説との同異を述べる。

※初出二〇一五年「僧肇における「迹」について」（『真宗教学研究』三六、三八―五〇頁）に加筆訂正。

## 第三章 僧肇における仏身観と『大智度論』の二身説

第三章では、老莊思想と仏教とで共通して存在する概念について、僧肇の理解がどのようなものであるのかという観点から考察する。ここでは主として『注維摩』における僧肇の仏身観を採りあげる。僧肇の仏身観と老莊の聖人観との対比はこれまで比較的研究されてきた課題であるが、僧肇の理解に当時の仏教典籍の概念がどのように反映されているかが不明確である。そこで、僧肇当時において重要視されていたであろう鳩摩羅什訳出経論（『大智度論』・『中論』・『維摩経』）の仏身論がどのようなものであるかをまず確認する。その上で、『注維摩』僧注における仏身の解釈を確認し、僧肇の仏身観の特徴と内容を考察する。

※初出二〇一五年「僧肇の仏身観と『大智度論』の二身説」（『大谷大学大学院研究紀要』三二、一一―三〇頁）に加筆訂正。

## 序論 注

- 1 宋本・元本・明本いずれも「(道) + 徳」。 「道」が無い場合、『老子』徳章という一部を指すが、「道徳章」の場合は『老子』全体を指すことになる。
  - 2 大正蔵原文は「然期神冥累之方」である。宋本・元本・宮内省本は「期+(栖)」、明本は「期+(棲)」である。ここでは前者に従う。
  - 3 ここで言う旧訳とは、鳩摩羅什以前の訳本を指す。現代において、現存する鳩摩羅什以前の訳本は支謙訳(大正一四所収)のみである。『出三蔵記集』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、七頁c及び九頁c)が、現在は散佚している。
  - 4 同内容の文章が『高僧伝』僧肇伝にも収録されている。ただ『高僧伝』では「在付公門下十有余年」(大正五〇、三六六a)であるが、付|| 什(宋元明本、宮本)との校勘(脚注9)がある。
  - 5 吉蔵『百論序疏』(大正四二、二三五c)。
  - 6 鳩摩羅什の没年についても諸説あるが、鎌田「一九八三」では四〇九年説を採用している。
  - 7 鳩摩羅什が四〇六年に訳出した『維摩詰所説経』を指す。
  - 8 僧肇の单注本『維摩経注解』五巻はしばらく散佚していたが、その写本断片がトゥルフアンから出土しているという(木村「一九九五」(一三四頁) )。出土した断片についての情報は白田「一九七七a」が詳しい。
  - 9 湯「一九三八」(三三二頁)、塚本「一九五五」(一四九頁)、鎌田「一九六五」(三七五頁)。
  - 10 鎌田「一九六五」(三七五頁)では、『宝蔵論』の僧肇作を疑う理由を次の五点に要約している。
    - (1) 諸の目録に記録されていない。
    - (2) 中国において初めて『宝蔵論』を引用したのは宗密(七八〇―八四一)である。
    - (3) 円珍入唐求法目録に初めて記されている。
    - (4) 偽作である『法句経』が引用されている。
    - (5) 華嚴思想の影響がみられる。
- 11 大正五二、二六四b―二六五c。

12 塚本「一九五五」（一四九頁）。しかし塚本氏はその理由について全く触れていない。湯「一九三八」（三三二頁）に至っては、僧肇の著作リストにも入れていない。近年では、鶴飼「一九九二a」および「一九九二b」の研究があり、鶴飼氏は僧肇撰と伝えられる『金剛經注』は、僧肇の作ではなく謝靈運の作『金剛般若經注』であるという見解を提示している（鶴飼「一九九二b」七〇頁）。

13 白田「一九七七b」が、編纂された『注維摩』の古形は大正蔵甲対校本に近いとする論拠は次の四点による。

① 大正蔵原本が十卷であるのに対し、甲本は八卷であること。

② 原本（十卷本）では什注と肇注の内容が同様である場合、肇注の内容省略があること。

③ 原本（十卷本）には方便品肇注に『大般涅槃經』の引用があるが、甲本（八卷本）には無いこと。

④ 原本（十卷本）は僧肇作の序文を冠するが、甲本（八卷本）はそれを欠くこと。

なお、白田「一九七七a」（三六頁）でも、大正蔵原本と甲本の関係について、甲本が古形『注維摩』に近いという同様の見解を述べている。

14 花塚「一九八二」（二〇八一―二二頁）の『注維摩』編纂者が梁の武帝であるとする説は、日本・元興寺の智光の記述によるものである。

15 高麗・義天『新編諸宗教蔵総録』が最初であるという（木村「一九九五」八六頁）。

16 木村「一九九五」（八五―八六頁）によれば、その理由は、

① 湛然（七一―七八二）は『止観輔行伝弘決』において什・肇の注を引くが、その際、各単注本が伝わっていないことを述べている。

② 浄影寺慧遠（五二三―五九二）は言及していない。

③ 智顛（五三八―五九七）が『維摩經玄疏』において、什肇生の注を要約して引用している。

④ 吉蔵（五四九―六二三）の『維摩經義疏』では、什肇生の注を多く引くが、それらが単注本であったとは明言していない。

以上の四点に基づく。木村氏が『注維摩』の編纂時期を、特に六世紀末としたのは、③の智顛が『注維摩』の原型があったことを想起させる引用の仕方をしているためである。ただし④吉蔵『維摩經義疏』での引用について、木村氏以前の研究で意見が分かれる。白田「一九七七a」（三八―四〇頁）は吉蔵が参照していたのは各単注本であ



るとし、一方で花塚「一九八二」（二〇八頁）は合注本であったとしている。

17 三桐「一九七〇」（三八二頁）はこの道融の注釈について、鳩摩羅什の講釈を筆録し、それに道融自身がメモを書いた部分が混交し、道融曰となったのであり、この道融注の元は鳩摩羅什の講釈（注疏）ではないかとの見解を示している。

18 橋本「一九六六」（一一〇―一一一頁）。

19 三桐「一九七〇」（三八―三八二頁）。

20 橋本「一九七三」（一七頁）、丘山「一九七七」（一五五頁）。

21 木村氏の一連の研究は、『大乘大義章』『大智度論』で度々引かれる『毘摩羅詰経』に対する疑問から出発する。

22 『物不遷論』は「法論第十三帙物理集」（大正五五、八五a）、『不真空論』は「法論第一帙法性集」（同、八三a）、『般若無名論』は「法論第三帙般若集」（同、八三b）、『涅槃無名論』は「法論第二帙覚性集」（同、八三a）と、それぞれ別の論として『法論目録』に記録されている。

23 鎌田「一九七八」（五四頁）、伊藤／奥野「一九九七」（八四―八六頁）。小林「一九九七」は、「格義」という方法について、「仏教の語句（概念）に、それに相応する中国古典の語句（概念）を対比させて、前者の語の意義を、後者の語の意義から連想によって推測させるといやり方である」（三〇―三二頁）とのように論じており、また「「格義」とは仏教の概念あるいは思想を、儒教や老荘の語句を用いて分析的に解説する、という方法を指すのではない」（三〇―三二頁）とも述べており、上記二本の論考で説明されている「格義」とは異なった見解であることに注意したい。

24 「二、中国では聖人が如何なるものであるかを考察することに絶えず努力を払った。その点で中国の聖人と仏教の仏陀との対照は常に念頭に浮び上る。然し中国には聖者になる過程を説明する所がない。聖人たるの条件資格は詮議せられても、凡人から聖人になる中間的存在のあり方については明らかでない。そこでそうした地位にある菩薩とはどのようなものであるかを説くことは、道を論ずる上に新しい課題を投ずるものであるが、仏教ではその菩薩行道における主体となるものを法身と名づけた。然し身といえは、中国人としてどうしても何等かの意味での肉体的なものを予想しないではおられぬが、もとより仏教での法身はそうした意味を持っていないのであるから、ここに氷解できぬ大きな疑問とならざるを得なかったのである」（横超「一九六二」、三九頁）。

25 『老子』第四十八章、『莊子』大宗師篇（顔回・仲尼問答―坐忘寓話）は、道を体得するに至る過程が示されている例と言えるが、抽象性が高く体系的ではないと言える。

## 本論

### 第一章 『注維摩詰經』僧肇注における大乘菩薩理解

#### はじめに

僧肇の主著の一である『注維摩』僧肇注は、他の釈家の注に比べ、玄学の用語が多く見られることが代表的な特徴であると言える。しかし『注維摩』僧肇注の特徴はこの他にも存在する。それは、①僧肇が「七住（以上）」「六住以下」のように、十地説の語を使用し注釈をなすこと、②特に七住以上の菩薩を重視していること、③『維摩經』に登場する特定の人物を「法身大士」として位置づけていることの三点である。

①②に関しては、石原「一九六〇」、木村「一九九五」、高城「二〇〇四」においてもすでに指摘されている。木村「一九九五」（二〇六―二〇八頁）は、肇注における「七住」の菩薩の内容に言及しており、高城「二〇〇四」は、肇注における実践論としての十地思想の構造と特徴を説明している<sup>1)</sup>。さらに両者の研究では、僧肇が七住の菩薩を述べる根拠とした十地説を有する経論についても推定されている。それらによれば、僧肇が影響を受けた十地説として最も可能性が高いものは、『大智度論』の十地説であるという点で両者の見解は大枠では一致している<sup>2)</sup>。しかしながら、十地思想が登場しない『維摩經』に何故僧肇が十地説を用いて注釈をなしたのか、また僧肇がとりわけ七住あるいは七住以上の菩薩を重視する理由については、研究の余地が幾分か存在すると思われる。

本章は主に以上の先行研究を参考としつつ、僧肇が七住（あるいは七住以上）の菩薩を重視するのは、その菩薩のいかなる徳性に基づくのか、という点に主眼を置いて検討をすすめる。

## 第一節 僧肇の菩薩理解の基盤

まず菩薩に対する僧肇の基礎的な理解を確認しておく。『維摩經』仏国品の冒頭の「菩薩三万二千」に対する注釈は、次のようである。

肇曰く、菩薩とは正音には菩提薩埵と云う。菩提は仏道の名なり。薩埵は秦には大心ある衆生と言ふ。大心有りて仏道に入るを菩提薩埵と名づく。正名の訳無きなり。  
(大正三八、三二八b)

この注釈では、僧肇は「菩薩」という語の意味を述べるにとどまっている。僧肇は菩薩を「さとりを求める心をもって仏道を歩む者」であると説明している。また「正名の訳無きなり」と述べているように、秦(中国)の言葉では、その意味を正確に表す訳(意訳の語)は無いという。

さて、僧肇の菩薩に関する基礎的な理解は右のようであったが、この注を作す際、僧肇が参考にしたと思われる解釈がある。それは『大智度論』巻四の釈文である。

問うて曰く、何等をか菩提と名づけ、何等をか薩埵と名づくるや。答えて曰く、菩提とは諸の仏道と名づく。薩埵とは或いは衆生或いは大心と名づく。是の人諸の仏道の功德、悉く其の心に得んと欲して、断ずべからず破すべからざること、金剛山の如し、是れ大心と名づく。  
(大正二五、八六a)

これは『大品般若』の序品冒頭の「復有菩薩摩訶薩」の「菩薩」に対する釈文(菩薩釈論第八)の一節である。『大智度論』では、「菩提」を仏道とし、「薩埵」を衆生あるいは大心と定義している。さらに「大心」についてを、仏道におけるあらゆる功德を円満に具えようとし、それを断ずることも破ることもなく、その様子はあたかも金剛山のようにあるとしている。

先の僧肇の注と比すれば、その内容の類似性は、「菩提」「薩埵」の定義にみることができる。僧肇の注には「大心」の解釈は無く、また『大智度論』の釈には「菩提薩埵」の説明が無いという点は異なるが、総合的に両

者が全く異なる解釈をしているとは言えない。

ここで「比丘」に関する注も見ておきたい。比丘衆も菩薩と同じく凡夫と阿羅漢との中間的存在であると言える。こちらについての僧肇の解釈も確認しておこう。僧肇は『維摩経』の经文「与大比丘衆八千人俱」に対して、以下のように注釈を付ける。

肇曰く、比丘とは秦の言には、或いは淨乞食と名づく。或いは破煩惱と名づく。或いは淨持戒と名づく。或いは能怖魔と名づく。天竺には一名に此の四義を該ねる。秦の言には一名以て之れを訳すこと無し。故に義名を存するなり。

(大正三八、三二八b)

「比丘」について僧肇は、菩薩の注釈と同様に語義の解釈をなしている。梵語の音写である「比丘」の意識語を四種(淨乞食、破煩惱、淨持戒、能怖魔)並べ、天竺の言葉では一語で四種の意味を兼ねているが、秦の言葉にはそれに該当する語が無いという。この解釈も、先の「菩薩」を釈する注と同じく、『大智度論』卷三にほぼ同趣旨の釈が見られる。僧肇の釈文と『大智度論』卷三の比丘についての釈文との類似性は、すでに大正大「二〇〇〇」の注釈(七二五頁)で指摘されている。『大智度論』卷三では、

云何が比丘と名づくるや。比丘とは乞士と名づく。清淨活命の故に名づけて乞士と為す。：復次に比は破と名づけ、丘は煩惱と名づく。能く煩惱を破するが故に比丘と名づく。復次に出家の人は比丘と名づく。譬えば胡漢羌虜、各おの名字有るが如し。復次に戒を受くる時自ら、我れ某甲比丘、形寿を尽くすまで戒を持さんと云う。故に比丘と名づく。復次に比は怖と名づけ、丘は能と名づく。：

(大正二五、七九b―八〇a)

と釈している。右のように『大智度論』でも「比丘」の語義が述べられている。『大智度論』でも比丘には、乞士・破煩惱・出家(持戒)者・能怖(魔)の意味があると紹介している。これについても、僧肇の釈とは大差ない。僧肇と『大智度論』が異なる点は、梵語の「比丘」の語には以上四つの意味が兼ねて備わっているが、秦の

語ではそれに該当する語が無い、と僧肇が述べる点である。こうした言語の相異から生じる問題をあえて述べることは、僧肇の独自性ではなく、中国撰述の注釈書類ならではの特徴であると言える。したがって、老莊思想にはみられない「菩薩」「比丘」の概念の定義に関しては、僧肇の理解は非常に一般的なものであると言える。

『大智度論』の訳出は四〇五年であり、什訳『維摩經』の訳出は四〇六年である。僧肇の注解執筆時期はその四〇六年以降である。僧肇が『維摩經』の注解を著す際には、『大智度論』の釈を参照した可能性は十分にあつたと考えられる。ゆえに僧肇の注と『大智度論』の釈文に類似性があることは、さほど問題ではなからう。また僧肇は序文の末尾に、

余、闇短を以て、時に聴次に預かる。思は参玄に乏しと雖も、然も<sup>ほほ</sup>僦文意を得。輒ち所聞に順いて、之の注解を為す。略して成言を記し、述べて作す無し。  
(大正三八、三二七b)

と、その注解作成の態度を表明している。僧肇は「私は才に恵まれない身でありながらも、時宜にかない『維摩經』の訳場に参加することができた。自分の思索はその奥深い主旨にはいまだ及んでいないが、『維摩經』の經文の意味は粗方理解することができた。そこで訳場で聞いたことに順って、この注解をしたためた。その内容は、師・鳩摩羅什の完成された解説を略記したのみで、私自身が述べて自説を作ることにはしなかつた」と述べている。この僧肇の表明によれば、肇注の中には僧肇の自説は無く、すべて師である鳩摩羅什の解説を書き記した、ということになる。このように、僧肇の注釈はそのまま鳩摩羅什の解説が記されただけの箇所も存在しうる点には注意が必要である。つまり、これまでに見た、『大智度論』の釈文と類似する内容を持つ僧肇の注は、『大智度論』の釈を参照した鳩摩羅什の口頭解説を書写した可能性もあるのである。そこで次に『注維摩』での鳩摩羅什の「比丘」「菩薩」に対する注を見ておきたい。

実際のところ、鳩摩羅什の注釈は、僧肇とは観点を異にしている。「比丘」の注釈では、

別本に云わく、摩訶比丘僧八千人と俱なりき、と。

什曰く、…比丘とは秦には破煩惱と言ひ、亦乞士と言う。五種の邪命を除き法身を養うが故に乞士と言う。

比丘と菩薩と合数せざるは、比丘は尽く是れ肉身、菩薩多くは是れ法身、身異なるを以ての故なり。若しは肉身菩薩ありて、未だ正位の証を取らざるは、心異なるが故なり。二因縁を以て、比丘と菩薩と合して説かざるなり。羅漢を先とし、菩薩を後にする所以とは、人ありて、「菩薩は未だ諸漏を尽くさず智慧未だ具えず。羅漢は三漏既に尽き、智慧成就す」と謂う。人の情の推す所に随いて以て先後を為すのみ。

(大正三八、三二八b)

と、「比丘」の語義をいくつか述べているが、その紹介されている意味は「破煩惱」と「乞士」のみである。比丘という語に乞士という意味合いが含まれる理由を最も詳しく説明している。そもそも、右における鳩摩羅什の注釈の主たる観点は、「比丘」の語義説明にあるのではなく、「対告衆である比丘と菩薩の人数を別々に開示するのは何故か」という点にある。この点において、語義の解釈を中心に述べていた僧肇の注とは視点が異なる。鳩摩羅什の注によれば、比丘衆と菩薩衆とをまとめて述べないということには、二つの理由があるという。その二とは、身と心が比丘と菩薩とでは異なることである。第一の身の異なりとは、肉身か法身かの差である。鳩摩羅什によれば、比丘はみな肉身であり、対して菩薩は全員ではないが多くの者が法身を有していると釈している。第二の心の異なりとは何か。多くの菩薩が法身であると先に述べたが、それでも肉身の菩薩は存在する。その肉身の菩薩と比丘とは何が異なるのかといえ、心が異なることである。比丘はゆくゆくは正位に入り、証を取ろうとするが、肉身の菩薩は証を取ろうとしないという差がある。以上の理由によって、經典では比丘と菩薩との数を合計しないと鳩摩羅什は解説をなす。鳩摩羅什による「比丘」の注釈を以上にみた。

次に、鳩摩羅什による「菩薩」の注釈を以下に示す。

別本に云わく、菩薩三万二千あり、大神通を得、と。

一 什曰く、大士に凡そ三種有り。一には出家、二には在家、三には他方より来る。復次に一には結業身、二には法身なり。此の中の菩薩、多くは是れ法身なり。然れば感に応ずるの形は物と迹を同じくす。物或いは其の所見を齊かちて劣想を生ず。故に大数を挙げて然る後に徳を序ぶるなり。梵本に云わく、神通・智慧の本事已に作す、と。六度の諸法は即ち通・慧の因なり。通・慧の因は即ち本事なり。

鳩摩羅什は菩薩を、「生活様式」と「身のあり方」との二つのカテゴリーに分けて解釈している。具体的には、菩薩を生活様式で分類すれば三種に分けられ、それは出家をしている者、在家生活を送る者、そして他方国土から来る者の三種である。これとはまた別に、菩薩を身のあり方によって二種に分類することもでき、その二種とは結業身の菩薩と、法身の菩薩の二種である。しかし先の『注維摩』「比丘」の注に見たように、多くの菩薩は法身であるという。そして経文中では、菩薩衆の人数を述べた後に、菩薩衆の徳が述べられる。その徳を列挙する理由について、衆生の感に応ずれば、菩薩は姿・行動は衆生と同様のものを取る。しかし衆生は時に自分が見たものを分別して、衆生と同じような姿・行動を取る菩薩を劣っていると思ってしまう。そのために、菩薩衆の徳を列挙すると述べている。

右に提示した鳩摩羅什の注釈は、「比丘」「菩薩」のどちらに關しても、僧肇の注釈とは視点がやや異なることがわかるであろう。鳩摩羅什の注は、比丘や菩薩の語義を紹介するのではなく、比丘と菩薩の序列の前後という問題が根底にあり、そこに視点をあてた注釈であると言える。このような、比丘と菩薩ではどちらが先に説かれるべきか、あるいは比丘と菩薩とは何が異なるのか、などという議論は『大智度論』においても比丘と菩薩のみならず、四衆を交えて詳しく議論がなされている(大正二五、八四c以降)。ただし、『大智度論』では菩薩に出家と在家の二種を説くのみであり、これに他方仏国土から来た者に加え、菩薩の生活様式を三種としたのは、鳩摩羅什の独自の解釈と言えるであろう。

以上、菩薩と比丘に対する僧肇の基礎的な理解を確認した。仏教において「さとりに至る途上にある者」である菩薩や比丘に相当するような概念は、老莊の典籍では明確な形で説示されていない。僧肇は、老莊には無い仏教の概念を解釈するに当たり、仏教典籍である『大智度論』、あるいは『大智度論』の釈を踏襲した鳩摩羅什の解説を参照している。このように僧肇は、老莊に無い仏教の概念に対して、無理矢理老莊の語を使用して解釈しようとするのではなく、仏教典籍や訳経僧の解釈によってその概念を理解している。僧肇がこのような方法を採用したことは当時において適切な判断であり、その理解の基礎に獨創性が無くとも問題はないと思われる。



## 第二節 『注維摩詰經』における「七住」の菩薩像

前節では老莊の典籍では明示されていない、凡夫と仏との中間的な存在である菩薩についての僧肇の解釈を確認した。僧肇の釈は、『大智度論』の釈と類似する語義解釈をしていた。したがって僧肇は老莊で希薄な概念を理解するに当たっては、仏教典籍を土台としていたと言え、同時に「菩薩」という概念の基礎的理解についても、一般的な範疇から逸脱していないと言える。そうであるならば、菩薩の修道論についても同じく仏教典籍によっていると予想することは容易である。そこで、本節は菩薩の行道階位である十地説の語が、『注維摩』の釈文において散見されることに着目する。『注維摩』における十地説の語とは、具体的には「七住」「六住」の語を指す。これらの語を使用する際、『維摩經』中のどのような菩薩像を指し、いかなる解釈をしているのかを検討したい。

先にも述べたように、『注維摩』肇注および什注は「六住」「七住」の十地説の語を度々使用しており、特に僧肇の注においては「七住以上」の菩薩を重視している傾向にあることはすでに先学によって指摘されている。『注維摩』肇注における、六住・七住の語の用例を提示する作業は、木村「二九九五」がすでに行っているが、改めてその用例を挙げ、各階位の菩薩について僧肇がどのように解釈しているかを検討したい。

総じて言えば、『注維摩』には「六住」の語は六箇所に、「七住」の語は十四箇所に見られる。その内、什注にある「六住」は二箇所、「七住」は二箇所である。肇注では「六住」が四箇所、「七住」が十二箇所である。竺道生の注釈には六住・七住の語は使われていない。このように、六住や七住という語は『注維摩』全文に比すれば決して多いとは言えない。そうであるからといって、六住・七住なる語が『注維摩』においてさほど重要な概念ではないと結論づけるのも尚早であろう。『維摩經』では、菩薩の階位に関しては全く触れない。それにも関わらず、『注維摩』において「七住」や「六住」の語を用いて解釈をなしているのであるから、看過できる問題ではないと考える。ここではまず、用例を提示し検討することによって、『維摩經』に説示されるどのような菩薩像を「七住」あるいは「六住」と鳩摩羅什・僧肇が位置づけているかを明確にしていきたい。

用例の検討へ入る前に、「住」と「地」の語について、本論文での扱いを述べておく。現在では「十住」と「十地」は、異なる階位として扱われる。しかし高城「二〇〇四」の述べる通り、鳩摩羅什・僧肇の時代には

「住」と「地」には明確な区別はなく、ほぼ同じ意味として扱われていた<sup>7</sup>と思われる。ゆえに本論文中においても、「住」と「地」は同義の語として扱う。

### 第一項 問疾品注における鳩摩羅什及び僧肇の菩薩解釈

はじめに、鳩摩羅什と僧肇が同箇所で七住・六住の語を用いる、問疾品の注を確認する。什注の用例は、すべて以下に挙げる問疾品注に集中しており、他の章の注にはない。

以下の問疾品の用例①②③は、菩薩における解及び縛が、それぞれ菩薩のどのようなことを指すかについて開示する部分に対しての注釈である。経文では菩薩の解と縛が、方便と慧の有無をめぐって説示される。具体的には、菩薩の縛とは禅定によってもたらされる法味に執着すること、解とは方便によって生死の世界へ生じることとされる。それだけではなく、方便と慧の両立が菩薩における解であることが開示される。

目的の用例は、菩薩における「解と縛」と「方便と慧の両立」とを関連付けて詳説する部分への注釈である。  
※以下の用例における傍線は筆者によって付加した。また、『注維摩』引用の際、経文の部分はゴシック体で示した。

#### 【用例①】

何をか方便無き慧は縛なりと謂うや。謂く菩薩愛見の心を以て、仏土を莊嚴し、衆生を成就し、空・無相・無作の法中に於いて自ら調伏す。是れ方便無きの慧は縛なりと名づく。

什曰く、空を觀じて取らず、有に涉り著せず。是れ巧方便と名づくなり。今六住、已還未だ無礙なること能わず。其の空を觀ずるに当たりて則ち取著する所無し。其の觀を出で国を淨め人を化すに及びて則ち見を生じ相を取り心には愛著あり。涉動を拙にし、靜觀を妙にす。空を觀ずる慧は相を取らず。是れ方便と雖も何も慧に従りて名を受く。此の中但だ有に涉り著せざるのみを取りて方便と為す。故に方便無くして慧有ると言うなり。七住以上は其の心常に定まり、動靜異ならざるが故に方便有る慧と言うなり。

肇曰く、六住以下は心未だ純一ならず。有に在れば則ち空を捨て、空に在れば則ち有を捨つ。未だ平等の真心を以て有無俱に渉ること能わず。所以に土を蔽ひ人を化せば則ち雜にして愛見を以てす。此れ巧便修徳の謂に非ず。故に方便無し。而れども三空を以て自ら調うが故に慧有るなり。

(大正三八、三七八c—三七九a)

經文では「方便無き慧が菩薩における縛である」こと具体相を説いている。ここでは愛見の心をもって仏国土を莊嚴し衆生を成就させ、また三三昧において菩薩自身の心を調伏することが、菩薩の方便無き慧であり、菩薩にとつての縛であるとする。以上の經文で「方便無き」とされるゆえんは、愛見の心に基つき衆生の成就を志す点にあると考えられる。

以上の經文に対する鳩摩羅什の解釈は、菩薩の「巧方便」について定義することから始まる。「巧方便」とは、諸法が空であると觀察しながらその証を取らず、それでいて有為の世界に渡つてもそこに執着しないことである。鳩摩羅什は六住以下<sup>10</sup>の菩薩はこの「巧方便」において自在ではないと釈する。六住以下の菩薩は、空を觀ずることには長けており、その觀察には相への執着がない。しかしその觀察から出でて、仏国土を莊嚴し衆生を教化するとなると、対象物への見知が生じ、それによつて相を捉え、その相に対して心は愛著をもつ。つまり觀察には問題は無いが、衆生教化の際に相を持ちそれに愛著心を持つていう点が六住以下の菩薩の問題であることがわかる。この六住以下の菩薩の問題点を鳩摩羅什は「涉動を拙にし、靜觀を妙にす」と表している。

次いで論題は、「方便無き慧」の「方便」とは何を指すのかに移る。ここでの「方便」とは、「莊嚴仏土・成就衆生」の行動の根底に、「慧」が反映されているかどうかに基づいて方便の有無が言われると鳩摩羅什は述べる。その「慧」とは、諸法を空であると觀じ、諸法に対して相を生じることが無くなることであるが、この「慧」が有為界においても保持しているか否かによつて、「方便」の有無が論じられていることを解釈している。つまりここでの「方便」とは、国土の莊嚴や衆生教化の行動を指すのでは無く、国土莊嚴・衆生教化のために有為の世界へ赴きながら、空觀を忘失せず愛見の心が生じないことを言うのである。ゆえに經文で説く菩薩は「方便無くして慧有り」と評されると鳩摩羅什は解釈をつけている。

什注では、諸法空の觀察には優れるが、有為の世界に渡るとその觀察が出来ず、諸法の相を取りそれに愛著す

ることによって衆生を教化する、このような菩薩像が六住以下の菩薩であると位置づけられていた。用例①の注では、この六住以下の菩薩像と対照させて、七住以上の菩薩像がどのようなか最後に述べる。それによれば、七住以上の菩薩は、「其の心常に定まり、動静異ならざる」とあるように、静観（三昧における観察）においても渉動（有為の世界に渉る活動）においても、菩薩の心は常に定まっており、どちらにおいても相を取って愛著しないという点で、活動にも異なりが生じないという。したがって、七住以上の菩薩像とは、注の冒頭にある「空を觀じて取らず、有に渉り著せず」という行動が自在に為せる者であると言える。換言すれば、七住以上の菩薩は、巧方便を具えているとも言えるであろう。

次に、同じ經文に対する僧肇の注であるが、大局的に見れば、鳩摩羅什の注の内容から逸脱する内容ではない。僧肇は經の説く「方便無き慧」すなわち、三三昧によって自らの心を調伏することには勝れるが、仏土の莊嚴や衆生教化に際しては愛見の心をもって行動する菩薩のあり様についてを、鳩摩羅什と同じく六住以下の菩薩であると位置づけている。菩薩がこのような縛に陥るのは、三三昧において、あるいは有為世界における実践において、両方の立場で菩薩の心が純一ではないからであると僧肇は積する。菩薩が有為の世界にあれば空觀を捨て、空觀の境地にあれば有為の世界を捨てる、というのは、その具体的な説明である。このように六住以下の菩薩の課題は、「平等の真心」が有為の世界と無為の世界との両方で保つことが出来ないという点である。「平等の真心」が欠けた状態で有為の世界に赴き国土莊嚴・衆生教化を為した場合、その原動に愛見が雑じることとなる。菩薩の教化活動を起こす源が衆生に対する愛見であるとき、それを方便と言えないことは、先の經文や什注でも確認した。僧肇においてもそれは同様であり、菩薩の愛見に基づく活動に対して「巧便修徳の謂に非ず。故に方便無し」と注釈している。「巧便修徳」とは、用例①の一つ手前の注釈に、「巧に衆徳を積む、之を方便と謂う。直ちに法相に達す、之を慧と謂う」（大正三八、三七八c）とあることを指す。したがって「巧」とは、有為の世界にあっても空觀（平等の真心）を捨てないことであり、これについても鳩摩羅什の注と主旨は同じである。以上にみた六住以下の菩薩は、方便においては巧みではないが、三空（空・無相・無作）を觀察する中で自身の心を調えることには勝れているため、慧有りとされている。

用例①において、鳩摩羅什は六住以下の菩薩と七住以上の菩薩とを対照させて注釈をなしていた。用例①の肇

注では、六住以下の菩薩に言及するのみである。しかしながら直後の注において僧肇は七住以上に言及している。

【用例②】

(何をか方便有る慧は解なりと謂うや。謂く愛見の心を以てせず、仏土を莊嚴し、衆生を成就し、空・無相・無作の法中に於いて以て自ら調伏して疲厭せず。』是れ方便有る慧は解なりと名づく。

肇曰く、七住以上は二行俱に備う。生死に遊歴して疲厭せず。所以に解と為す。

(大正三八、三七九a)

『維摩經』の經文は、先は「方便無き慧は菩薩の縛である」ことの具体的な説明であったが、ここでは「方便有る慧は菩薩の解である」ことの具体的な説明に代わる。「方便有る慧」とは、愛見の心によらずに仏土の莊嚴や衆生教化を行い、三三昧によって自らの心を調べ、それによって疲厭しないことであると説かれている。先の用例①を踏まえれば、「方便有る」とされるゆえんは、衆生教化の際に愛見の心が関与しないことである。

以上の經文に説示されるような菩薩を、僧肇は七住以上であると位置づけている。七住以上の菩薩は、愛見の心によらない衆生教化と三三昧による自身の心の調伏との二つの行いを兼ね備えていると、僧肇は述べる。このような菩薩は、生死の世界に渡り教化活動を行っても疲れ厭うことがなく、これを菩薩の解であると釈している。「二行俱に備う」とあるように、七住以上の菩薩には、空觀に巧みさを求められるのではなく、その空觀に基づいた衆生教化が求められている。用例①の僧肇の注を踏まえるならば、三空の觀察による自調と、平等の真心に基づく教化活動が、七住以上の菩薩において成立すると言えるであろう。さらに簡略化して言えば、七住以上の菩薩はすぐれた智慧と巧みな方便が両立している者であると言える。

続いて經文は「慧無き方便は菩薩の縛である」ことと、「慧有る方便は菩薩の解である」ことの具体相を説く。

【用例③】

何をか慧無き方便は縛なりと謂うや。謂く菩薩、貪欲・瞋恚・邪見等の諸の煩惱に住して、衆の徳本を植う

る。是れ慧無き方便は縛なりと名づく。

什曰く、七住以還も又優劣不同なり。此れ新学は正觀を修めず煩惱を制えざるを明かす。故に慧無きと言うなり。而るに徳を修し廻向し仰ぎて大果を求む。故に方便有りと言うなり。若し能く四念処を修し四顛倒を除かば、是れ離煩惱慧と名づくるなり。又善く能く廻向し心退轉せざるは是れ能求方便なり。六住以還は通じて縛境に在ると雖も、若し能く此の二法を具うれば則ち是れ縛中の解なり。上には無相の慧及び涉有不著方便を説く。是の二門は出世間の法なり。此は有相の慧及び能求方便を説く。是の二門は世間の法なり。

(大正三八、三七九a)

經文によれば、「慧無き方便は菩薩の縛である」ことの具体相は、菩薩が煩惱の渦巻く三界に留まり、そこで多くの徳本を植えていくこととされる。ここにおいて「慧無き」とされるゆえんは、菩薩が三界の煩惱を克服していない点にあると考えられる。經文はこの後、

【經文①】

何をか慧有る方便は解なりと謂うや。謂く諸の貪欲・瞋恚・邪見等の諸の煩惱を離れて、衆の徳本を殖え、阿耨多羅三藐三菩提に迴向す。是れ慧有る方便は解なりと名づく。

(大正一四、五四五b / 大正三八、三七九a—b)

と続き、「慧有る方便は菩薩の解である」ことの具体相が説かれる。「慧有る」とされるゆえんは、菩薩が三界の煩惱から離れている点であることが分かる。一方、用例③と經文①における方便とは、菩薩が徳を積むこと〔及びその徳を、無上菩提へ差し向けること〕であると考えられる<sup>12)</sup>。

用例③の鳩摩羅什の注は、用例③のみならず、經文①にも言及する注であると考えられる。注の冒頭には「七住以還」という語がみえるが、ここでの注釈では七住あるいは七住以上の菩薩に焦点があるのではなく、七住より以下の菩薩にも段階の差異があることを釈することに焦点を定めている。用例①では七住以上と六住以下の菩薩の違いは、衆生世界において愛見心を生ずるか否かという点であった。用例①の注でこのような七住以上と

六住以下の差異を示した上で、用例③の注の冒頭で「七住以還も又優劣不同なり」と述べるのは、七住と六住の差もあるが、それより下位（六住以下）にも段階によって差があることを示すためである。というのは、用例③の什注は新学の菩薩と六住以還の菩薩に言及しているからである。

什注では、まず用例③の経文は、新学の菩薩の課題を明かすものであると指摘している。什注によれば、新学の菩薩の課題とは、正観によって三界の煩惱を離れていない点が挙げられる。それが用例③の経文で言う所の「慧無き」とされるゆえんである。しかしながら、この菩薩は煩惱の世界に住して諸徳を積み、その徳を無上菩提へ差し向け、大果（無上菩提）を得ようとするのであるから、方便は有りと言われる。「慧無き」と言われるゆえんについては経文に沿った解釈であるが、このような菩薩を「新学」と位置づけている点は、鳩摩羅什の特徴であると言える。

用例③の什注の「若し能く四念処：」以降は、ほぼ経文④に対する注であるとみてよい。三界の煩惱を離れていないという課題を持つ新学の菩薩は、四念処を修め、身受心法が「常樂我淨」であるとの顛倒した見解を破ることで、三界の煩惱を離れる。つまり経文④における「：諸の煩惱を離れて、」というのは、鳩摩羅什によれば、四念処によって顛倒した見解を破すことであり、それが「慧有る」状態であることがわかる。さらには、新学の時より引き続き、衆生世間において徳を積み、それを無上菩提へ廻向し菩提を求めようとする意欲も退転せず存続している点において、「方便を求める」と言えるのである。「若し能く四念処」以下の注は、慧と方便とが両立している菩薩についての解釈であり、したがってこれは経文④で説かれる菩薩についての注であると言える。またさらに、鳩摩羅什は用例③よりみた菩薩像、すなわち、いずれにしても方便を具えているが、正観によって三界の煩惱を離れている菩薩と、離れていない菩薩（新学）の二種の菩薩像を、どちらも六住以還の菩薩と位置づけている。その上で鳩摩羅什は、いずれの菩薩も縛の境地にあると述べている。一方で、三界において徳を積む方便と、三界における煩惱を離れる慧との二行を具えた状態（慧有る方便を具えた菩薩）の菩薩について、経文④ではこのような菩薩を「解なり」と説く。これについて鳩摩羅什は、二行を具えた菩薩を「縛中の解」と称し解釈している。

『維摩経』の経文では、菩薩の解・縛をめぐって、都合四種の菩薩のあり様が提示された。すなわち、次の四種である。

- A 方便無き慧―縛
- B 方便有る慧―解
- C 慧無き方便―縛
- D 慧有る方便―解

鳩摩羅什は用例③の注の末尾において、これらの經典中で説示された四種のあり方を総括する。まずAとDの文節を上二句(A・B)と下二句(C・D)に分け、A・Bは「無相の慧」と「涉有不著方便」を明かしており、A・Bは出世間法における慧と方便であると述べる。一方、C・Dは「有相の慧」と「能求方便」を明かしており、C・Dは世間法における慧と方便であると鳩摩羅什は釈している。「無相の慧」とは、諸法が空・無相・無作であると観る三昧による慧であり、「有相の慧」とは、貪欲・瞋恚・邪見から離れる四念処を修めることによる慧である。また、「涉有不著方便」とは、諸法空なる観を捨てずに行う有為界での活動であり、「能求方便」とは衆生世間で無上菩提に向かい徳を積む活動である。ここまでに見た什注の解釈を簡潔にまとめれば次のようになる。

- a 方便無き慧―縛 出世間・六住以下
- b 方便有る慧―解 出世間・七住以上
- c 慧無き方便―縛 世間・新学
- d 慧有る方便―解 世間・六住以下(縛中の解)

用例①及び③の什注の特色としては、經典でのAとDの菩薩像の解・縛の分類だけではなく、出世間と世間に分け、さらに出世間での解・縛、世間での解・縛の二重的構造をとる点が挙げられる。このことは、直後の經文に対する注に、

又復身を無常・苦・空・無我なりと観ず。是れを名づけて慧と為す。

什曰く、上の四句は世間・出世間の慧・方便を雜説す。今此の四句は偏に出世間の慧・方便を明かす。又云く、上は慧・方便を統ぶる。此の旨は疾に処す中に慧・方便を用いるが故に能く身を滅して証を取らざるを明かす。… (大正三八、三七九b)



とあることから認められるであろう。上の四句とは、先に見たAとDの菩薩像を説く経文を指しており、鳩摩羅什はその部分を世間と出世間それぞれにおける慧と方便を、交えて説示した部分であると解釈している。対して、右記の経文以降は、出世間における慧・方便のみを明かす部分であるとする<sup>13</sup>。あるいは、上四句を慧・方便の総説であるとすれば、これ以降は別して病に伏した菩薩に限定して、そこで菩薩が用いる慧と方便を明かし、菩薩が身を滅して証を取らないとはいかなることかを明かすとも理解している。

さて、鳩摩羅什の注における七住と六住の用例は以上みた箇所が全てである。鳩摩羅什は、經典が説く菩薩の慧と方便の四種の状態についてそれぞれを解釈する中で、明確ではないが菩薩の階梯を用いて解釈をなしていた。今一度具体的に言えば、説示された四種のうち、前半二種を出世間法、後半二種を世間法に分けている<sup>14</sup>。

出世間法の二種は、衆生教化の際に愛見心が伴うか、伴わないかで解と縛に分けられる。愛見心を伴わずに有為界において教化活動をなせる菩薩は「七住以上」とされており、空観によって自身の心を調伏することにも長けた菩薩である。同じく自身の身を調伏することに長けてはいるが、有為界での教化活動において愛見心を伴ってしまう菩薩は「六住以下」と位置づけられている。先にも述べたように、七住と六住以下の菩薩の分かれ目は、菩薩の衆生教化の活動が、愛見心によってなされるかどうかである。あるいは、諸法を空・無相・無作と観じ、自らの心が調えられた状態を、出定しても維持できるかどうかとも言い得る。三昧から出定し有為界に立った時、三昧で得られた諸法への観察を衆生にも適用できる菩薩は、七住以上と位置づけられている。しかし三昧から出定すると共にその観察を放棄し、衆生に対して相を取り、それに執着することで教化活動を行う菩薩は六住以下と位置づけられている。

一方で後半の世間法の二種は、三界の煩惱から離れているか、離れていないかで解と縛に分けられている。鳩摩羅什によれば、三界の煩惱を離れるとは、四念処観によって四顛倒を破すことであった。三界において徳本を植えながらも、煩惱を十分に制していない菩薩は「新学」の菩薩とされる。三界において徳本を植えることと、三界の煩惱から離れることの二つの行を具えた菩薩は、「六住以下」とされる。新学の菩薩と六住以下の菩薩との分かれ目とは、鳩摩羅什によれば、三界の煩惱を離れているかどうかであると言える。

僧肇の解釈は、先にも述べたように、大枠では以上の鳩摩羅什の説と同じであるが、幾つか異なる点がある。僧肇は三三昧による自らの心の調伏と、その観による平等の真心に基づく教化活動の二行を具えた菩薩が、「七住以上」であると位置づけられていた。そして「六住以下」の菩薩は、三昧時には平等の真心をもつことができず、三昧を出でて有為界に渡ったとき平等の真心によって物事を観ずることが出来ないと言われている。以上の七住・六住の用例は用例①及び②の注にあるものであり、鳩摩羅什による解釈では「出世間法の慧方便」を説く部分に当たる注である。鳩摩羅什が「世間法の慧方便」を説くと解釈した部分に関しては、僧肇は六住や七住の語を使用していない。先の用例③の経文（「何をか慧無き方便は縛なりと謂うや…」）に対して僧肇は次のような注を付している。

肇曰く、空慧を修して以て煩惱を除かず。是れ慧無き<sup>15</sup>なり。而るに勸めて衆徳を積むは方便有るなり。

（大正三八、三七九 a）

ここで僧肇は、いかなる点において「慧無き」「方便有り」と言われるのかについて、解釈するのみである。右では、物事を空と観る慧によって煩惱からいまだ離れていないことが「慧無き」とされ、多くの徳を積むことに励む点で「方便有り」とする解釈を提示している。このような解釈は、経文や鳩摩羅什の注と大差がない。

先に引いた経文④（「何をか慧有る方便は解なりと謂うや…」）について、僧肇は次のような解釈をなす。

是れ慧有る方便は解なりと名づく。

肇曰く、上は方便有る慧は解なり。今は慧有る方便は解なり。解を致すこと同じと雖も而も行ずるに前後有り。始行者自ら先に方便を以て徳を積み然る後に空慧を修する者有り。亦先に空慧を修して而る後に徳を積む者有り。各おの宜しき所に随うも其の解は殊ならざるなり。煩惱を離るるとは即ち三空自調の能う所なり。徳を積み菩提に向かうは即ち土を蔽り人を化すの流なり。前後異説して互いに其の美を尽くすなり。

（大正三八、三七九 b）

注冒頭の「上」とは、用例②の経文を指す。用例②の経文では「方便有る慧は菩薩の解である」ことの具体的な様子が明かされた。今ここでは「慧有る方便は菩薩の解である」ことの具体的様子を明かしていると、僧肇はまず構成について整理する。その後、「方便有る慧」と「慧有る方便」について、經典ではどちらも同じく「菩薩の解脱」であるにも関わらず、「方便有る慧」が先に説かれ、「慧有る方便」が後に説かれている。僧肇はこの説示の順のように、それを行う際にも先後を問われるのか否かについて解釈している。僧肇によれば、どちらが先にせよ、菩薩にとっての解脱の内実は異ならないという。

先ほど確認したように、鳩摩羅什は「方便有る慧」を出世間法、「慧有る方便」を世間法としており、また出世間法の慧方便を七住以上と六住以下に、世間法の慧方便を六住以下と新学にと、各菩薩像を階梯によって漠然とであるが分類して解釈していた。この点において、僧肇の解釈とはわずかであるが異なると言える。つまり、鳩摩羅什は四種の慧方便を出世間法と世間法に分けていたが、僧肇はそのような解釈をしていない。僧肇においては、「方便有る慧」も「慧有る方便」も、どちらも同じく菩薩における解脱であり、そこに段階的な先後や、程度の差を設けていない。どちらを先に行っても、到達する解脱の内容が異なることにはならない、と僧肇は解釈している。

また右の傍線部は、今解釈している「慧有る方便は解なり」における、「離煩惱」とは、先の「方便有る慧は解なり」で言う所の「三空自調」であり、また「積徳向菩提」とは、先の「嚴土化人」に他ならないことを解説している。注の末尾には、僧肇は「前後異説して互いに其の美を尽くすなり」と述べる。これは「方便有る慧は解なり」と「慧有る方便は解なり」で説く各菩薩像は、開示する順番も、その菩薩が為す慧方便の内容も異なる。こうした異なる説を提示することによって、双方の「解」の状態にある菩薩のすぐれた慧方便をことごとく究明すると解釈している。つまり、僧肇は經典における二種の「菩薩の解」を同質であると理解している。さらに言えば、僧肇においては、ここでいう二種の「解」にある菩薩は、いずれも七住以上の菩薩であり、あるいは二種の「縛」にある菩薩はいずれも六住以下の菩薩として位置づけられているのかもしれない。いずれにせよ、以上の問疾品における僧肇の解釈の構造は、鳩摩羅什のそれより単純な構造である。

## 第二項 六住以下の菩薩の課題

前項に見た問疾品の筆注に関して言えば、六住以下の菩薩と七住以上の菩薩との分かれ目は、慧と方便との両方が、平等の真心に基づいて為されているかどうかであった。七住以上の菩薩は平等の真心によって衆生を觀じて教化活動を行うことが出来るが、六住以下の菩薩は愛見心によって教化活動を行う。六住以下の菩薩が、愛見心という課題を有していることは、鳩摩羅什も同様の解釈であった。また『維摩經』問疾品の他の箇所や、觀衆生品においても、愛見心が問題になっている。ここでは、何によって菩薩は衆生に対する愛見の心を持つようになるのかについて検討したい。

『維摩經』問疾品では、菩薩の解・縛が開示される直前に、「愛見の大悲」について言及する。その箇所では、

### 【經文㊸】

彼の有疾の菩薩、応に復是の念を作すべし、「我が此の病、真に非ず有に非ざるが如く、衆生の病も亦真に非ず有に非ず」と。是の觀を作す時、諸の衆生に於いて、若し愛見の大悲を起さば、即ち応に捨離すべし。所以は何ん、菩薩は客塵煩惱を断除して而も大悲を起す。愛見の悲は則ち生死に於いて疲厭の心有り。

(大正一四、五四五a—b / 大正三八、三七八a—b)

と、衆生のために病を現じた菩薩が、いかに衆生を觀るべきかを説く。右では有疾の菩薩が自身の病は真実ではなく、実体的に存在するのではないと觀ずるように、同じく衆生の病(煩惱)もまた真実ではなく、実体的に存在するのではないと觀なければならぬという。そして有疾の菩薩は、衆生の病について「非真非有」であると觀じた時、衆生に対して愛見による大悲をもし起こしたならば、それを菩薩は捨てなければならぬ。菩薩の大悲とは、客塵煩惱を断ち除いた上で起す悲である。それと異なり、衆生に対して愛見を持つことによって起された悲は、生死の世界において疲厭の心を生ずるとされる。このように、經典では愛見の悲による衆生教化は、生死の世界において菩薩の疲厭を生じてしまう原因となることを説く。

『維摩經』問疾品の經文㊸では、菩薩が起すべき大悲とは、衆生を愛見することによって起すものではなく、

客塵煩惱を除いた上で起すべきものであることが明かされた。さらに、愛見によって起した悲は、やがて疲厭を生じること明かされた。相当する箇所の鳩摩羅什の注釈では、經文よりやや踏み込み、愛見に基づく悲が生ずる仕組みについて言及している。

經文㊦の傍線部について鳩摩羅什は、

什曰く、謂は未だ深く実相に入ること能わず。衆生有りと見れば、心に愛着を生ず。此に因りて悲を生ずるを名づけて愛見の大悲と為す。愛見の大悲は虚妄にして不淨なり。能く人をして疲厭の想を起さしむことが有るが故に応に捨離すべきなり。

(大正三八、三七八a)

と注釈している。ここでは、菩薩が衆生に対して愛見の大悲を起すのは、いまだ実相の深部に到達できていないことによると述べている。「愛見の大悲」とは、衆生を「有」なる存在として捉え、それに対して愛着の心を持つことよって生じる悲である。このような愛見に基づく大悲は、真実ではなく、清淨ではなく、人<sup>16</sup>に疲厭の情を懐かせてしまう。それゆえに愛見の大悲は捨離することが勧められている、という解釈を鳩摩羅什は提示している。鳩摩羅什によれば、愛見の大悲は、諸法の觀察が未熟であることよって生ずるとされている。

同箇所の僧肇の注も大枠では鳩摩羅什と同様の解釈である。

肇曰く、若し自調せば、応に先に己の病及び衆生の病は因縁所成にして虚仮無実なりと観ずるべし。宜しく此の心を以て而も悲を起すべきなり。若し此の観未だ純ならず、衆生を見て之を愛しみて而も悲を起すは愛見の悲と名づくるなり。此の悲は善なりと雖も而も雜うるに愛見有心の境を以てす。未だ累を免れざるが故に応に之を捨つるべきなり。

(大正三八、三七八a—b)

僧肇は「有疾の菩薩が心を調える時には、真つ先に、自身の病も衆生の病も因縁によって形成されており、真に存在しないものと観ずるはずである。菩薩はこのように病を觀する心によつて、衆生に対して悲を起すのがよい」と述べ、菩薩の悲は病が空なるものであるという観を土台として起すべきであることを解説する。經中にお

いて否定されている愛見の悲とは、空觀がまだ万全ではない状態で、衆生を有なるものとして見て、それに愛着の心をもつことから起す悲である。衆生を有と捉えそれを愛しむ形で起こした悲は、批判されるべきものではないのであるが、衆生を認識し対象化することで生じた愛見と有心が雑ざった悲であり、束縛から免れてはいないとする。以上のように僧肇の解釈は、病を代表とする諸法の觀察が十分ではないことにより愛見の悲が起こる、という点で鳩摩羅什の解釈と旨を同じくする。

これまでに確認した所によれば、愛見による大悲は確かに肯定されていない。それは慈についても同じ事が言える。実際に僧肇は觀衆生品の注釈で次のように述べている。

【用例④】

〔菩薩は〕無等の慈を行ず、諸愛を断ずるが故に。

肇曰く、二乗と六住已下は皆彼を愛しみて慈を起す。若し能く無心にして彼を愛しみ慈を起せば、此の慈超絶にして無等と名づくべし。  
(大正三八、三八五a)

用例④の肇注では、「彼を愛しむ」という心によって慈を起す者は、二乗と六住以下の菩薩であると位置づけられている。菩薩の眞の慈とはそうして起こすものではなく、心をもたずして彼（衆生）を愛しみ、慈を起こすことであるとし、このような慈は卓越しているから、「並ぶものがないほどすぐれた慈（無等の慈）」と呼ばれると釈している。僧肇の注によって、六住以下の菩薩及び二乗の課題が、衆生に対する際に無心ではなく愛着することによって慈を起す点であることが確認出来た。またここで僧肇が、愛見心によって起こされる慈は「二乗と六住已下」が為す慈であると述べていることによって、「無等の慈」を行ずる菩薩はそれよりも高次の段階にある菩薩であると推察できる<sup>17)</sup>。

ここまで、六住以下の課題であると考えられる「愛見心」が何故生ずるかについて確認した。菩薩が衆生に対して愛見心を持つ背景には、諸法の姿を如実に觀ずるにおいて未熟であることが挙げられる。

経典では有疾の菩薩及び衆生の「病」について「非真非有」であることを述べ、その観の上で菩薩は衆生に悲を起すべきであると説く。つまり菩薩は「病」と同じように「衆生」も空であると観じなければならぬ。経典における「非真非有」と観ることを、鳩摩羅什は「深く実相に入る」と釈し、僧肇は「因縁所成にして虚仮不実なりと観ずる」と釈していた。これらは表現に違いはあるが、経典の「非真非有」を、鳩摩羅什は「実相」という一語で簡潔に表し、僧肇は具体的に「因縁所成虚仮不実」と説明した、という違いに過ぎない。菩薩の愛見の悲は、衆生に対する観察が深化していないことによって生ずる、という点では、鳩摩羅什と僧肇は同じ見解である。衆生の観察が未熟である菩薩は、衆生を実体として捉えて相を生じ、その相に愛着の心を懐くこととなる。そして愛着の心を懐き、生死の世界において慈悲を為せば、必ず菩薩に疲厭をもたらず。以上が六住以下の菩薩の課題である。

### 第三項 問疾品における用例のまとめ

鳩摩羅什の注釈中において、「六住」「七住」の語が使用されるのは、問疾品においてのみであり、用例の数も少ない。

『維摩経』問疾品の当該箇所は、菩薩における解と縛とはどういうことかが、慧と方便の有無をめぐって説示される。『維摩経』において、菩薩の解とは「方便有る慧」(B)と「慧有る方便」(D)であり、菩薩の縛とは、「方便無き慧」(A)と「慧無き方便」(C)であった。これら四種は、菩薩の実践的活動の様相に基づいて方便の有無、慧の有無が言われている。A・Bは、いずれも三昧に長けておりその点では慧は有るが、衆生利益の際の愛見心の有無によって、方便の有無が分かれる。C・Dは、いずれも衆生利益によって徳本を植えることには長けておりその点では方便が有るが、三界の煩惱から離れているかどうかによって、慧の有無が分かれる。そして、菩薩の活動において、慧と方便が両立しているものは解とし、どちらか片方が十分でない場合は縛とされている。

「六住」あるいは「七住」の語がみえる什注は、以上の経文に対する注に集約されている。端的に言えば鳩摩

羅什は、Bを七住以上の菩薩、A・C・Dは六住以下の菩薩とし、特にCに関しては新学の菩薩であると位置づけていた。またA・Bは出世間法の慧と方便を説くもの、C・Dは世間法の慧と方便を説くもの、とのように、出世間法と世間法とに分けて理解していた点は、鳩摩羅什独自の解釈であった。以上の『維摩経』と鳩摩羅什の注において、七住以上と位置づけられる菩薩像は、出世間法の慧と方便、すなわち無相の慧と涉有不著の方便をともに具えている菩薩である。

同箇所における僧肇の注釈は、Bを七住以上の菩薩、Aを六住以下の菩薩として位置づけていた。CとDについては、注釈中に「六住」「七住」の語は使用していない。また僧肇は鳩摩羅什のようにAとDを出世間法と世間法とに分けていない。この点が鳩摩羅什の解釈と大きく異なる点である。問疾品の注において僧肇は、慧と方便の二行をどちらも具えた菩薩を、七住以上の菩薩であると位置づけている。『維摩経』において解とされるB・Dの菩薩の活動について、僧肇は段階的な差異をとっていない。僧肇は、BとDについては、慧と方便の各内容の違いはあれども、どちらも菩薩の解を開示することには同じであり、BとDを等質な菩薩像として解釈している。この場合の慧とは三三昧によって三界の煩惱より離れることであり、方便とは国土の莊嚴などの衆生教化によって徳を積むことである。

#### 第四項 『注維摩詰経』僧肇注における七住の菩薩

以降では『注維摩』肇注における七住の用例について検討する。肇注において「七住」という語が用いられる中にも、「七住」「七住所得」「七住已上(以上)」とのように、わずかな差がある。「七住」「七住所得」の場合にはまさに七住にある菩薩像であることに違いないが、「七住已上(以上)」の場合にはそうではない。「七住已上(以上)」と言った場合は、七住を基準とし、それより上の段階をも含む。つまり、七住を含めたそれ以降の段階を指し、七住のみに限定していない。

そこで『注維摩』の「七住」についての用例を「七住」「七住所得」「七住已上(以上)」に分け、それらが表す菩薩像を整理してみたい。



(1) 「七住」の用例

【用例⑤】

云何が弥勒、一生の記を受くるや。

肇曰く、上には有生の記無きを推す。此は無生も亦記無きを推すなり。無生は即ち七住無相にして真正の法位なり。此の位理と為さば、記無く成ずること無し。弥勒何に於いてか一生の記を受けんや。

(大正三八、三六一c)

用例⑤は、菩薩品・弥勒菩薩の章に存在する。『維摩経』の经文では、維摩詰が弥勒菩薩に対して、「あと一生に無上菩提を得る(一生補処)」の「一生」とは何における生であるかと質問する箇所である。僧肇の注釈は、始めは经文の文脈を整理している。「上には」とあるのは、右記の经文より前の段落において、もし過去・現在・未来における生であるならば、と仮定した上で、それぞれにおける生が成立していないことを説く箇所があり<sup>18</sup>、そこを指している。三世において生という事態が成り立たないならば、受記もまた成り立たないことは、この前々注でも「三世既に無生なれば、何に於いて記を得んや」(大正三八、三六一b)と述べている。一方でこの用例⑤の注は、諸法と同じくそもそも「生」が無いという見方に立っているならば、という经文の文脈<sup>19</sup>に沿う注であると考えられる。经文では、先ほどの三世における生と同じく、そもそも無生という見解に立つのであれば、すでに無上菩提に達することが決定した位にあり、そうであるならば記別を授かることも、無上菩提を得ることも無いと説く。經典では「そもそも生じることが無い」という立場に立つ者についても、受記や菩提を得ることがないと説き、このような境地にある者を、僧肇は「七住無相真正法位」と位置づけている。僧肇はこの七住における無生という理に基づくならば、記を受けることも菩提を成ずることも、そもそも無いにも関わらず、弥勒は一体何において一生補処の記別を受けるのかという内容の注を付けている。

以上のように用例⑤の肇注における七住の菩薩とは、諸法が無生であると観る境地にあり、それを根拠として無上菩提へ到ることがこの地点で確約されている、ということが読み取れる。

【用例⑥】

得忍の菩薩の貪恚毀禁の如く〔菩薩は衆生を観ずる〕。

肇曰く、七住は無生忍を得て心結永く除く。況や毀禁の麁事あるをや。

(大正三八、三八四a)

右の用例⑥は、観衆生品冒頭の「菩薩はどのように衆生を観ずるか」という文殊師利の問いに対し、維摩詰が様々な譬えを用いて「菩薩は衆生を、実体的に存在しない(空)ものとして観る」ことを述べる。經典のこの段落は、現実的に存在し得ないものの譬えを挙げながら、菩薩は衆生が空なる存在であると観ずることを説示する主旨である<sup>20</sup>。その列挙された譬えの一つに対して付された肇注に「七住」の語がある。經文は「無生法忍を得た菩薩の貪欲・瞋恚・毀禁」のように菩薩は衆生を観ずるという一文である。先にも述べたように、經文のこの段落は実際に存在し得ないものの譬えであるから、無生法忍を得た菩薩には「貪欲・瞋恚・毀禁(禁戒を破る)」が存在するはずがない、という意である。このような菩薩について僧肇は、「七住」と位置づけている。肇注は、七住の菩薩は無生法忍を得て、心の結習(煩惱)が除かれた状態が永続し、そのような菩薩に戒を破るなどという粗野な行爲があるはずがない、という内容である。この肇注は、基本的には經典の内容に沿った解釈である。僧肇が「無生法忍を得た菩薩」と「七住」という階位とを、明確に結びつけて理解している点は注目すべきである。

次の用例⑦は、同じく観衆生品にある。先の用例⑥の經文では、菩薩は衆生を空なるものとして観ずることを明かす文脈であった。經典ではこの後、文殊師利によって「そのように衆生を空と観るならば、菩薩はその衆生に対していかに慈を行うべきか」と問われる。この問いに対して、維摩詰は「菩薩は衆生が空であると観じた上で、衆生に対して、衆生が空であることを説くことが菩薩の真実の慈である」と答える<sup>21</sup>。そして、維摩詰によって菩薩の真実の慈のありさまが列挙される。その最初に挙げられる真実の慈のありさまに対する注釈に、七住の語がある。

【用例⑦】

寂滅の慈を行ず、所生無きが故に。

肇曰く、七住は無生忍を得已りて後、行ずる所の万行皆無相無縁にして、無生と体を同じくして、分別無きなり。真慈は無縁にして復心相無し。心相既に無ければ則ち泊然として永寂なり。未だ嘗て慈ならざるにあらず、未だ嘗て慈有るにあらず。故に曰く「行寂滅慈無所生」と。：

(大正三八、三八四b)

まず、僧肇は經典のこの箇所における中心論題である「菩薩の真慈」について、それを行うのは七住で無生法忍を得た後の、菩薩の行いであると解釈している点に注目できる。七住で無生法忍を得た後の菩薩は、あらゆる行いにおいて相から離れ、行動を起こすことに特定の条件を伴わない。菩薩は、生・滅の概念を離れているということと、自身の本性とが同化(一体化)することによって、分別からも離れる。菩薩の真慈も同じように、慈は特定の条件を伴わずして起り、菩薩の心は対象物に対して相を捉えない。このように心で相を捉えることが無ければ、心は静穏で寂滅した状態が永續するといふのである。その真慈の様子を僧肇は、慈という行動は必ずあるのだが、その慈という行動には固定的な姿をこれまでにとつたことはない、と表現する。このような真慈を行うことができるのは、七住で無生法忍を得た後の菩薩であると僧肇は解釈している。

以上の用例⑦においても、僧肇は七住という階位と無生法忍とを関連させて注釈していた。この点は用例⑥と同様である。用例⑦の肇注は、七住で無生法忍を得た菩薩が、その後どのように活動していくのかについての解釈であると言える。僧肇によればそれは、あらゆる行いが無相無縁となり、その行動を行う本体は無生の理と一致しており、分別からも離れていると理解している。これが七住の菩薩の活動の根本的なくみであり、菩薩の真慈という行動も同じ原理によることを述べている。

【「七住」の用例のまとめ】

以上の「七住」の用例⑤⑥⑦によって知ることができた七住の菩薩像を整理する。

用例⑤ 諸法が無生であると観ており、行いが無相となる。これによって無上菩提に到ることが確定して

いる（無生即七住無相真正法位）。

用例⑥ 七住は無生法忍を得ている。心は永続的に煩惱が除かれた状態である。

用例⑦ 七住で無生法忍を得る。その後は全ての行いが無相無縁となる。その行動の本体（行動の根源となる体）は無生の理と一致する。分別を離れている。

用例⑤⑥⑦における七住の菩薩像の要素を抜き出すと、右のようになる。用例⑤⑥⑦すべてにおいて、無生法忍を得ること、あるいは諸法を無生であると観ることが「七住」と関連付けられている。また⑤及び⑦では、菩薩が無生法忍を得た後、活動が無相になると積している。

## (2) 「七住所得」の用例

### 【用例⑧】

心常に無閼解脱に安住して

肇曰く、此の解脱は七住の所得なり。此の解脱を得れば則ち諸法に於いて通達無閼なり。故に心常に安住するなり。  
(大正三八、三二九a)

用例⑧の経文は、仏国品の冒頭の、菴羅樹園の会座に集まった菩薩衆が具えている徳を述べる内の一つである。会座の菩薩衆は、皆心が常に「無閼解脱」に安住しているという徳を有する。肇注における「此の解脱」とは経文の「無閼解脱」を指す。そして僧肇は、この無閼解脱は七住の菩薩が得るものであると述べている。付近の経文では、「無閼解脱」についての詳しい説明は無いが、肇注では菩薩が七住において「無閼解脱」を得て、いかなる状態になるのかを解説している。七住で「無閼解脱」を得た菩薩は、あらゆる事物に関して精通することに滞りがない状態となるという。それゆえに心は常に安住であることを維持できると僧肇は解釈している。つまり僧肇の注によれば、「無閼解脱」の無閼とは諸法を深く知ることに関してであり、具体的には菩薩が七住に至ってそれが可能になるとされる。

次の用例⑨は仏国品の、菩薩がいかに国土を清浄にするか、というトピックにある。『維摩経』仏国品では、菩薩と淨仏国土と衆生との関係について、釈尊が「衆生の類、是れ菩薩の仏土なり」と、菩薩にとっての仏国土とは衆生であることが明かされる<sup>22</sup>。その理由は、菩薩は教化する対象の衆生にしたがって、それに応じた仏国土を取るため<sup>23</sup>である。この具体例がここで幾つか提示されるが、その一例に対する注釈に、「七住」と「六住」の語が確認できる。

【用例⑨】

〔菩薩は〕諸の衆生に何れの国を以て菩薩の根を起すべきかに随いて仏土を取る。

肇曰く、上には仏慧に入ると為す。仏慧とは七住所得の無生慧なり。今は菩薩の根と為す。菩薩根とは六住已下の菩提心なり。  
(大正三八、三三五a)

右の注釈部分では、「七住」のみならず「六住」の語も確認できる。右に引いた経文では、菩薩は「どのような国で衆生は菩薩の根を起すか」ということに随って仏土を建立する、という内容である。經典の「菩薩の根」を、僧肇は「六住以下の菩提心」であると注釈している。一方で、右の一つ前の経文に「諸の衆生、応に何れの国を以て仏の智慧に入るべきかに随いて仏土を取る」(大正三八、三三四c)という文がある。この「仏の智慧に入る」の仏慧を、僧肇は用例⑨の注において「無生慧」とし、さらにその無生慧は七住で得ると注している。以上のように『維摩経』では、衆生をどのように教導していくべきか、それに相応しい国土とはどのようなのであるかに応じて仏国土は建立されると説く。衆生をいかに習熟させていくかについて、經典では「仏慧に入る」あるいは「菩薩根を起す」などを挙げ、その目標とする習熟度合いは異なったものをいくつか提示する。この差について僧肇は、仏慧を七住で得る無生慧と、また菩薩根を六住以下における菩提心と同一視し、段階的な差を設けて解釈している。

【「七住所得」の用例のまとめ】

以上の「七住所得」の用例⑧⑨によって、菩薩は七住に至って何をどのかを得るのかをまとめる。

用例⑧ 諸法を深く知ることに関して滞りない解脱（無閔解脱）を得る。

用例⑨ 無生慧（＝仏慧）を得る。

用例⑧では無閔解脱、用例⑨では無生慧が、七住の所得とされている。用例⑨の無生慧は別箇所注では無生忍として扱われており、詳しくは次節に述べるが、無生慧はほぼ無生法忍であるとみて問題ないと思われる。また用例⑧の無閔解脱は、諸法を深く知ること無閔であることが、僧肇の注で解説されていた。「諸法を深く知る」ことを、諸法の実相に達すると考えれば<sup>24</sup>、無生法忍と全く関連性が無いとは言い難いと思われる。

### (3) 「七住已上(以上)」の用例

第二節第一項用例②で、問疾品注にある「七住」と「六住」の用例をみた。僧肇の問疾品の用例は「七住以上」である。先に確認した用例②の他、「七住已上(以上)」の用例は比較的多数存在する。

#### 【用例⑩】

布施・持戒・忍辱・精進・禅定・智慧及び方便力具足せざること無し

肇曰く、具足とは無相の行を謂うなり。七住已上は心智寂滅す。心の無為なるを以ての故に徳として為さざること無し。是を以て施は施を極めて而も未だ嘗て施ならず。戒は戒を極めて而も未だ嘗て戒ならず。七徳功を殊にして而も其の相異ならざるを乃ち具足と名づく。方便とは即ち智の別用なるのみ。智は以て幽に通じ微を窮め法相を決定す。無知にして而も知らざること無き、之れを智と謂うなり。法相に達すると雖も而も能く証さず。有に処して無を失わず、無に在りて有を捨てず。空に冥じて徳を存し、彼と彼両つながら濟う。故に方便と曰うなり。

(大正三八、三二九b)

用例⑩の経文は、先の用例⑧と同じく、仏国品の菩薩衆の徳を述べる段に存在する。ここでは、会座の菩薩衆

らが皆、六波羅蜜と方便力を余す所なく具えていることが説かれている。僧肇の注では、まず具足とは無相の行であることを述べている。次に無相の行とは一体どのような行であるかについての解釈が続く。そこで僧肇は「七住已上」の語を用い、七住以上の菩薩は、対象を分別する心のはたらきが寂滅していると述べる。この「心智寂滅」は、六波羅蜜と方便が無相に行ぜられる根拠として僧肇は解釈している。心のはたらきが寂滅すると、心は無為となり、為・不為の域を脱し、あらゆる徳を為すことが可能になる。この故に、心智寂滅の菩薩の布施行とは、この上ない布施行であるが、布施行という固定的な形相をとらない。これは布施だけに留まらず、他の持戒・忍辱・精進・禅定・智慧・方便についても同様のことが言え、それぞれの行は功徳が異なるけれども、それぞれの行において固有の相を取らなくなることがこの経文で言う所の「具足」であると注釈する。

続いて僧肇は、七徳の一つである方便（力）の注釈を行う。僧肇による方便の解釈は、「智の別のはたらきである」と述べており、智と方便を別個の概念として扱っていないことがわかる。僧肇は、智とは奥深いところに到達し、微かなところまで究明して法の実相を確定していくことであると解釈をなす。僧肇は「無知而無不知」が智であると述べる。これは「知るといふはたらきが全く無いからこそ知らないことは無い（全てを知り尽くす）」という意味である。「法相に到達しているが、その証を取らない」ことや、あるいは「有為界に在りながら無為の境地を失うことはなく、無為の境地に在っても有為界の存在を捨てない」、「空と冥合しながらも功徳を積み、自身と衆生を両方ともに済度する」という菩薩の方便と言われる行動は、全て智のはたらきによって成立するのである。僧肇はこの関係を、智の側から言えば「無知而無不知」となり、方便の側から言えば「方便とは智の別用なるのみ」となる、と解釈しているのである。

#### 【用例⑪】

深信堅固なること猶お金剛の若し

肇曰く、七住已上は無生の信にして壊すべからざるなり。

（大正三八、三二九c）

用例⑪は、用例⑧⑩と同じく、経文は仏国品冒頭の会座の菩薩衆が具えている徳を述べる箇所である。用例⑪

の経文は、菩薩衆は皆、仏法を金剛のように深固な心で信じている、という徳である。僧肇の注釈には、「七住已上」という語がある。ここでは、七住において初めてこのような徳が具わるといふ意味ではなく、七住以上の菩薩は、法においても無生であると観じているため、その仏法への信が壊れることはそもそもあり得ないという意であろう。

次の用例は方便品冒頭の、維摩詰が具えている徳を述べる文脈に存在する。

【用例⑫】

〔維摩詰は〕久しく仏道に於いて心已に純熟にして大乘を決定す。

肇曰く、七住以上に始めて決定を得るなり。

(大正三八、三三九b)

経文では毘耶離大城に住む長者・維摩詰が登場させ、その維摩詰がどのような人物であるかを方便品冒頭で説明する。用例⑫の経文は、その維摩詰が具えている徳の一項目である。その徳とは、維摩詰がはるか昔に仏道に入り、その心は十分に熟しており、大乘に決定していることを説くものである。この維摩詰の「大乘に決定している」について、僧肇はこの徳が七住以上となって初めて得るものであると理解している。つまり僧肇の注によれば、菩薩は七住以上となって初めて、大乘の菩薩であることが確定することになる。

【用例⑬】

〔仏身は〕方便に従りて生ず。六通に従りて生ず。

肇曰く、七住以上は則ち六通を具う。六通もて其の無方の化を運らすに非ざるよりは、以て無極の体を成ずること無し。  
(大正三八、三四三b)

用例⑬も方便品にあるが、用例⑫とは異なり、品の後半部に位置する。方便品の後半部では、病を現じた維摩詰が、見舞いに来た国王・長者・婆羅門らに、身体が無常であることを説く。さらに維摩詰は仏身が法身であることを説き、何によってその法身が生ずるのかを明かす。方便品では、仏の法身の因となる行が何かを列挙して



おり、その中に右記の方便と六通がある。僧肇の注はそのうち、六通に対する内容である。六通は言うまでもなく六神通（神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏尽通）であり、僧肇はこれらの六種の神通は七住以上の菩薩であれば具えていると理解している。そして、これらの六神通によって方（定型）の無い教化を衆生にめぐらせる以外には、「無極の体」である仏の法身を成ずることはできないと述べている。このことから、僧肇は、仏の法身の因行として、菩薩時における神通を駆使した教化活動を重視していたことが分かる。

用例⑭は不思議品の中盤に位置する。不思議品の中盤では、維摩詰が諸仏・菩薩に不可思議と名づけられる解脱があることを明かす。

【用例⑭】

：維摩詰言わく、唯舍利弗、諸仏菩薩に解脱有り、不可思議と名づく。

肇曰く、：解脱とは自在の心法なり。此の解脱を得れば則ち凡て作為する所、内には行じ外には応じること自在無闕なり。此れ二乗の能く議る所に非ざるなり。七住法身已上は乃ち此の解脱を得るなり。

（大正三八、三八二a―b）

『維摩経』の別名ともなっている「不可思議解脱」について、僧肇は「七住法身已上」の菩薩が得ている解脱であると解釈している。肇注の内容は、まず不可思議解脱の「解脱」とは、自在な心のあり方であることを述べる<sup>25</sup>。次にその解脱が「不可思議」と呼ばれるゆえんについて述べている。この不可思議解脱にある者の作為、具體的には三昧（内行）と教化（外応）は自由自在で妨げが無く、その様は二乗の者には思議が及ばないために「不可思議」と呼ばれる。そして僧肇の解する七住法身已上の者は、内行と外応が自在無闕であることがわかる。ここで解説される不可思議解脱の内容は、第一項（問疾品注）にみた「菩薩の解脱」の諸相、すなわち、三三昧によって自らの心を調え三界の煩惱より離れる「慧」と、愛見心によらずに衆生を教化して諸の徳を積む「方便」とが両立していることと一致する。

「七住以上」の最後の用例は、菩薩行品に位置する。

【用例⑮】

菩薩の此の門に入る者は、

肇曰く、七住已上は予め此の門に入る。

(大正三八、四〇四c)

僧肇は、七住以上の菩薩は前もって「此の門」に入っているという。「此の門」とは、前の経文からでは「一切諸仏の法門」であることがわかる<sup>26</sup>。では「一切諸仏の法門」とは一体何か。菩薩行品の前半は、維摩詰・文殊師利らが菴羅樹園の釈尊のもとに詣で、会処が維摩詰宅から菴羅樹園に戻る。維摩詰宅から戻った対告衆らは、阿難がいまだかつて嗅いだことのない香りを毛孔から出していた。その香り（衆香国の食事）が仏のはたらきを為していると阿難が了知したことを発端として、諸仏が為す行動やあらゆる事物は、すべて衆生利益のための仏事に他ならないことが釈尊によって明かされる。經典では、この諸仏の一切の行動・事物が衆生利益のための仏事に他ならないことを、「一切諸仏の法門に入る」こととしている。僧肇はこれに関して、以下のような注釈をなしている。

肇曰く、若し能く応会無方にして美惡斯に順ずれば、事として為さざること無く、之を為して仏事に非ざること無し。乃ち諸仏の法門に入ると名づくるのみ。  
(大正三八、四〇四c)

仏が衆生の状態に応じて符合していくことに定まった型式が無く、その上で衆生の良し悪し等の価値基準に仏の応化が適合していくのであれば、仏事はあらゆる事において為され、仏事でない事物は無くなる（全ての事が仏事となる）。要するに僧肇は、衆生教化において応会無方なることを「諸仏の法門に入る」ことと定義している。以上の菩薩行品における二つの注によって、七住以上の菩薩がすでに、衆生に応じることに定まった形がない、という教化を為すことができる境地に到達している、という理解を僧肇が為していることがわかる。

最後に特殊な例として、注釈の文中では「六住」を使用するが、実質的には七住より高次の段階を述べることに主旨を置く用例を挙げる。

【用例⑩】

量有ること無くして已に量を過ぎたり

肇曰く、已に法身を得て無為の境に入る。心は智を以て求むべからず、形は像を以て取るべからず。故に無量と曰う。六住已下は有量と名づくなり。

(大正三八、三三〇a)

用例⑩は、仏国品冒頭において、菩薩衆の徳を述べる箇所にある。ここで採り上げた菩薩の具えている徳とは、物事を「量る<sup>27</sup>」ということが全く無く、すでに「量る」という概念からも離れているという徳である。これに対する僧肇の注には、「六住已下」の語が見えるが、実際のところ注の内容は、六住より高次の段階（七住以上）にある菩薩の説明であると言つてよい。僧肇は注の末尾で、六住已下は限度・限定を有する「有量」であると積する。しかしながら、注の冒頭では経文の徳を具える者を指して、「已に法身を得て無為の境に入る」と積している。つまり、僧肇は「無有量已過量」という徳を具える菩薩は、すでに法身を得ており、無為の境地にあると理解しているのである。次に僧肇は、すでに法身を得て無為に入る菩薩の心と形とは、どのようなものであるかについて言及する。その菩薩の心は認識する作用によって、姿形はその象るといふ作用によって捉えることはできないとする。したがって、法身を得て無為の境地にある菩薩を、限度・限定をもってはかることができない「無量」であると積す。それを踏まえて「六住已下」を「有量」としてしているのであるから、経文の「無有量已過量」の徳を具足することは、六住よりも高次の段階、少なくとも七住より先の段階を指すことに疑いの余地はなからう。したがって僧肇は、菩薩は七住以降において、法身を得て無為の境地に入り、菩薩の心・形は無量となると理解している。一方、六住已下の菩薩については、その心・形において限度・限定を有する「有量」であると理解している。

【「七住已上（以上）」の用例のまとめ】

以上の用例⑩～⑬と、第二節第一項にみた用例②を併せて、七住以上とされる菩薩像を整理する。

用例② 慧と方便の二行が具足している。(菩薩の解)

用例⑩ 対象を分別する心のはたらきが寂滅している(心智寂滅)。よって六波羅蜜と方便を無相に行ずる。

用例⑪ 法について無生であると観じているので、仏法への信が堅固である。

用例⑫ 大乘の菩薩であることが確実となる。

用例⑬ 六神通を具足し、衆生教化が無方になる。(そして法身へ至る)

用例⑭ 七住法身已上の者は、内行と外応に関して自在無闕である(不可思議解脱に住している)。

用例⑮ すでに衆生に應じること定まった形がない(応会無方)という教化を為すことができる境地(一切諸仏の法門)に到達している。

用例⑯ すでに法身を得て無為の境地に入る。心・形は無量である。

「七住以上」の用例ではいずれも、なんらかの形で無生法忍への言及があった。対して「七住以上」の用例を総じてみれば、無生法忍を得ることについての言及はほぼ無くなり、代わりに衆生教化の様相に関して言及されるようになる。右の二重傍線部がそれに当たる。「七住以上」の菩薩は、衆生を教化する際、教化する手段・方法に関して定まった型をとらない、衆生教化において自在であることが可能になる点に注目されている。この衆生教化が「無方」であることは、菩薩が無生法忍を得てその行動が「無為」「無相」「無量」となることに基づくと考えられる。また、慧と方便とが両立しており、『維摩経』の主題である「不可思議解脱」を得ており、さらには「法身」も得ていることが、七住以上の菩薩の特徴として挙げることができる。

#### 第五項 僧肇注における七住菩薩のまとめ

以上、『注維摩』における「七住」及び「六住」の用例をすべて検討した。

僧肇の注釈では、七住の用例は「七住」「七住所得」「七住以上」の三パターンに分けることができる。「七

住」「七住所得」は七住の菩薩を指すが、「七住以上」は七住のみではなく、七住より十住の菩薩を指す。「七住」及び「七住所得」の用例では、「無生法忍」と関連付けられる傾向があった。用例の数は比較的少ないのであるが、僧肇は、菩薩が無生法忍を得るのは七住（七地）であるという理解に立っていたと言えることができるであろう。この僧肇の理解については、すでに先学の指摘がある<sup>28</sup>。

一方で、「七住以上」の用例では、「七住」及び「七住所得」の用例のように無生法忍との関連をもって解釈する例はほぼ無くなる。「七住以上」の用例では、無生法忍への言及が希薄になるに代わり、菩薩の有為界における教化活動に関わる事柄への言及が多く見られるようになる。具体的に言えば、三昧と衆生応化が自在となる「不可思議解脱」を得ていることや、「無相」の行に基づいた「無方」の化などに代表される。そして僧肇はそのような菩薩を「七住以上」の菩薩と言うのみならず、「法身」であるとも解釈していた。したがって、菩薩は七住で無生法忍を獲得する。それによって有為界に涉つても対象を捉え分別するはたらきがなくなる。さらに六度や方便の実践において無相となり、衆生教化の手段・方法は定まった型にとらわれず自由自在に教化を行うことが可能になる。ここまでに見た僧肇の用例からは、総じて以上のことが言えるであろう。

次節以降では、僧肇が七住で得ると述べた「無生法忍」、そして七地以上菩薩が有しているとされる「法身」に焦点をあて、それぞれの注釈をみていきたい。

### 第三節 『注維摩詰經』における無生法忍の理解

前節では『注維摩』の注釈文中での「七住」「六住」の用例を挙げ、それぞれがいかなる菩薩像を述べているのかを検討した。結果として、僧肇は菩薩は七住において無生法忍を獲得する、という解釈を示していた。七住で獲得するとされる「無生法忍」とは何か、また僧肇がどのように無生法忍を解釈しているかが、次に問題となるであろう。ゆえに本節では『注維摩』において、「無生法忍」がいかに解釈されているかを中心として考察する。

『維摩經』の中では、「無生法忍」の語は度々見受けられる。「無生法忍」はもとより大乘仏教独特の術語で

あり、<sup>29</sup>初期大乘經典である『維摩經』に、その語が頻出することは殊更不思議ではない。しかしながら、『維摩經』中では、「無生法忍」とは何かについて直接的に説示する箇所はあまり存在しない。經中において「無生法忍」の内容に言及する箇所として、次の入不二法門品の一節が挙げられる。

入不二法門品では、維摩詰が菩薩衆に「菩薩が不二法門に入るとはどのようなことか」と問いかけて、菩薩衆が各々の見解を一人ずつ述べていく。その嚆矢である法自在菩薩が次のように述べる箇所がある。

会中に菩薩有り。法自在と名づく。説言すらく、「諸の仁者、生・滅を二と為す。法本より不生なれば、今則ち滅すること無し。此の無生法忍を得、是を不二法門に入ると為す」と。  
(大正一四、五五〇c)

右のように法自在菩薩は、そもそも法が生じなければ、滅することもない、という法の見方が無生法忍を得ることであると述べている。<sup>30</sup> 物事を生と滅に分けて考えることが「二」であり、物事が生ずることも滅することも無いと観ることが「不二」であるということになる。ちなみに右の經文に対する僧肇の注が存在するが、「無生法忍」に関する注釈の内容は、ほぼ經典の意に沿った内容である。

肇曰く、滅とは生を滅するのみ。若し無生を悟らば、滅何んが滅する所なるや。此れ即ち無生法忍なり。∴  
(大正三八、三九六c)

「滅する」とは「生じた」ものが滅するのであり、法が無生であるという観に至れば、「生ずることが無いものは」滅しようがない、と僧肇は述べている。經典と同じように、僧肇は「法が無生である」という道理を知ることが「無生法忍」であると言う。

『維摩經』中では、「無生法忍」という語は何度も出現するが、その内容について具体的に言及する箇所は非常に少ない。少ない例の中でも、右記の入不二法門品の經文及び肇注によって、「無生法忍」が「諸法(物事)が無生無滅であることを悟る」ことがその基本であると確認できた。

次に經文中で「無生法忍」の語が確認できる箇所への注釈をみてみたい。

【用例 A】

無所得不起法忍に逮べり。

什曰く、識有るより已来未だ嘗て法を見ず。今に於いて始めて能く信じ能く受くることを得。忍とは恐怖せず、安住して動かざるが故に名づけて忍と為す。

肇曰く、忍とは即ち無生慧なり。能く実相を堪受するを以ての故に忍を以て名と為す。此の忍を得れば則ち法に於いて取無く得無く心相永く滅す。故に「無所得不起法忍」と曰うなり。（大正三八、三二九b）

用例 A の経文は『維摩経』冒頭の、菩薩衆が具える徳の中の一つである。会座の菩薩達は皆、法が「無所得不起」であることを心得ている、という徳である。

鳩摩羅什はまず、識によつては法を「無所得不起であると」見ることはできないとする。法が得るものではなく起らないものと見て、はじめて、それを信じて受けとることが、経文の「無所得不起法忍」であるとす。そして「法忍」の「忍」については、法の実相に恐れず、むしろそれに安んじ動揺しないという意味で解釈している。

僧肇の注では、法忍の「忍」が無生の慧であることを説明する。諸法を無生なるもの、すなわち諸法の実相を観ずる慧が「忍」の意味である。菩薩は諸法の実相が無生であるという道理に直面し、それを受け容れることができる（堪受）ので「忍」と名づけられた、と僧肇は解釈する。この「堪受」という表現は以降、肇注の無生法忍の解釈において散見される<sup>31</sup>。

先の第二節第四項用例⑨では、経文の「仏慧」を、僧肇は七住所得の「無生慧」であると注釈していた。その「無生慧」とは、「諸法が無生である」という道理であり、それを言い換えれば「諸法実相」である。この道理を獲得した後については、諸法に対して取・得などの心のはたらきが滅する状態になると僧肇は解釈している。

【用例 B】

当に仏此の国土嚴浄なるを現ずるの時に当たりて、宝積將いる所の五百の長者子、皆無生法忍を得て、八万

四千人皆阿耨多羅三藐三菩提心を発す。

肇曰く、仏国の興りは其れ正に此の為なり。無生忍とは上の「不起法忍」に同じなり。忍とは即ち慧の性なるのみ。法の無生なるを見るを以て、心智寂滅し、堪受して退かず。故に無生法忍と名づくなり。

(大正三八、三三八b)

用例Bは仏国品の後半、国土(娑婆)が本来、功德によって莊嚴されており清浄であることを現じた釈尊の神変を、五百人の長者子達が観て「無生法忍<sup>32</sup>を得た」ことに対する注である。この経文に対しては肇注のみが存在する。

僧肇は「無生法忍」について、先述の用例Aの経文(不起法忍)を引き出し、そこでの注釈と同義であることを述べる。この用例Bにおいて、僧肇はまず「忍とは慧の性なるのみ」と述べており、「忍」が慧の特性であることと理解していることを示している。ここでは釈尊が現じた神変によって、五百の長者子達は諸法が無生である道理に直面する。無生という諸法の実相に正対し、心のはたらきが滅し、実相を受け容れることができ退かない、という長者子達のありさまを解説することで、僧肇は無生法忍の内実を詳らかにしている。また、諸法の無生に直面すれば、心智が寂滅すると説明する点は用例Aと同趣旨である。

### 【用例C】

無生忍を得。

什曰く、慧明の業なり。如来已に尽くせば則ち智を以て名と為す。菩薩見て而も未だ尽くさず而れども能く忍受して退かず。故に忍を以て名と為すなり。

肇曰く、菩薩の無生慧を独り忍と名づくは、其の大覚未だ成ぜず智力猶弱きを以てす。無生を悟ると雖も、正に能く堪受するのみ。未だ任に暇閑ならざるが故に忍と名づく。如来は智力具足し、法に於いて自在にして常に閑地有り。故に復忍の名無きなり。

(大正三八、三三八c)

用例Cの経文は、方便品冒頭の維摩詰が具える徳を述べて維摩詰の人物像を紹介する文脈にある。言うまでも



ないことであるが、ここで維摩詰が無生法忍を得ていることが明かされる。

鳩摩羅什は、無生法忍を得ることを「慧明の業」<sup>33</sup>と釈しており、無生法忍は慧が明らかであることよってなされるものであると述べている。この慧とは諸法を如実に観る智慧であろう。また、この慧は如来と菩薩で熟練の度合いが異なり、それによって名も異なる。如来は無生であるとみる観をあらゆる事物にことごとく運用させ、それによって煩惱が尽きているため、如来の諸法を如実に観る智慧は「無生智」と呼ばれる。対して菩薩は無生であるとみる観があっても、その観があらゆる事物に及んでおらず、煩惱も完全に尽きていない。しかしながら、事物を如実に観ることはでき、それが無生であるという道理を受容し、さらにその観から退くことはないため、菩薩に関してはその慧が「無生忍」と呼ばれるという。

僧肇も鳩摩羅什と同様に、「諸法を如実に観る智慧の力」が如来と菩薩では差があることを説明している。菩薩における無生慧が、菩薩に関してのみ「無生忍」と呼ばれる理由について僧肇は、菩薩の大覚が完全無欠ではなく、その智慧の力も如来に比べれば弱いことによると解釈している。菩薩は如来と同じく無生の道理を悟るが、その状態は無生の道理を受け容れることができるに過ぎず、努力無しに「無生の道理に」任せられるような境地ではないのである。対して如来は、智力が欠くこと無く具足しており、諸法において自在であり、努力せずとも自ずと無生の道理に到達している。このように如来と菩薩とは諸法に対して、無生の道理が自然とはたらく境地にあるのか、あるいは無生の道理をはたかせることに努力を伴うのか、という差が存在する。この差に基づいて、諸法が無生であると観る智慧は、菩薩の場合に限り「無生忍」と呼ばれるが、慧の内容については如来と菩薩で方向性が異なるわけではない。僧肇の解釈は以上のようなものである。鳩摩羅什の解釈とは、如来と比べた場合に菩薩ははまだ及ばないという点で大枠では同じ主旨である。

用例Cの什注では、如来に比べれば、無生法忍を得た菩薩は、あらゆる事物に対して無生の観が及んでいないことよって、煩惱がまだまだ完全に尽きていないという問題が提示されていた。無生法忍を得た菩薩に微細な煩惱がまだ残っていることは、『注維摩』の他の箇所においても言及されている。それが次の用例Dである。

【用例D】

結習未だ尽くさざれば華身に著くのみ。結習尽くせば華著かざるなり。

什曰く、問うて曰く、菩薩の結習も亦未だ尽くさず。云何が著かざるやと。答えて曰く、二種の習有り。一には結習、二には仏法中の愛習なり。無生忍を得る時結習都て尽く。而れども未だ仏法の愛習を断たず。亦云く、法身菩薩結習有りと雖も、器浄なるを以ての故に習気起たざるなり。

(大正三八、三八七b-c)

右の観衆生品の注において、鳩摩羅什は、無生法忍を得た者の結習について注釈している。これによれば、無生法忍を得た菩薩は、三界の結習は全て尽きているが、仏法への愛習ははまだ残っている状態であることがわかる。また法身をとる菩薩についても言及しており、法身菩薩は肉身から離れたという意味で清浄であるから、法身菩薩に結習が有るとしても、潜在的な結の余力は発現しないという<sup>34</sup>。

以上にみた、「無生法忍」についての鳩摩羅什及び僧肇の釈をまとめれば、基本的な部分、すなわち智慧によって諸法の無生なる(実相)ことを観て、その事実を受け容れ、遠ざからないという点では解釈を同じくする。ただし、僧肇と鳩摩羅什とは、若干異なる点も見受けられる。

鳩摩羅什は用例Cで、無生法忍を得た菩薩は、如来と比べれば、残されたわずかな煩惱(仏法への愛習)があると解釈していた。僧肇の解釈に関しては、このような習気に関する言及は無かった。僧肇の場合は用例Cで如来と菩薩を比較し、菩薩は無生法忍を得たとしてもその智力はまだ如来に及ばないことを、「未だ任に暇閑ならざるが故に」と述べていた。如来と菩薩では、あらゆる事物に際して「無生である」という観に、自然に到達することができるか、それに努力を伴うのか、という点で違いがあると僧肇は述べていた。換言すれば、諸法を無生であるとする慧は、如来においてはその慧が自然にはたらくが、無生法忍を得た菩薩においてはその慧をはたらかせることで手一杯である、という違いがある。ゆえに僧肇は各注釈において、菩薩の無生法忍の「忍」を解釈する際、無生の法を「堪受」とすると表現したとも考えられる。

また第二節第四項の特に用例⑥⑦にみたように、『注維摩』僧肇注では、無生法忍を得る段階について明確に「七住」であると述べていた。先行研究が指摘する通り<sup>35</sup>、直接的に七住という階梯と、無生法忍を得ることを関連付けているのは、『注維摩』では僧肇の注釈のみである<sup>36</sup>。対して鳩摩羅什の注釈では、無生法忍を得る具体的な段階について明言していない。したがって、菩薩がいかなる段階で無生法忍を得るのかに言及する僧肇の解釈は、『注維摩』においては特徴的であると言える。

#### 第四節 七地と無生法忍の関係

次に僧肇は何によって七地と無生法忍を関連付けたのかを、とくに『小品般若』と『十住経』（いずれも鳩摩羅什訳）に説示される十地説によって探っていききたい。

僧肇が活動した時代にはすでに、三系統の十地説（本業十地・般若十地・華嚴十地）は中国に伝わっていた。各十地説が出現する漢訳經典の初訳時代と訳者は次の通りである。

本業十地：『菩薩本業経』呉・支謙訳

般若十地：『放光般若経』西晋・無羅叉訳

華嚴十地：『漸備一切智徳経』西晋・竺法護訳

僧肇は以上の十地説をいづれも知り得たであろう。今節で特に注目したいのは、般若十地と華嚴十地である。〈小品系般若経〉と〈十地経〉の二経は〈維摩経〉と同じく、鳩摩羅什以前に初訳され、そして鳩摩羅什が重訳し、その後の時代にさらに重訳されるという途を辿っている。今回は鳩摩羅什訳の『小品般若』と『十住経』を軸に、七地と無生法忍の関係について確認する<sup>37</sup>。

#### 第一項 『小品般若』無名の十地での無生法忍

鳩摩羅什訳『小品般若』の経中では、無名の十地・「乾慧地」から始まる十地<sup>38</sup>の、二種の十地説が存在する。

以上二つの十地説を同一と見るか、別物と見るかについては議論があるところだが、今回は別物として扱い、特に地業の説明を持つ無名十地を対象として見ていきたい。

無名の十地は『大品般若』発趣品で提示される。発趣品の構成は、二段に分けられる。前半は十地とそれぞれにおいて修める地業を列挙する。後半は須菩提が一々の地業をどのように為すかを聞き、釈尊がそれに答えるという形をとる。

この十地説の最たる特徴は、無名と呼ばれるように「乾慧」や「歡喜」などといった名称を用いないことである。『大品般若』の無名の十地説は、各地を初地、第二地、第十地とのように、数字で地を表すのみである。

『大品般若』「発趣品」の無名の十地で示される、六・七・八地の地業は以下の通りである。

#### 【第六地】（大正八、二五七a）

第六地では二種の地業が示される。具足すべき六法として六波羅蜜を挙げ、また為してはならない事を六挙げる。

・具足すべき六法

六波羅蜜：布施／持戒／忍辱／精進／禪定／智慧  
・為してはならない六法

① 声聞辟支仏の意を作さない。② 布施の際に憂心を生じてはならない。③ 所索が有ることを見て心は没しない。④ 所有る物を布施する。⑤ 布施の後に、後悔の心をもたない。⑥ 深法を疑わない。  
以上のように、第六地の地業中には無生法忍の語はみられない。

#### 【第七地】（大正八、二五七a—b）

第七地においても地業は二種あり、遠離すべき事と、具足すべき事が二十ずつ説かれる。

・遠離すべき二十法

① 我に執着しない。② 衆生に執着しない。③ 寿命に執着しない。④ 衆数乃至知者・見者に執着しない。⑤ 断見に執着しない。⑥ 常見に執着しない。⑦ 相を作してはならない。⑧ 因見を作してはならない。⑨ 名色に執

着しない。⑩五陰に執着しない。⑪十八界に執着しない。⑫十二入に執着しない。⑬三界に執着しない。⑭著処を作さない。⑮所期処を作さない。⑯依処を作さない。⑰仏に依る見に執着しない。⑱法に依る見に執着しない。⑲僧に依る見に執着しない。⑳戒に依る見に執着しない。

・具足するべき二十法

①空を具足する。②無相の証。③無作を知る。④三分清淨。⑤一切衆生中に、慈悲智を具足する。⑥一切衆生を念じない。⑦一切法を等觀する、是の中においてもまた執着しない。⑧諸法実相を知る、是の事もまた念じない。⑨無生法忍。⑩無生智。⑪諸法一相なるを説く。⑫分別の相を破す。⑬憶想を転ずる。⑭見を転ずる。⑮煩惱を転ずる。⑯定慧地を等しくする。⑰意を調える。⑱心の寂滅。⑲無閔の智。⑳染愛しない。『大品般若』無名の十地の第七地において、菩薩が具足しなければならぬ二十の法の中に、⑨「無生法忍」と⑩「無生智」がある。そして『注維摩』では、六住以下の菩薩は、諸法の実相に深入していかないことよって、愛見心が生じるという課題があるとされていた。『大品般若』では右の⑧のように、「諸法実相を念ぜず知る」ことが第七地の菩薩の具足するべき事として挙げられている。加えて、⑫「分別の相を破す」や⑱「心の寂滅」、⑲「無閔の智」など、ここまでに見た『注維摩』における七住あるいは七住以上の菩薩像と共通する法も多く見出せる。

#### 【第八地】（大正八、二五七b）

第八地でも二種の地業が説かれるが、六地・七地とは異なり、二種の地業がどちらも具足するべき事として説かれる。

・具足するべき五法

①衆生の心に順入する。②諸の神通に遊戲する。③諸の仏国を見る。④見る所は仏国の如く、自ら其の国を莊嚴する。⑤如実に仏身を觀じて自ら仏身を莊嚴する。

・さらに具足する五法

①上下諸根を知る。②仏国土を淨める。③如幻三昧に入る。④常に三昧に入る。⑤衆生の応ずる所の善根に随いて身を受ける。

第七地における具足すべき二十法と、この第八地における具足すべき事は様相を変えている。第七地の二十法は、菩薩自身の観察に関わる事柄が中心であった。それが第八地では菩薩の行動に関わる事柄がその多くを占めていくようになる。第八地の地業は、衆生を教化するための行動を中心据えているとも言える。それは、神通を得て諸の仏国を見に行き、国土を莊嚴し、衆生の善根に見合った身を菩薩が受ける、などという地業から読み取ることができる。

## 第二項 『十住経』の無生法忍

『十住経』は、菩薩の十の修行段階を説くことに主眼がある經典である。『十住経』は四卷十品から成り、一つの品に一つの地名を充てている。それぞれの品において、例えば現前地第六ならば、第六地の菩薩のありさまや地業のみを説くのかと言うと、一概にはそうではない。確かに現前地第六では、六地の菩薩の行やその状態を説示するが、そのみではなく、五地の菩薩が何を為して六地に入るかということも説示されている。よって、品と品の区別がそのまま地と地の区別であるとも言いが難く、実際には明確に分別されているわけではない。これは〈十地経〉系統の諸本においても同様のことが言える。

『十住経』では、各の地に名称を有する。その地名は『十住経』では以下のようなものである。

① 歡喜地／② 離垢地／③ 明地／④ 焰地／⑤ 難勝地／⑥ 現前地／⑦ 遠行地／⑧ 不動地／⑨ 妙善地／⑩ 法雲地

『大品般若』の説と比べれば、『十住経』の各地においての説明は詳細である。以降では、僧肇が七住において得るとした「無生法忍」に関する点的を絞って確認したい。

### (1) 現前地第六

『十住経』「現前地第六」では、最初に

諸の仏子、諸の菩薩摩訶薩は五地の行を具足して、是の十の平等法を以て、能く第六地に入る。若し菩薩摩

訶薩、能く是の如く一切法性を観じて、能く忍び随順せば、第六地を得。無生法忍は未だ現前せずと雖も、心已に明利にして順忍を成就す。

(大正一〇、五一四b)

と、第五地の行を具足した菩薩が、次の第六地に入ろうとするならば、「十の平等法<sup>39</sup>」によって五地から六地に至ると説く。十の平等法によって、というのは、一切法の本質が十平等法のことであること(相が無く、生も滅も無く、有無は不二である等)を観察することである。このようにして一切法の本質の事実を認めそれに随うとき、菩薩は第六地に入る。この時無生法忍は、まだ菩薩の前にありありと現れていないが、菩薩の心は明利であり、順忍は成就されている。以上のように、現前地第六では、無生法忍の語が見られるが、六地に到達した段階の菩薩は、無生法忍をまだ獲得していない段階であることを明言している。しかし六地の菩薩が「順忍」を成就していることは説示されている。

### (2) 遠行地第七

次に、第七遠行地では「無生法忍」は、次のように示される。

是の菩薩、是の地に住せば、無量の身業は相無く行じ、無量の口業は相無く行じ、無量の意業は相無く行ず。是の菩薩、清浄の行の故に、無生法忍を顕照す。

(大正一〇、五一八c)

第七地に至った菩薩は、無量の身口意それぞれの行いが、相を持たなくなる。この清浄な身口意の行いによって、菩薩に無生法忍がかがやくように顕れると説く。ここでは、第七地中に至った菩薩の行の結果として、かがやくように顕れる(顕照)という形で無生法忍が述べられる。第七地では無生法忍を「得る」とは明確に説かない<sup>40</sup>が、菩薩の身口意の行いが清浄となったことにより、その菩薩に無生法忍が顕れるという意であろう。

### (3) 第八不動地

そして第八不動地では、冒頭で七地の菩薩がどのように次の第八地に入るかを説く。その中で、次のように無生法忍が示される。

仏子、諸の菩薩摩訶薩、已に七地の微妙の行を習し、慧・方便の道淨くして、善く助道の法を集め、大願力の故に心不滅に住し、諸仏の神力の護る所にして、善根は力を得て、常に念じて如来の力・無畏・不共法に随順し、樂心深心善く淨め、福德智力を成就し、大慈悲心の故に、一切衆生を捨てず、無量の智道を修行し、能く諸法は本来、無生無滅、無相にして出ず、失わず去らず還らず、所有の性無く、初中後平等なるに入り、如来の無分別智と異ならず、一切の心意識、憶想分別の貪著する所無く、一切法に入ること、虚空性の如し。是れ菩薩無生法忍を得て第八地に入ると名づく。

(大正一〇、五二〇c、傍線筆者)

右では、七地の微妙なる行を修した菩薩がどのような状態であるかを述べている。太字で示したように、菩薩は第七地で無生法忍を「得て」第八地に入ると説かれている。ここでは菩薩が七地の無生法忍を得て、そして七地から八地へと至るといふ文脈である<sup>4)</sup>。さらに言えば、傍線の箇所は、無生法の具体的内容を述べており、その内容は『注維摩』にみた無生法の解釈と異ならない。

『十住經』において、無生法忍に言及するのは六・七・八地の以上の箇所のみである。ここまでで、無生法忍と各地の関係を確認した。『十住經』に関しては、無生法忍は、第六現前地の段階ではまだ菩薩の前に現れておらず、第七遠行地では七地の行の結果として菩薩は無生法忍によって輝き、そして第八不動地では、七地の菩薩が無生法忍を得てそして八地に至ると説示されていた。

『大品般若』と『十住經』の以上にみた箇所によれば、どちらにおいても無生法忍は七地で得ると説かれている。『注維摩』において僧肇は、七住(七地)で無生法忍を得るといふ解釈を示していた。無生法忍を得ることと七地の関係のみに的を絞れば、僧肇の理解の基盤は、以上の十地を説く經典にも見出せる。



## 第五節 特定の人物を法身大士とする意図

『注維摩』において僧肇は、特定の人物を法身の菩薩として位置付けて注釈をなす。僧肇が法身菩薩と明言している例を挙げれば、維摩詰、宝積<sup>42</sup>、螺髻梵王<sup>43</sup>、觀衆生品の天女が該当する。本節は僧肇が以上の人物の何をもって、法身菩薩と位置づけたのかについて検討したい。

先の第二節第四項の用例⑭⑯で、僧肇は七住以上の菩薩が法身であると理解していたことを確認した。まず、菩薩の法身は何によって得られるのであろうか。これについては、問疾品注に次のような注がある。

什曰く、若し能く愛見を除かば、即ち結業を棄捨し、法の化生を受け、自在無礙なり。

(大正三八、三七八b)

肇曰く、愛見既に除き、法身既に立つれば、則ち所生に縛無く、亦能く彼の縛を解くなり。

(大正三八、三七八b)

以上の注によれば、菩薩は、愛見を除くことによって、法身を受けることが分かる。什注では、菩薩は愛見を除くことができれば、結業を棄て、そして身は法の化生を受けて、自在無礙となると述べている。肇注は愛見をすでに除き、法身をすでに成した菩薩には生ずる所によって縛が無く、そして衆生の縛を解くことが可能になると述べる。愛見とは六住以下の菩薩の課題であったことを先に確認した(第二節第二項)。つまり、六住以下の菩薩は、その課題であった愛見を除いたとき、法身を得るのである。

僧肇の解釈によれば、法身は七住以上の菩薩が有するとされていた。したがって僧肇は、六住以下の菩薩は、愛見を除くことで法身を得て七住に至る、という理解であると言える。

次に僧肇が『維摩経』に登場する特定の人物を「法身大士」として位置づける、その意図を以下の維摩詰と天

女の積から探ってみた。

肇曰く、維摩詰とは秦には浄名と言う。法身の大士なり。其の権道無方にして隠顕迹を殊にす。彼の妙喜を積ツキて此の忍土に現わるは、光を塵俗に和らげ因りて道教に通ずる所以なり。常に宝積と俱に遊びて法城の侶と為り、其の教縁既に畢りて將に妙喜に返らんとす。故に其の神徳を顕して以て如来の不思議解脱の道を弘ひろめんと欲す。  
(大正三八、三二七c)

肇曰く、天女は即ち法身の大士なり。常に浄名と共に大乘不思議の道を弘ひろむ。故に現じて宅神と為りて、同じく一室に処す。  
(大正三八、三八七a)

以上の注では、その人物が「不思議解脱の道を弘通する」という役割を担っていると、僧肇は解釈している。この点が特定の人物を法身の菩薩であるとした理由の一つとして挙げられる。また天女については、観衆生品の末尾の経文で以下のように説明がある。

爾の時維摩詰、舍利弗に語るらく、「是の天女、曾て已に<sup>44</sup>九十二億の仏を供養し已りて、能く菩薩の神通に遊戯し、所願具足し、無生法忍を得て、不退転に住し、本願を以ての故に、意に随いて能く現じて衆生を教化す」と。  
(大正三八、三九〇b / 大正一四、五四八c)

経文では以上のように、天女がすでに菩薩の神通である六通を具え、無生法忍を得ており、不退転に住し、本願によって娑婆にその姿を現し、衆生を教化する存在であることが、維摩詰によって明かされる。ここで、天女がすでに菩薩の神通である六通<sup>45</sup>、そして無生法忍を得ていることに注目できる。つまり無生法忍を七住で得るといふ見解に立つ僧肇からすれば、無生法忍を得ている天女は少なくとも七住の菩薩であるといふ解釈になるであろう。そして維摩詰の人物像を解釈する肇注では、維摩詰が無方の教化を為すと述べている。またすでに確認したように、『維摩経』中では、維摩詰が「無生忍を得ている」といふ徳を具えていることが明かされていた。

以上のことから、僧肇が特定の人物を「法身の大士」として位置づける理由は、不可思議解脱を衆生に弘め、無生法忍を得て、無方の教化を為すという点にあると考えられる。また法身の大士は、段階としては七住以上の菩薩であるとも言えることができるであろう。

## 小結

僧肇はその著作中において、玄学の用語を多く使用する傾向にあり、いくつかの仏教の概念を、老荘思想の言辞を使用して解釈することがある。それは僧肇が出家する以前に老荘思想に通じていたためであろう。しかし老荘思想において稀薄な概念である修道論や聖人に向かう途上の存在、つまり仏教においての修行段階や菩薩という存在への基本的な理解は、仏教経論に依りながら理解をすすめていたようである。

また『注維摩』肇注や什注には、六住・七住といった十地説の語を使用する場合がある。これにもとづいて、第二節では『注維摩』における六住・七住の用例を全て確認した。什注における用例は極めて少なく、全て問疾品に集まっている。鳩摩羅什の解釈における七住以上の菩薩とは、無相の「慧」と有に涉り教化活動をする際に衆生に愛見心を持たない「方便」とが両立する菩薩であり、世間を超越した立場にある。一方、同箇所の注釈で僧肇は、慧と方便とを両立する者を七住以上の菩薩と位置づけていたが、鳩摩羅什のように、菩薩の立場が出世間にあるか、世間にあるかは明言していなかった。

鳩摩羅什においても、僧肇においても、問疾品注で「六住以下」とされる菩薩は、愛見心という課題を有しているという見解は同じである。六住以下の菩薩の課題である愛見心は、諸法実相の観察が未熟であることから生じるとされているが、菩薩は愛見心という課題を克服したとき法身を受ける。さらに僧肇の注釈によれば、その法身は七住以上の菩薩が得ているという。換言すれば、諸法の実相を観ることに巧みとなり、愛見心が除かれ、法身を得た菩薩が、僧肇の重視する七住以上の菩薩であると言える。

肇注の内、七住の用例は七住・七住所得・七住以上の、三つのパターンに分類できる。それぞれが表す菩薩像

を整理すると、僧肇は無生法忍は七住で獲得するという理解をもっており、七住以上では無生法忍について言及することはほぼ無くなる。それに代わり、七住以上の用例では、菩薩の有為界での教化活動に関する言及が多く見られるようになる。

また次に『注維摩』における鳩摩羅什・僧肇の「無生法忍」の理解を考察した。両者において無生法忍の根幹、つまり「諸法が無生であると見る」という理解には差異はなかった。しかし先に述べたように、僧肇は無生法忍を得る段階を七住であるとするが、鳩摩羅什はその段階について明言しない。僧肇の理解には、『大品般若』や『十住経』の経典が直接影響を与えた可能性もあると言える。

最後に、僧肇が『維摩経』中の特定の人物を法身大士として注目する意図が何にあるかを考察した。僧肇が着目する意図は、無生法忍を得ており、不可思議解脱を弘め、無方の化を為すという三点にある。僧肇はこの三点を「七住」という修行段階に結びつけ理解している。

## 第一章 注

1 高城「二〇〇四」(三二―三三頁)によると、僧肇の十地思想は、およそ次のような構造をもつ。まず直心から深心そして菩提心(発心)へと、心が段階的に変化をする。その後六波羅蜜を行じて七住に至り無生法忍を得る。更にその上の段階として一生補処が設定されており、最後に仏慧を得るに至る。『注維摩』肇注における十地思想は、以上のような構造であると論じている。また僧肇の特徴としては、菩薩の行道中において「直心」という「心を正しい方向に矯正」することを重視している点、鳩摩羅什とは異なると指摘している(三六頁)。

2 木村「一九九五」(二〇五―二〇八頁)では、『大智度論』卷二十九、初品中廻向釈論「或いは菩薩有りて無生法忍法性生身を得て、七住地に在りて、五神通に住し、身を変ずること仏の如くして衆生を教化す」(大正二五、二七三b)を引き指摘している。高城「二〇〇四」(三三―三四頁)では、僧肇の十地思想における発心以降の行道は、『大品般若』や『智度論』、『十住経』が構造的に共通する点が多いとする。中でも『大智度論』卷百、釈曇無竭品「初地従り乃至七地、無生忍法を得。八地九地十地は是れ深く仏智慧に入り、一切種智を得て、作仏を成就す」(大正二五、七五三c)が僧肇の十地と最も構造的に近いと論ずる。

3 この点に関して本章の方向性は、石原「一九六〇」と同じである。石原「一九六〇」は発表要旨であるため、子細にはわからないが、その問題とするところは『注維摩』肇注は何故「七住」「六住」のみに言及し、他の階梯について触れないのかという点にあると思われる。本章は僧肇が七住(七住以上)や法身菩薩のどのような点に注目したかという点に主眼を置く。

4 「問うて曰く、諸の菩薩に二種あり。若しは出家、若しは在家なり。在家菩薩は総じて優婆塞・優婆夷の中に在りと説く。出家菩薩は総じて比丘・比丘尼の中に在りとす。今何を以ての故に別して説くや」(大正二五、八五a)及び「菩薩に二種有り、在家・出家なり」(同、六二八b)。

5 木村「一九九五」(二〇六―二〇七頁)。

6 竺道生が七住や六住の語を使用しないのは、「法」に対する解釈が竺道生と羅什・僧肇とは異なることによる。詳しくは木村「一九九五」(二〇七―二〇八頁)を参照されたい。

7 高城「二〇〇四」(三七頁、注(9))。

8 「何をか縛と謂い、何をか解と謂うや。禅味に貪著す、是れ菩薩の縛なり。方便を以て生ずる、是れ菩薩の解なり。又方便無き慧は縛なり。方便有る慧は解なり。慧無き方便は縛なり。慧有る方便は解なり」(大正一四、五四五b)。

9 大正大「二〇〇〇」(七八〇頁)、「大正蔵には「生」とあり校訂注もないが、卅続蔵本および諸版本には「住」とあり、前後から考えても大正蔵の誤植であろう」と注釈する。本論も大正大「二〇〇〇」の注に従って、六住と改めた。『続蔵経』の該当箇所は、以下の頁にある(続蔵一八、二六二a)。

10 原文は六住「已還」である。「已還」(「以来・以還」は、よりこのかた、以後という意味であり、「六住已還」は六住より後ということになる。しかしながら、「還」には退く・引き返すなどの意味もあり、六住より前を指すと解釈しても差し支えないと思われる。実際に『大乘大義章』では、以下のような例を見ることができる。

十住無師と言うは、下の凡夫・二乗・九住已還の為なり。諸仏に於いては、無師と言うに非ざるべきなり。乃ち道場に坐す菩薩に至るまで、尚亦師有り。(「次問真法身像類并答」什答、大正四五、一二五c)

右の例は、「十住の菩薩が無師というのは、「十住より」下の凡夫・二乗・九住以下の者のために無師というのである。諸仏に対しては「十住の者が」無師であるとは言わない。道場に座り今にも悟りそうな菩薩に至っても、やはり師は居るのである」という内容である。十住の菩薩が、自分より後に続く者のために「無師」と言う、という文脈であるため、この已還は「以下」の意味でとつても差し支えないと思われる。また、廬山の慧遠の問書にも次のような例がある。

十住より已還は、復精しく論ぜず。今聞く所、旨は十住に在り。

(「次問真法身寿量并答」遠問、大正四五、一二六b)

これは「十住より以前については(今は)再び詳しく論じない。今聞いている中心は、十住の菩薩についてである」という内容である。廬山の慧遠は、論点を十住の菩薩に絞るために、「已還」の語を使用しており、十住より先(高次)という意味ではなからう。

11 僧肇の注は( )外の経文に付けられたものであり、( )の経文に対しては竺道生の注があるのみである。これは『注維摩』編集の際に、やむを得ず分節した箇所であると思われる。僧肇の注釈は( )内の経文も承けるものであると考えられるので、便宜をはかり、併せて引用しておく。

12用例③の経文は「衆の徳本を植うる」のみであるが、经文④は「衆の徳本を殖え、阿耨多羅三藐三菩提に廻向す」となっており、经文④には用例③には無い「廻向阿耨多羅三藐三菩提」の文がある。すると经文④の「方便」の内容は「もろもろの徳本を積み（それを）阿耨多羅三藐三菩提へさし向ける」ということになる。用例③の経文「而植衆徳本」以降に相当する箇所は、諸本によって異同がみられる箇所である。『新国訳大蔵経 文殊経典部2』（一九九三年、大蔵出版）の『維摩詰所説経』校注者である高崎直道はすでに、この異同について「（チ）によると、ここでは、諸煩惱の有無と、植えた衆徳を無上菩提に廻向しないか、廻向して、しかもそれに誇らないかが、縛解の区別とされている。（仕）は前者で、無上菩提へ廻向しない点を省いている」（一七〇頁）と指摘している。いま梵本と諸漢訳を交えて、大別すれば次のように分けられる（以下傍線及び波線筆者。また以下において用例③の経文に該当するものをi、经文④に該当するものをiiと表記する）。

(I) 支謙訳・鳩摩羅什訳

〔支謙訳〕（大正一四、五二六b）

- i 「何謂智不執權縛。…立修行一切徳善之本。是智不執權之縛也」
- ii 「何謂智而執權解。…以殖衆徳之本、而分布此道。是智而執權之解也」

〔什訳〕（大正一四、五四五b）

- i 「何謂無慧方便縛。…而植衆徳本。是名無慧方便縛」
- ii 「何謂有慧方便解。…而植衆徳本。廻向阿耨多羅三藐三菩提。是名有慧方便解」

(II) チベット語訳・梵本

〔蔵訳〕（長尾訳、八一―八二頁）

- i 「…しかもあらゆる善権を積んでもそれをさとりの方へは差し向けないこと、…」
- ii 「…善根を積み、そのすべてをさとりへ廻向しながら、しかもそれを誇りとはしないこと、…」

〔梵本〕（高橋・西野訳、一〇二頁）

- i 「…一切の善根の修習があつても、菩提に廻向することがない、…」
- ii 「…一切の善根の修習が菩提に廻向され、しかもそれについて無執着であること、…」

(III) 玄奘訳

〔玄奘訳〕（大正一四、五六九b）

i 「云何菩薩無有方便善撰妙慧、名為繫縛。∴修諸善本、而不迴向正等菩提、深生執著。此諸菩薩、無巧方便善攝妙慧、名為繫縛」

ii 「云何菩薩有巧方便善撰妙慧、名為解脫。∴修諸善本、而能迴向正等菩提、不生執著。此諸菩薩、有巧方便善攝妙慧、名為解脫」

鳩摩羅什訳の用例③の経文、及び経文④に当該する箇所諸本における異同は、以上の三種に分けられる。「迴向」に関しては傍線を引き、「執着」に関しては波線を引いた。支謙訳・什訳といった古い時代の漢訳には、(II)(III)においてみられる、iでの「不迴向」・iiでの「不執着」の記述が全く無い。しかし、後にこの箇所の什注を確認してわかることであるが、鳩摩羅什はiへの注（本文では用例③の什注前半）において、「徳を修し迴向し仰ぎて大果を求む。故に方便有り」と述べており、明らかに什訳の経文に無い「無上菩提への迴向」を補って解釈をしている。さらに不思議なことに、iは支謙訳を除く他本では「迴向せず」としているにもかかわらず、注では「迴向し」と述べている。このようになった原因については推測であるが、次のことが考えられる。(ア) 原本に「不迴向」の記述はあったが、支謙訳に倣って省いた（什訳『維摩経』への支謙訳の影響については、木村「一九八五」（二五―二九頁）を参照）。(イ) 鳩摩羅什が参照していた原本のiにはそもそも迴向・不迴向どちらも無く、後述のiiの経文を参照して補って注釈した。ところで、iについての僧肇の注釈は「而るに勧めて衆徳を積むは方便有るなり」と述べており、迴向の云何に関する言及がない（生注はこの箇所に注がない）。以上のことから、鳩摩羅什が参照していた原本がどのようなものであったのかは不明であるが、iの什注に「迴向し∴」とあるのは、鳩摩羅什が独自の判断で、後に続く経文に倣ってこれを補い、注釈したと考えるのが自然であろう。

13 鳩摩羅什はさらに、出世間の慧にも深淺があると述べている。「∴出世間の慧も亦深淺有り。無常は則ち空言の初相なり。故に先に無常を説く。無常は是れ出世間の淺慧なり」（大正三八、三七九b）、「什曰く、此れ身・病の実相に新故有ること無きを明かして、出世間の深慧を説くなり」（同右）。

14 鳩摩羅什は、菩薩品注でも「什曰く、仏法に二種有り。一には世間、二には出世間なり。出世とは、名づけて助仏道法と為すなり」（大正三八、三七〇a）と述べ、仏法が世間法と出世間法の二種あることを解説している。

15 大正大「二〇〇〇」の注（七八〇頁）が指摘するように、大正蔵原文は「是為慧也」であるが、経文の文脈と一致



- しないので、統藏經にならって「は無慧也」とした（統藏一八、二六三b）。
- 16 ここでは菩薩を指すと考えられる。
- 17 僧肇は、観衆生品で説かれる菩薩の真慈について、それを実践できるのは七住で無生法忍を得た後の菩薩であると注釈している。これについては、この後の第二節第四項の用例⑦で述べる。
- 18 「弥勒、世尊は仁者に記を授く、「一生に当に阿耨多羅三藐三菩提を得るべし」と。何れの生を用いて受記を得ると為すや。過去なるや、未来なるや、現在なるや。若し過去の生ならば、過去の生は已に滅す。若し未来の生ならば、未来の生は未だ至らず。現在の生ならば、現在の生は住すること無し」（大正一四、五四二b／大正三八、三六一a—b）。
- 19 「若し無生を以て受記を得れば、無生は即ち是れ正位なり。正位の中に於いては亦記を受くること無く、亦阿耨多羅三藐三菩提を得ることも無し」（大正一四、五四二b／大正三八、三六一b）。
- 20 大正一四、五四七a—b。
- 21 大正一四、五四七b—c。
- 22 大正一四、五三八a。
- 23 「所以は何ん、菩薩は所化の衆生に随いて仏土を取る」（大正一四、五三八a）。
- 24 僧肇は弟子品（大目連）「善く知見に於いて罣闕する所無し」（大正一四、五四〇a／大正三八、三四七b。大正一四の『維摩經』では、「闕」は「礙」の字である）について、僧肇は「∴無闕知見とは即ち実相智なり」（大正三八、三四七b）と注を付けている。
- 25 僧肇は「一名不可思議解脱」の注釈でも、「微遠幽深にして二乗の測ること能わざるは、不思議なり。縦任無礙にして塵累の拘らうこと能わざるは、解脱なり。」（大正三八、三二七c、傍線筆者）と、「解脱」について、自由自在に思うままに妨げなく、煩惱によって束縛されないこととしており、自在な境地であることを説く主旨は同一である。
- 26 用例⑤の經文に至るまでの経緯は以下の通りである。「是の如く阿難、諸仏の威儀進止諸の施為する所、仏事に非ざること無し。／阿難、此の四魔の八万四千諸の煩惱の門有り。／而して諸の衆生は之れが為に疲勞す。諸仏は即ち此の法を以て仏事を作す。／是れを一切諸仏の法門に入ると名づく」（大正一四、五五三c—五五四a／大正三

八、四〇四b-c。引文中の「/」は、『注維摩』での経文分節箇所を示すために筆者が付けた。したがって用例⑮の経文及び筆注の「此の門」とは「一切諸仏の法門」を指すことがわかる。

27 梵文訳は「等しいとか等しくないとかのいずれをも超え」（高橋・西野訳「二〇一一」六頁）、「比較できるものと、比較できないものを超えていた」（植木訳「二〇一一」五頁）、チベット語訳は「対比しうるものも対比しえないものもともに超え」（長尾訳「一九八〇」九頁）、支謙訳は「無有量、已過量」（大正一四、五一九a）、玄奘訳は「不可称量、過称量境」（大正一四、五五七c）。漢訳三本はすべて「はかる（量、称量）」であり、梵文・チベット訳と微妙に異なる。ここでは漢訳の「量」を重視し、「量」が升を使ってものををはかる・「この程度といういっぱいのところを、はかること」（『角川新字源改訂版』、一二七五頁、一九九四年、角川書店）、すなわち能力や範囲などの限度あるいは限定を決めるようにはかる、という意味でとった。

28 木村「一九九五」（二〇七頁）及び高城「二〇〇四」（二二―二四頁）ですでに論証されている。

29 真田「一九八六」（二頁）、桜部「一九九七（※初版一九七五年）」（五五頁）、平川「一九六八」（三二四頁）で言及されている。

30 ちなみにこの『維摩経』入不二法門品の法自在菩薩の箇所は、『大智度論』卷十五、釈初品中躡提波羅蜜法忍義において、二忍（生忍・法忍）の「法忍」についての釈文中に経証として引用されている。「復次に法忍とは、内の六情に於いて著さず、外の六塵に於いて受けず、能く此の二に於いて分別を作さず。何を以ての故に。内の相は外の如く、外の相は内の如し。∴是の如く諸法を觀じ、心信じて転ぜず、是れ法忍と名づく。毘摩羅鞞經中の如し。法住菩薩の「生滅を二と為す、不生不滅は是れ不入法門なり」と説き、∴」（大正二五、一六八b）。なお、『維摩経』中の法自在菩薩は、『大智度論』では法住菩薩となっている。

31 「堪」は、「もちこたえる、我慢する、耐える」といった「忍ぶ」意味や、「任に応えられる、くすることができ」といった「可能」の意味がある。要するに、諸法実相を受け容れることについて、「忍ぶ」のかあるいは「可能」であるかが分かれ、この文脈では判別し難い。高城「二〇〇四」（二四・二五頁）は、「堪受」を「∴ただようやくのことで受け入れる」と訳しており、諸法の実相に直面することに「やっこのこと」で「もちこたえる」という意味でとっている。

32 鳩摩羅什訳『維摩経』及び『注維摩』の経文は「得無生法忍」であるが、「無生法忍」ではない訳本もある。この

ことは、エティエンヌ・ラモットや長尾雅人、高崎直道などの『維摩経』の訳注を行った先学がすでに注意を払っている。いま、諸訳本及び梵本が各々どのような語を用いているか、当該箇所ラモットの注釈（和訳）を対照するに当たって、高橋「二〇一七」が非常に有益であった。この箇所訳語の違いは以下のようなものである（高橋「二〇一七」一三六―一三七頁）。漢訳の鳩摩羅什訳と玄奘訳のみが「無生法忍」と訳しており（大正一四、五三九a及び五六〇a）、他の訳本（チベット語訳、支謙訳）および梵本はそうではない。梵本訳「随順の忍」（高橋「二〇一七」一三七頁）、チベット語訳は「真理に随順するという知」（長尾訳「一九八〇」二四頁）、支謙訳「柔順法忍」（大正一四、五二〇c）となっている。

33 直前の経文「深く善本を植え」に対して、鳩摩羅什は「功德の業なり」（大正三八、三三八c）と述べている。さらに経文「得無生忍」の直後の経文「辯才無閼にして」については、鳩摩羅什は「既に二業を具え、辯才を以て説法し衆生を化すなり」（大正三八、三三九a）と述べている。この「二業」とは、功德の業と慧明の業を指す。つまり鳩摩羅什は、維摩詰の衆生教化が、「深植善本」と「得無生忍」を具えた上で、「辯才無閼」なる説法を行うものであると注釈している。そして「辯才無閼」に続く経文「遊戯神通」では、「什曰く、神通に因りて其の化の功を広む。亦神通力を以て其の辯才を証す。∴」（大正三八、三三九a）と述べており、辯才が自在であること、維摩詰の衆生教化は神通力によって、さらに教化の功德を増加し、あるいは辯才が自在であることを証明する、という解釈を提示している。このように鳩摩羅什が、「深植善本」「得無生忍」「辯才無閼」「遊戯神通」という徳目を、「維摩詰の教化活動」という一つの事柄に関連させて注釈を為していることは特徴的であると言える。

34 菩薩に残された結習については、『大乘大義章』「次重問法身并答」の鳩摩羅什の答文にも言及がある。『大乘大義章』で鳩摩羅什は、「菩薩の微結」について大乘論の説を提示し説明している（木村編「一九六〇」二二四頁下、大乘大義章注七八番）によれば、大乘論とは特定の論を指すのではないという。その説明は次のようである。菩薩は諸法の実相を了得し三界の煩惱を滅するといえども、甚深な仏法に対する愛・慢・無明などの微細な煩惱があり、菩薩はこの微結によって法身を受ける。この微結は衆生を三界に留める煩惱とは異なり、菩薩をして法身を受けさせ、また教化活動をさせ、また未だ通達していない仏法を具足させるという（大正四五、一二四b―c）。

以上の鳩摩羅什の解説によれば、菩薩の微結とは、菩薩が活動する際の原因力のようなものであると言える。

35 木村「一九九五」（二〇五―二〇八頁）、高城「二〇〇四」（二二―二四頁）。

36 『大乘大義章』においても、鳩摩羅什の答文中に無生法忍(得忍菩薩)と七住(七地)の関係について言及する箇所は無いとみられる。「得忍菩薩」や「無生法忍を得た菩薩」は『大乘大義章』において何度も見かけられるが、その菩薩が七地であるとは慧遠も鳩摩羅什も述べていないのである。『大乘大義章』は廬山慧遠の質問とそれに対する鳩摩羅什の答という書簡のやり取りである。当然鳩摩羅什の返答は、慧遠の質問に基づいて述べられる。菩薩階梯に関して『大乘大義章』中では、慧遠の関心は主に十住の菩薩と九住の菩薩との差に向けられている。『注維摩』における筆注ほど、慧遠は六住と七住の菩薩の差に注目していない。慧遠がこのような関心であることから、鳩摩羅什の返答もそれに沿ったものとなっている。

37 『大品般若』の注釈書である『大智度論』においても、十地の解説は為される。特に『大智度論』の釈文には、般若十地は勿論のこと、華嚴十地や、声聞の修道論の影響もみられ、複雑さを極めていることから、今回考察の範囲には入れることができなかった。

38 「乾慧地」を初地とする十地説は、發趣品(大正八、二五九c)・深奥品(同、三四六a-b)・三次品(同、三八三c)・一念品(同、三八九a)等に確認できる。この十地説は、無名の十地説と異なり、『大品般若』では各地について内容に関して説明されていない。〈般若経〉における十地思想は、山田龍城「一九五九」、小沢「一九八八」において詳しい。

39 ①無性を以ての故に、一切法平等なり。②無想を以ての故に、一切法平等なり。③無生を以ての故に、一切法平等なり。④無滅を以ての故に、一切法平等なり。⑤本来清浄なるを以ての故に、一切法平等なり。⑥戲論無きを以ての故に、一切法平等なり。⑦不取不捨を以ての故に、一切法平等なり。⑧離を以ての故に、一切法平等なり。⑨幻・夢・影響・水中月・鏡像・焰・化を以ての故に、一切法平等なり。⑩有無不二を以ての故に一切法平等なり(大正一〇、五一四b)。

40 梵文和訳では、「極めてよく浄められ、無生法忍によりて輝やくなり」(龍山訳「一九三七」(一四八頁))となっている。なお仏陀跋陀羅訳六十卷『華嚴経』の相当箇所では、「是の菩薩、清浄行の故に無生忍を得て、諸法を照明す」(大正一〇、五六二b)とあり、無生法忍を得ると訳されている。

41 結局のところ、無生法忍が七地で得るものであるのか、八地で得るものであるのかについての解釈は、舟橋「一九七三」(一一三―一一五頁)において為されている。

42 大正三八、三三二 a。

43 大正三八、三三七 c。

44 大正一四の『維摩經』では、「已に曾て」となっている。

45 無生法忍の用例に挙げなかったが、僧肇は「經に云く、「菩薩は五通を得」と。又云く、「六通を具う」と。無生忍を得て三界の結尽くるを以て、二乗に方べるが故に六と言う。如来に方べて結習未だ尽きざるが故に五と言うなり」(大正三八、三三九 a)と述べており、菩薩は無生忍を得て三界の煩惱が尽きている点で二乗と比べて六通を得るとされる、と注釈していることによる。

## 第二章 僧肇の本迹説とその背景

### はじめに

前章では、老荘思想に同様あるいは類似するものが明確に見出せない仏教的概念の「菩薩」について採り上げ、僧肇がそれについてどのような理解釈を述べているかを確認した。本章では、前章とは逆の視点から、すなわち老荘思想発祥の言葉・概念がどのように僧肇の仏教理解に組み込まれているのかについて検討する。そこで「本」「迹」の語及びそれらの関係性について採り上げたい。後に確認するが、「本」「迹」は、元々『莊子』が出典であるといわれている。『莊子』やその注釈書では、正確には「迹」「所以迹」なる語で登場し、これらの二語を連関して用いている。僧肇の場合、「所以迹」に当たる概念を「本」と呼んでいるのであるが、『莊子』及びその注釈書と同様に「本」と「迹」とを連関させて使用している。本章ではこの僧肇の本迹説に注目し、その内容と、「本」と「迹」との関係性について、『莊子』及びその注釈書である『莊子郭象注』と比較を行い検討したい。

僧肇の本迹説が、後世の仏教者によく引用されていることは、すでに指摘されている<sup>1)</sup>。例えば智顗は『妙法蓮華經文句』（以下『法華文句』）において、『法華經』の内容を本門と迹門の二門に大別し、各門に序分・正宗分・流通分を設ける二門六段の分科を為したとされる。また『法華經』の一々の文句を解釈する際には、因縁・約教釈・本迹釈・觀心釈の四種の方法を用いて随文解釈を進めていく。『法華文句』では、本迹釈を用いる所以を述べる際に僧肇の本迹説を引いている。

若し機に応じて教を設くれば、教に権実・浅深の不同有り。須く指を置き月に存し、迹を亡じ本を尋ぬるべし。故に肇師云く、本に非ざれば以て迹を垂れること無く、迹に非ざれば以て本を顕すこと無し、と。故に本迹釈を用うるなり

(大正三四、二b。傍線筆者)

『法華経』の随文解釈に本迹釈を用いる所以とは、「約教釈によって」人の機に依じて教に権実・浅深の異なりが有ることを把握した上で、迹（権）の教を端緒として、本（実）の教を明確にするためであるという<sup>2</sup>。智顛だけではなく、吉蔵も僧肇の本迹説をよく引用している<sup>3</sup>。

このように僧肇の本迹説は、後の仏教者に対して少なからず影響を与えている概念である。では僧肇の本迹説は、何に基づいて組み立てられたのであろうか。

現在では、「本」と「迹」との術語は、『莊子』天運篇における「所以迹」と「迹」との語に由来するとの見方が主流である<sup>4</sup>。一方で、本迹説の内実・思想的背景についてはどうであろうか。僧肇の本迹説を課題としている研究は非常に少なく、これに該当する論文は福永「一九五五」、山田和夫「一九八〇」、井上「二〇一二」である。それらをまとめると、僧肇の本迹説は、郭象が聖人觀で用いる迹と所以迹とを援用し、般若の理解に充てた概念であると論じられている<sup>5</sup>。あるいは、『大智度論』の法身菩薩の思想を土台とする鳩摩羅什の本迹が先になり、それを僧肇が継承し老莊の迹・所以迹の関係を組み込んだと論じるものもある<sup>6</sup>。

しかしながら、その言葉の背景になったと言われる『莊子』の「迹・所以迹」と僧肇の本迹説との異同について、及び『莊子』と郭象の「迹・所以迹」の異同について、さらには郭象の「迹・所以迹」と僧肇『注維摩』の本迹説の異同<sup>7</sup>に関しては、これまでに十分に言及されておらず、これまでに報告された研究と一部重複する箇所もあるかと思われるが、それを含めて今一度検討すべき課題である。

したがって本章では『莊子』・郭象・僧肇において、「迹」と「所以迹あるいは本」がそれぞれ何を意味するか、いかなる関係性を持って述べられているかを確認することを目的とする。後に述べることであるが、僧肇は『維摩経』中の維摩詰が示現する神変を「迹」とする。これに注意を払い、『莊子』・郭象・僧肇が、それぞれ「迹」に対していかなる理解を持っているかについても併せて確認する。

また、本論文で用いる「本迹説」という語であるが、僧肇が『注維摩序』において提示する、本と迹の概念及び両者の関係のことを指す。僧肇は自身でこれを明確に「本迹説」とは述べていないのであるが、本論文では便宜上このように表記する。

## 第一節 僧肇の本迹説

### 第一項 僧肇の本迹説の概要

はじめに僧肇の本迹説の内容について確認しておく。

僧肇は当初、老莊思想に通じていたがそれに満足できず、什訳以前の『維摩経』を読み出家を決意したことは、序論に述べた通りである。僧肇はその出家の契機となった『維摩経』の主旨を「不可思議解脱」であると見ている。それは以下に引く、「一名不可思議解脱」の経題釈に示されている。

此の経始め浄土自り、法供養に終わるまで、其の中の明かす所殊なると雖も、然れども其れ不思議解脱なること一なり。  
(大正三八、三二七c)

右によれば、『維摩経』の仏国品から法供養品<sup>8</sup>に至る中で、説示の内容は異なっているようであるが、各々が不可思議解脱を明かしている点において同一であると述べている。この不可思議解脱とは『維摩経』では、「諸仏・菩薩に解脱有り、不可思議と名づく」(大正一四、五四六b)と不思議品において初めて開示される菩薩の境地である。僧肇は『維摩経』の主旨である不可思議解脱が、経中においていかに示されるかを述べる際に、本迹説を持ち出す。

此の経の明かす所は、万行を統ぶるに則ち権智を以て主と為し、徳本を樹うるに則ち六度を以て根と為し、蒙惑を済うに則ち慈悲を以て首と為し、宗極を語るに則ち不二を以て門<sup>9</sup>と為す。凡そ此の衆説、皆不思議の本なり。座を灯王に借り、飯を香土に請い、手に大千を接し、室に乾象<sup>10</sup>を包むが若きに至るは、不思議の迹なり。然れども幽閑は啓き難く、聖応同じからず。本に非ざれば以て跡<sup>11</sup>を垂れること無く、跡<sup>12</sup>に非ざれば以て本を顕すこと無し。本と跡<sup>13</sup>殊なると雖も而も不思議一なり。  
(大正三八、三二七a—b)

ここで僧肇は、「あらゆる行いを統括するには権智がその主体となり、徳本をうえるには六波羅蜜がその根本



となり、蒙惑の者を救うには慈悲をその発端とし、宗極を語るには不二をその関門とする」ことが『維摩経』の明かしている内容であると述べている。さらにここで僧肇は「統万行・樹徳本・濟蒙惑・語宗極」という菩薩の實踐に際して、その基盤となるものを「権智・六度・慈悲・不二」とし、これらを「不思議の本」としている。

次に僧肇は「座を灯王に借り、飯を香土に請い、手に大千を接し、室には乾象を包む」ことを、「不思議の迹」<sup>14</sup>としている。これらはいずれも、経中で維摩詰が示現する神変を指す。

さらに僧肇は、この本と迹との関係を、異なっているようで不可思議であることにおいては一であり、不思議の本を体していなければ迹を示現することはできず、また迹でなければ本を明らかにできないと、本と迹との関係性が相即することを述べる。ここで言う「迹」とは、経中で維摩詰が現じた神変であり、形によって具象化され、知覚することができるものを指している。そして「本」とは、形をもつ迹を現ずる源・本質と解すことができよう。

## 第二項 「不思議之迹」が指す内容について

『注維摩序』において、僧肇が「不思議の迹」と定義したものは、『維摩経』の経中で維摩詰が現ずる神変であることは、先に見たとおりである。その一々が『維摩経』中のいずれに相当するかについて、筆者は以前次のような見解を提示した（竹林「二〇一五」三九頁）。

### ① 「借座灯王」

須弥灯王仏より、高さ八万四千由旬の巨大な師子座を三万二千脚借り自室に収める。自室の中は師子座で圧迫されることなくゆとりがあり、周囲の世界も元のままである（不思議品、大正一四、五四六b）。

### ② 「請飯香土」

菩薩を化作し、香積仏のもとに香飯を貰いに行かせる（香積仏品、同右、五五二a）。

### ③ 「手接大千」

維摩詰の室へ来た弟子・菩薩と師子座を掌におさめて菴羅樹園の釈尊のもとに運ぶ（菩薩行品、同右、五五三

b)。

#### ④「室包乾象」

右手で妙喜世界を切り取り、会座の衆に見せる。切り取られた妙喜世界は増減することなく、それを置いた此土（娑婆）も圧迫されることがなく元のままである（見阿闍仏品、同右、五五五b—c）。

①および②に関しては、その特徴が四字内によく表されており、推定が容易であることから、先学の解釈との相違はない。③については、伝統的解釈および先学の見解は、見阿闍仏品の神変（右では④で挙げた神変）を挙げている。④は先学の見解が全て異なる箇所である。④に関する見解を整理すると、以下の通りになる。

#### 【④「室包乾象」に関する諸解釈】

・中嶋編「一九九七」（一四〇頁、注16）は、不思議品の事象を挙げる。

舍利弗言わく、「居士、未曾有なり。是の如き小室に乃ち此の高広の座を容受し、毘耶離城に於いて妨礙する所無し。又閻浮提の聚落・城邑及び四天下、諸天・龍王・鬼神の宮殿に於いても、亦迫近せず」と。維摩詰言わく、「唯舍利弗、諸仏菩薩に解脱有り、不可思議と名づく。若し菩薩是の解脱に住せば、須弥の高広なるを以て芥子中に内るるも増減する所無く、須弥山王の本相は故の如し。而も四天王・忉利の諸天、己の入る所を知らず覺らず。唯度すべき者のみ乃ち須弥の芥子中に入るを見る。是れを住不思議解脱法門と名づく。」  
(大正一四、五四六b)

・大正編「二〇〇〇」（七一八頁）は、香積仏品の事象を挙げる。

是に於いて長者主月蓋、八万四千人を従えて来たりて維摩詰の舎に入る。其の室中の菩薩甚だ多く、諸の師子座の高広にして嚴好なるを見て、皆大いに歡喜す。衆の菩薩及び大弟子に礼して、却いて一面に住す。諸の地神・虚空神、及び欲・色界の諸天、此の香氣を聞きて、亦皆維摩詰の舎に来入す。

(大正一四、五五二c)

以上二件の訳注研究が、「室包乾象」に対して、それぞれ不思議品・香積仏品における右の事例を挙げたのは、

おそらく「（維摩詰の）室」という区切られた範囲内に、広大な空間または非常に多くの人や諸天をおさめた、と取ったためであろう。対して唐代の釈家は次のように解釈している。

・唐 道液『浄名経闡中釈抄』卷上

乾像とは乾天なり。八の未曾有の室に諸の天宮殿常に室中に現ずるが故に「室苞乾像」と云うなり。

（大正八五、五〇九 a）

・唐 体請『釈肇序抄義』（菅野「二〇一四 a」の翻刻を参照した）

「手接大千」とは、即ち下の妙喜世界の三千大千を断取し此の世界に入れ、一仏土を以て恒河沙を過ぎる世界の外に擲つ等なり。「室包乾像」とは、乾とは、大なり、未曾有の室中を以て、諸の天宮殿其の中に現ずるなり。

（菅野「二〇一四 a」、一三九頁、【羽六二三―四】）

道液と体請の「室包（苞）乾象」は、同じ箇所を指しているようである。すなわち『維摩経』観衆生品の次の部分であろう。

舍利弗、此の室常に八の未曾有難得の法を現ず。何等をか八と為すや。：此の室には一切の諸天の嚴飾宮殿

・諸仏の浄土、皆中に於いて現ず。是を八の未曾有難得の法と為す。舍利弗、此の室には常に八の未曾有難得の法を現ず。誰か斯の不思議の事を見て、而も復声聞の法を樂うこと有らんや。

（大正一四、五四八 b）

右は天女が維摩詰の室が常に「八の未曾有難得の法」を体現していることを明かし、その一々の内実を説明する箇所である。そのうち八番目の「未曾有難得の法」の内容は、維摩詰の部屋には、あらゆる天界の宮殿・諸仏の浄土が全て表されている、というものである。以上のように、「室包乾象」が『維摩経』中の何を指すのかについて、唐代の解釈と現代の訳注研究は、それぞれ推定している經典の箇所は異なるが、「小さな空間に広大な場や大衆をおさめる」現象と解釈している点では共通の見解を持っていると言える。

一方、筆者が以前、③を菩薩行品・④を見阿闍仏品の神変に配した理由は、僧叡の『毘摩羅詰提経義疏序』に、僧肇とほぼ同内容を述べる箇所が存在するためである。僧叡の序文の該当箇所を以下に示す。

此の経毘摩羅詰所説を以て名と為すは、其の人を尊び其の法を重んずるなり。五百心真の称述する所、一切菩薩の嘆伏する所なり。文殊師利の対揚の明かす所、普現色身の要言に答うるは、皆其の説なり。座を灯王に借り、飯を香積に致し、大衆を右掌に接し、妙楽を忍界に内むるは、阿難の塵を絶する所にして、皆其の不可思議なり。  
(大正五五、五八頁c)

僧叡は「毘摩羅詰所説」という経題は、維摩詰という人物と維摩詰が説示する法に対して尊重する念を示した題であると述べており、さらに維摩詰が説示する法を「其説」と「其不可思議」に分類している。そのうち、維摩詰の示した不可思議なる事として「借座於灯王」「致飯於香積」「接大衆於右掌」「内妙楽於忍界」を挙げている。「借座於灯王」と「致飯於香積」については、僧肇と同じく、不思議品・香積仏品における維摩詰の神変であるとみてよからう。次の「接大衆於右掌」であるが、維摩詰が「大勢の人を右手に持った」ことを言っている。中嶋編「一九九七」では、これを菩薩行品の神変としている。そして最後の「内妙楽於忍界」は「妙楽国（妙喜国）を娑婆におさめる」という意であり、見阿闍仏品の神変を指すものと考えられる。

さらに菩薩行品注において僧肇が、菩薩行品までの維摩詰が為した神変をまとめ、それらを「不思議迹」と注している（大正三八、四〇三b。本章第四節で述べる）ことから筆者は、僧肇の③「手接大千」が菩薩行品、④「室包乾象」が見阿闍仏品の神変を指すであろうという見解を出した。

しかしながら、この私見にはいくつか問題がある。まず、僧肇の序文における「手接大千」の「大千」には「大衆」のように「大勢の人」という意味を持っていない。そして僧叡の序文における「接大衆於右掌」は、『維摩経』の不思議品や見阿闍仏品にも右手に大衆を乗せるといふ事例が存在するため、即座に菩薩行品の神変を指すとは断定出来ないのである。ゆえに、僧肇の序文における「手接大千」が具体的に『維摩経』の何処を指すのかについては、先に提示した先学の見解、すなわち③「手接大千」は見阿闍仏品の神変を指すという見解にならうことが適切であろう。

以上を踏まえて、さらに私見を述べるならば、③と④の神変については次のようにも見る事ができると思われる。③「手接大千」は見阿闍仏品の神変、④「室包乾象」は不思議品の神変、という見方である。この場合の④「室包乾象」は不思議品の、維摩詰の部屋に三万二千の高広なる師子座を容れたということに限られる。それに伴い、①「借座灯王」は同じく不思議品の、維摩詰が神力によって灯王仏のみもとまで行き、座を借りる約束をするということに限られる。このような見解に至った理由は、『注維摩』不思議品に以下のようにあるためである（以下の『注維摩』の引用に際して、経文の部分をゴシック体で示した）。

其の師子座、高さ八万四千由旬にして嚴飾第一なり」と。是に於いて長者維摩詰、神通力を現ず。即時に彼の仏、三万二千の師子の座高広嚴浄なるを遣わし、維摩詰の室に來入す。

肇曰く、浄名は神力を以て往取すと雖も、彼の仏は遣わざず、亦致すに由無し。

諸の菩薩・大弟子・釈梵・四天王等、昔に未だ見ざる所なり。其の室広博にして、悉く三万二千の師子の座を包容し、妨闕する所無し。：  
(大正三八、三八二a)

不思議品で維摩詰が現ずる神変の大まかな内容については、本項の冒頭に述べた通りである。今一度簡潔に言えば、維摩詰が神通力によって、須弥灯王仏から高大な師子座を三万二千脚借り受け、それを維摩詰の部屋へ全て容れるが、部屋は圧迫されていない、という内容であった。僧肇の注釈の位置と内容からすると、僧肇はこの神変について二つの事象が起こっていると解釈しているようである。二つの事象とは、師子座を借りることと、部屋に師子座を収めても広博としていることの二つである。この二事象はそのまま、『注維摩序』の①「借座灯王」と④「室包乾象」に相当すると考えられる。まず肇注の位置であるが、経文は師子座が來入する所で分節し、そこに肇注が挿入されている。肇注には「往取」という語が確認できる。この「往取」とは、維摩詰が神通力によって彼の仏（須弥灯王仏）のもとまで行き（師子座を借りる約束を）取ってくるという意である。つまり、僧肇の釈によれば、ここで維摩詰が神足通を現じたという意味となる。そして師子座によって部屋が圧迫されない事象に関しては、一つ後の経文に配されており、僧肇は別して注釈をなしている（これについては後の第四節で述べる）。

以上の事由により、「不思議之迹」がそれぞれ『維摩經』中のいずれの神変に相当するかについて、筆者の見解を次のように改めたい。

① 「借座灯王」

神力によって須弥灯王仏のもとに往き、師子座を借りてくる（不思議品、大正一四、五四六b）。

② 「請飯香土」

神力によって菩薩を化作し、香飯を貰いに行かせる（香積仏品、同右、五五二a）。

③ 「手接大千」

右手で妙喜世界を裁断し娑婆世界に置き会座の衆に見せる。妙喜世界には増減が無く、娑婆世界は圧迫される  
ことが無い（見阿閼仏品、同右、五五五b―c）。

④ 「室包乾象」

須弥灯王仏より借りた多数の巨大な師子座を全て自室に収める。自室は師子座で圧迫されず、周囲の世界も元  
のままである（不思議品、大正一四、五四六b）。

## 第二節 『莊子』における迹と所以迹

### 第一項 『莊子』について

『莊子』の著者・構造・成立に関して簡略的に整理しておく。

『莊子』の作者と言われる莊周の最古の伝記は、司馬遷の『史記』である<sup>15</sup>。それによれば、莊周の活動年代は紀元前四世紀後半ごろであるが、正確な年代ははっきりしていない。莊周は宋の国の蒙という地で漆園の管理をする役にあったという<sup>16</sup>。

その莊周が著したとされる『莊子』であるが、現行の内容は全三十三篇から成っており、大別して「内篇」七篇・「外篇」十五篇・「雜篇」十一篇の三篇に分けられている。一般的には内篇が最も莊周の思想に沿っており、莊周の作と見られている。外篇・雜篇は、内篇では全く使われない「性」という語を頻繁に使用することに代表

されるように、内篇と外篇・雑篇とでは思想的な相違が認められており、外篇・雑篇は莊周より後の道家が付加していったものと見なされている<sup>17</sup>。ゆえに、『莊子』の成立時期についても正確な年代を推定することは困難な状況である<sup>18</sup>。『史記』の撰述当時（紀元前一世紀）には、『莊子』が十余万字からなっていたと言われる<sup>19</sup>が、後に西晋の郭象がこれを整理し、三十三篇から成る現行の『莊子』が成立したとされる。

## 第二項 『莊子』における迹と所以迹

問題の僧肇の本迹という用語は、先に述べたように、『莊子』天運篇中の「迹」「所以迹」の語が典拠であるとされる。まず『莊子』における迹と所以迹とは、それぞれ何を意味する語であるのか、また迹と所以迹がいかなる関係にあるかを検討する必要がある。しかしながら、「所以迹（迹する所以）」という語は、『莊子』全篇を通して天運篇の一箇所にあるのみである。ゆえに『莊子』において迹と所以迹との対応も、以下に引く箇所のみである。

夫れ六経は先王の陳迹なり。豈其れ迹する所以ならんや。今子の言う所は迹の猶きなり。夫れ迹は履の出す所にして、迹豈履ならんや。  
（天運篇、一五五頁<sup>20</sup>）

天運篇には孔子と老子が問答をする寓話が三つ収められているが、これはその内の一（孔子・老子問答―風化寓話<sup>21</sup>）であり、六経<sup>22</sup>を尊重する孔子に対して、老子が皮肉を言う一節である。ここでは先王または先王の体得した道を「所以迹」に、そして先王の遺した六経を「迹」に配している。そして、この迹と所以迹の関係を、足跡（迹）と地を踏む行為（履）の關係に擬える。足跡は地面を踏む行為によって形作られるものであり、足跡が地を踏むわけではない。ゆえに足跡と地を踏む行為とは別のものである。これと同様のことが、「六経」と「先王の得た道」にも言えるというのである。つまりこの一節は迹と所以迹との概念を用いて、六経が先王の体得した道そのものにはならないことを示している。しかし、『莊子』においてはこの迹と所以迹の關係が用いられるの

はこの一箇所のみであり、『莊子』全篇から言えば、迹と所以迹という語は、『莊子』の思想上では重要なものではないように考えられる。

右の天運篇においては、「所以迹」は先王の得た道であり、「迹」は先王の遺した六経を指すものであった。迹である六経を書物と解釈するならば、天道篇には書物を「古人の糟粕（昔の人の絞るかす）」として斥ける寓話<sup>23</sup>がある（桓公・輪扁問答―古人之糟粕寓話）。その理由は、古人の体得した道は、古人が言い表すことができないうまま、古人と共に没した、という考えに基づくためである。したがって『莊子』では書物に関して、古人の体得した道が表されずに形だけが残ったものと見なしていることにより、書物を「古人の糟粕」と譬えて貴ぶに値しないものと主張するのである。

さらに『莊子』において、書物を「貴ぶに値しないもの」とする根拠を探ってみよう。同じく天道篇（書不足貴之論）では、以下のように考察している。

世の貴ぶ所の道とは書なり。書は語に過ぎず。語には貴ぶ有るなり。語の貴ぶ所の者は意なり。意には随う所有り。意の随う所の者は、言を以て伝うべからざるなり。而れども世は言を貴ぶに因りて書を伝う。世之を貴ぶと雖も、我<sup>24</sup>れ猶貴ぶに足らざるなり。其の貴ぶは其の貴ぶに非ざるが為なり。故に視て見るべき者は、形と色となり。聴きて聴くべき者は、名と声となり。悲しきかな、世の人形色名声を以て、以て彼の情を得るに足ると為す。夫れ形色名声は、果たして以て彼の情を得るに足らざれば、則ち知る者は言わず、言者は知らずと。而るに世豈之を識らんや。

（天道篇、一五〇頁）

ここでは、道と書の関係性について考察しており、世間の人が道として重んじているのは書物であると述べる。次に、書物についての分析を行い、書物とは言葉の集まりであると見る。次に、書物を構成する言葉について分析を行う。『莊子』では、言葉というものには意味があり、その意味を生じるには、その「意味を生じる」際に随う本質があるが、その本質は言葉では表現出来ないという。ここで『莊子』は、ものの本質を言葉で表現するには一定の限度があり、言葉はそれに適していないことを論じている。つまり言葉の集積体である書物にも同じ



ことが言え、書物といえどもその中に道や物事の本質が完全に言い表されているとは言えないとするのである。そして『莊子』は、人は形・色・名前・音声という形象的なものに頼って道をとらえようとするが、結局のところ、形や名は道を表すことに不十分であると論じる。したがって、『莊子』で書物を貴ぶに値しないものと主張する理由は、書物を構成する言葉が、道を表現することにおいて不完全であるという点にある。では、何故言葉が道を表現するに適切ではないのであろうか。齊物論篇（南郭子綦・顔成子游問答―天籟寓話）では、言葉について次のように考察を行っている。

夫れ言は吹に非ずや、言は言うこと有り。其の言う所の者は特に未だ定まらざるなり。果たして言有るや。其れ未だ嘗て言あらざるや。其れ以て叢音に異なると為す。亦辯有るか、其れ辯無きか。

（齊物論篇、九〇―九一頁）

右は「そもそも、言葉というものは風が吹く音とは異なる。「言葉で言う」ことには、その言葉の伝える中身、つまり意味する内容がある。その意味する内容とは、全く確定していないのである。そうであるならば、果たして言葉というものは有るのか、あるいは言葉はないのか。言葉は、殻の中から聞こえる雛鳥のかすかな鳴き声とは異なるというが、果たしてそれと区別があるのだろうか、ないのだろうか」という内容である。

『莊子』では、「言葉」と「単なる音」とは果たして区別がつけられるか否か、と考察している。その前提には、世間一般では「言葉と音は異なる」という認識が存在していることが挙げられる。世間において言葉と音の異なる点は、そこに意味内容があるかどうかである。しかし『莊子』では、言葉を持つ意味内容は恒常的ではないとし、言葉と音を弁別することに懐疑的な姿勢をとっている。つまり言葉の示す意味内容が一樣ではなく不確定であることについて、『莊子』は注意を払っているのである。

次に『莊子』における道がいかなるものとして考察されているかを確認しよう。知北遊篇（泰清・無窮・無為・無始問答―遊大虚寓話）では次のように説かれている。

無始曰く、「道は聞くべからず、聞くは而ち非なり。道は見るべからず、見るは而ち非なり。道は言うべからず、言うは而ち非なり。形を形すの形あらざるを知らんか。道は当に名づくべからず」と。無始曰く、「道を問うこと有りて之に応える者は、道を知らざるなり。道を問う者と雖も、亦未だ道を聞かず。道は問うこと無く、問うも応えること無し。」

(知北遊篇、一八四頁)

無始が言った。「道は聞くことはできない。聞くことができるならばそれは道ではない。道は見ることはできない。見ることができなければそれは道ではない。道は言うことはできない。言うことができるならばそれは道ではない。形があるものにその形を成り立たせるもの(道)が、形を持っていないことを理解しているならば、道を命名してはならないとするのは当然のことである」。また無始は(次のようにも)言った。「道を問われて、それに対して答える者は、道を理解していない。道を問うた人についても、(その答えを聞いて)理解したことはない。道というものは問うことができないし、問われてもそれに答えることはできないのだ」と。

以上のように『莊子』知北遊篇では、道とは聞くことも見ることも言い表すこともできないものであり、もし道を見聞きし、あるいは言葉で表象したならば、それは最早道ではないとする。このように説く理由は、道が眼・耳の感覚や言語表現の対象にはならないものとしてしているためである。さらに言えば、道はそのありさまを言葉に変換して伝達することが不可能なものとして捉えられているとも言えよう。

道と言葉との関係についての『莊子』上における結論は、次の齊物論篇(葆光之説)の一節が最も簡潔に表している。

夫れ道は未だ始めより封有らず、言は未だ始めより常有らず。是れが為にして眇有るなり。請う、其の眇を言わん。左有り右有り、：

(齊物論篇、九三頁)

道は本来、一定の範囲を決める境界が無く、言葉は定常的な意味内容を持たない。つまり、本来規定性が無い道を言葉で表せば、そこに左や右といった区別が生じてくるというのである。「これが道だ」と言葉で表現すれば、「これ」以外の部分は道ではなくなる。さらに言葉でいう「これ」の指す範囲は常に一定していない。このよう

に、道を言葉によって表現することは、本来限定や限界を持たない道を「道」と「道以外」とに区切ることになる。これが『莊子』において、言葉が道を表すことに適切ではないとする理由であろう。

以上を整理すれば、『莊子』での「迹」とは言葉によって形作られたもの<sup>25</sup>であると言える。一方「所以迹」は迹をなす本質のことであり、『莊子』の場合、古人あるいは先王の体得した道を指している。このように『莊子』では「迹」と「所以迹」は、それぞれ別個のものとして扱われている。言い換えれば、「所以迹」は道という具象性の低い概念のことを指し、それに対して「迹」は、具象性が低い道を言葉などによって具象化したものを指すとも言える。また、『莊子』が迹と所以迹の関係によって提示する主眼は、言葉によって表現された道と言われるもの（書物）は、本来の道の姿を失っており、尊重するに足らないという点にあると言える。

言葉には表現の限度があり、また意味する内容も人によって、あるいは時によって定まってはいない。言葉がこのような問題を持っている以上、言葉では道を表現し得ないのである。しかしながら、言葉によって表現し尽くせず、あるいは眼や耳で認識し得ないということは、同時に、道が道であることに必要な条件でもある。

### 第三節 郭象『莊子注』における迹と所以迹

次に『莊子』を現行の三十三篇に整理し、注釈を施した西晋の郭象（二五二？—三一二）の迹と所以迹について検討する。

郭象<sup>26</sup>の著作として現存するのはこの『莊子注』のみである。郭象の『莊子注』は『莊子』の注釈書としては、現存する中では最も古い。郭象は注釈の中に自身の独創的な哲学を組み込む傾向にあるせいか、思想書としては高く評価される一方、語義解釈が乏しい点で『莊子』の注釈書としては必ずしも高評価を得ていないという<sup>27</sup>。しかしながら、『莊子』解釈が独創的であるが故に、郭象の思想に関しては先行研究が数多く存在し<sup>28</sup>、その成果も多数報告されている<sup>29</sup>。

『莊子』では天運篇のみで見られた迹と所以迹であるが、郭象はこれを天運篇の注に限らず、他の箇所においてもこの関係を持ち出し解釈をなしている。『莊子』では、迹と所以迹の関係は言説と道との関係を表すものであった。先学によれば、郭象は聖人の解釈においてこの関係を頻繁に用いているという<sup>30</sup>。本節では、特に郭象が「迹」をどのように理解しているかにも留意しながら検討してみたい。

『莊子』で迹と所以迹とが唯一登場する、天運篇（孔子・老子問答―風化寓話）の先に引用した部分に対して、郭象は次のように注を付けている。

所以迹とは、真性なり。夫れ物の真性に任ず者なり。其れ迹は則ち六経なり。（天運篇注、一五五頁）  
今の人事に況うれば、則ち自然を以て履と為し、六経は迹と為す。（同右）

所以迹とは、真性（本来の性質）であり、そもそも〔所以迹とは〕物の本来の性質になすがままのことを言う。迹とは六経である。今『莊子』本文における事柄に擬えて言うならば、自然が「履（地を踏む行為）」となり六経が「迹（足跡）」となる。

右に引いた郭象注においては、六経を迹とする点は『莊子』と相違ない。また所以迹については、『莊子』では「先王の道」であったことに対し、郭象注では「自然」とする。天運篇の本文及び郭象注においては、迹は六経という道を具象化したとするもの、対して所以迹は先王の道または自然というように、それぞれ指す語は異なるが、抽象性が高い概念を指すことに関しては、それほど差があるとは言えない。

『莊子』馬蹄篇（民性論）では、

夫れ至徳の世は、禽獸と同じく居り、族まりて万物と並ぶ。悪んぞ君子・小人を知らんや。同乎として無知なり。其の徳離れず、同乎として無欲なり。是を素樸と謂う。素樸にして民の性得らる。聖人至るに及び、蹻蹻として仁を為し、踉跄として義を為して天下始めて疑う。澶漫として楽を為し、摘僻として礼を為して天下始めて分かる。（馬蹄篇、一二八―一二九頁、傍線筆者）

と、儒家の聖人が世に現れ、仁義礼楽を宣揚したことによって民衆本来の無知無欲な素樸な状態が失われたとし、儒家聖人の出現について批判をなす。郭象は傍線部の『莊子』の文に対して次のように注をなす。

聖人とは、民、性を得るの迹なるのみ、迹する所以に非ざるなり。此の「聖人至るに及ぶ」と云うは、「其の迹至るに及ぶ」と云うが猶し。  
(馬蹄篇注、一二九頁)

まずここでの聖人とは、儒家の聖人を指している。『莊子』本文では、民衆が無知無欲に暮らす状態を「素樸」といい、素樸な状態にあって民衆は本来の性質を得ることができると説く。この素樸な状態が、『莊子』においては理想的であるとされている。郭象によれば、儒家聖人は、理想的な状況の後に出現した「迹」に過ぎないとしている。それ故に『莊子』本文では「聖人至るに及ぶ」であった箇所(傍線部)は、郭象注において「其の迹至るに及ぶ」となっているのである<sup>31</sup>。一方、右の郭象注における「所以迹」は、おそらく「民の性得らる」、つまり素樸である状態への導因であると考えられる。この場合、儒家の聖人は、仁義礼楽を宣揚して素樸な状態を破壊したと『莊子』本文で言われていることから、郭象注において儒家聖人は「迹する所以に非ず」と注釈されるのである。換言すれば、郭象において、儒家の聖人は素樸な状態を作り出す大元ではない、という意味であろう。

『莊子』は馬蹄篇と同様に、胠篋篇(難聖知之論)においても聖人の為政、この篇では特に「国を治めるための聖人の知恵」に疑問を呈する<sup>32</sup>。郭象は「斉の国を治める政策は全て聖人(の知恵)に従っていた」という概要の文<sup>33</sup>に対し、次のように注釈をなしている。

聖人に法る者は、其の迹に法るのみ。夫れ迹とは、已去の物にして、応変の具に非ざるなり。奚ぞ尚びて之を執るに足らんや。  
(胠篋篇注、一三〇頁)

郭象は「聖人に従う者は、聖人の残した形跡に従っているに過ぎない」とした上で、迹をすでに去ったもの(過

去のもの）、変化に応じることができないものとしている。その迹は、尊重し保つに値しないものとする。

また郭象は、所以迹を迹が無いものとして理解する。応帝王篇（齧缺・蒲衣子問答―真徳寓話）では次のように注釈している。

夫れ有虞氏と泰氏と、皆世事の迹なるのみ、迹する所以に非ざる者なり。迹する所以とは、迹無きなり。世孰か之を名づけんや。未だ之嘗て名づけず、何ぞ勝負之有らんや。然るに迹無き者、群変に乗じ、万世を履む。世夷險有り、故に迹有るは及ばざるなり。

（応帝王篇注、一一一頁）

迹が無い、ということは形状を持たず、名づけようがなく、勝敗といった対立概念を生じ得ないために、人はそれをとらえることができない。しかし、形状も名前も無いということは、同時に、形状や名前による限界・限定が無いことである。したがって、もろもろの変化に適応し、あらゆる世を歩むことが「迹無き者」は可能である。一方「迹を有する者」は、形や名前による限界がある。それ故に世の状況変化に適応することができないとする。

『莊子』では、その表す内容に限界を有する「迹」によって、規定性を持たない「所以迹」は表せない、という関係が見取れた。対して郭象は、迹の有限性と所以迹の無限性という性格、そして「迹」を貴ぶに値しないものとする理解であった。この郭象の理解は、『莊子』とほぼ同じであると言える。

しかし『莊子』と郭象注では異なる点もある。『莊子』天運篇では、先王が残した六経（迹）が、先王の体得した道（所以迹）ではない、というのみであり、「先王」という存在については、迹・所以迹の関係が言及する所ではなかった。しかし本節で挙げた郭象注では、聖人（とくに儒家の聖人）をも迹としており、その点では『莊子』と郭象とで異なっている。

また、郭象が「所以迹」にはそもそも「迹」が無いとする点も、『莊子』とは異なる。郭象は「所以迹」を「迹無き」として、とらえどころの無いものと理解している。郭象はこのように理解することによって、「応変の具」や「群変に乗じ、万世を履む」といった、道のはたらきに関して柔軟性を見出している。

#### 第四節 僧肇の迹に対する理解

次に、僧肇が「迹」をどのようなものとして理解しているのかを探りたい。すでに『注維摩序』での「不思議迹」が、『維摩経』の中における、維摩詰が現じた神変を指すことを示した。神変は現象である。形あるいは音をもって現され、人はそれを、視覚によって見、聴覚によって聞くように、とらえることが可能である。したがって僧肇が神変を「迹」とすることは、これまでにみた『莊子』や郭象の「迹」の指す意味とは異なるのではない。

問題は、経中の具体的な神変を充てた「迹」に対する僧肇の理解である。『莊子』や郭象は「迹」について、表す内容が定常的ではなく、かつ限度を有することから、貴ぶに値しないものとして理解していた。しかし『注維摩序』では「不思議の迹」は「不思議の本」と、異なっているように相即している関係を提示した。また不思議の本と迹とは、不可思議解脱という『維摩経』を一貫する主旨を明かす役割を担うものであった。さらに、『注維摩』僧肇注を概観すると、僧肇は「迹」に対して、『莊子』・郭象とは異なる見解を持っていることがわかる。つまり、「迹」を貴ぶに値しないものという理解には立っていないことを示す注がいくつか存在するのである。

そこでまず不思議品の注釈を挙げたい。不思議品では、須弥灯王仏の須弥相世界から高さ八万四千由旬の師子座を三万二千脚借り、維摩詰の部屋の中にその師子座を入れるも、部屋の中は広々としており全く窮屈に感じないという神変が維摩詰によって為される。また、文殊師利をはじめとする、神通を具えた菩薩は、神力によって体の大きさを変えて師子座についたが、新学の菩薩と声聞弟子衆はそれができなかった。この神変を示現した後、維摩詰は、仏・菩薩には「不可思議」と名づく解脱があることを明かそうとする（大正一四、五四六b）。僧肇は、この神変について次のように釈する。

巨細相い容れ、殊形並び応ず。此れ蓋し耳目の麁迹にして、遽ぞ以て言うに足るや。然るに將に末に因りて以て本を示し、麁に託して以て微を表さんとす。故に座を借りるに因りて略して其の事を顯すのみ。

(大正三八、三八二b)

この不思議品の神変は、細分すれば二つの事柄を為している。すなわち、巨大な座を数多く借りるも部屋に余すこと無く収め、さらに部屋も外界も元のままであることがその一つである。そしてもう一方は、神通を具えた菩薩が神通力によって、借りてきた座の大きさに応じて、自身の丈を変えて座ることである。僧肇はこの神変の二事象について、それぞれ「巨細相容」「殊形並応」と述べ、不可思議解脱の要点を、耳や目で確認できるように、形をもって現したものであると理解している。さらにこれを何故言葉で十分に説くことができるだろうかと述べる。そして僧肇は、「本と末」・「麈と微」の關係を用いて、不思議品での一連の神変(末・麈)によって、不可思議解脱(本・微)を示そうとしている、と維摩詰が神変を現じた目的を論じている。僧肇は、菩薩行品においても次のように注釈する。

肇曰く、向に文殊と俱に不思議の室に入る。宝座を借りるに因りて其の神力を覩て、兼ねて香飯を食し、掌に乗じて而も還る。其の変測ること莫きが故に自らの凶度を絶す。此の経の主旨、明かす所不思議の道なり。故に往往にして多く不思議の迹を顯すなり。(大正三八、四〇三b、傍線筆者)

ここで僧肇はまず、『維摩経』本文中での舍利弗が体験した神変を総括して述べる(傍線部分)。これをふまえて僧肇は、不可思議解脱道を明示するために、經典中の随所で「迹」すなわち神変が現ぜられると解釈している。これと同趣旨の注は、香積仏品においても見受けられる。

肇曰く、其の土は都て言無きに非ず、但香のみを以て道に通ずるの本と為す。此の国の如きは言に因りて道に通じ、亦神変に因りて悟を得る者有り。(大正三八、四〇一b)

右は『維摩経』中では、香積仏の衆香国と釈尊の娑婆世界との教化方法を対比する箇所である。そこで僧肇は、娑婆では言葉によって道(悟り)へ通じ、神変によっても悟りを得る衆生があると釈している。



以上の注釈からは、言葉や神変という、耳目で認識できる現象によって、究極的な境地に至る、つまり迹によって本に到達する、という関係を確認できる。これは『莊子』の「迹によって所以迹は表し得ない」という理解や、郭象の「所以迹は迹が無い」とする理解とは異なる。とりわけ、衆生が「本」に到達するための手段として「迹」を理解し、そこに積極的意義を見出している点は注目すべきである。

また以下に引くように、僧肇は特に言葉の有限性を理解しながらも、衆生教化に際して言葉が重要であることを認めている。

夫れ道の極とは、豈形言権智を以て而して其の神域を語るべきや。然るに群生長く寝たり、言に非ざれば曉ること莫し。道は孤り運ばず、之を弘るは人に由るなり。（『注維摩序』、大正三八、三二七a）

夫れ宗極は称謂を絶し、賢聖之を以て沖黙す。玄旨は言に非ざれば伝わらず。釈迦教を致す所以なり。是を以て如来出世す。（『長阿含経序』、大正一、一a）

究極的な境地は、衆生の言説の範囲から超越することを強調している点においては、『莊子』・郭象の「所以迹」の理解と同じである。しかし衆生が悟り向かっていく過程において、あるいは仏教が人々に弘通する際において、僧肇が言葉を必要なものとして理解していることは、『莊子』・郭象には見られない理解である。

### 小結

以上、『莊子』や郭象の注釈における「迹・所以迹」と、僧肇の「本・迹」とを比較し、その意味するところと関係性の異同を検討した。

『莊子』・郭象・僧肇の三者それぞれにおいて、「迹」が意味するものは、言葉・形で表されるものという点では同じ理解である。

「所以迹」が意味する内容について、それぞれが強調する点は、『莊子』は所以迹そのものの無規定性にあり、

郭象は所以迹の無規定性は勿論のこと、「迹無き者」であることによって、周囲の変化に柔軟に対応することができる、という点にあった。郭象は所以迹について、『莊子』よりさらに抽象度を高めながらも、そこに道のはたらきの積極性を見出していたことには留意しておきたい。

僧肇においての「本」は不可思議解脱やさとり境地であり、それが言葉では表現できず、形を持たないという点では、『莊子』・郭象の「所以迹」が持つ意味と共通する。その一方で、迹と本の関係は、「不思議一」とのように、両者は不二の関係であると見ていた。『莊子』では迹と所以迹は別のものであり、郭象は所以迹には迹が無いと見ていた。『莊子』・郭象においては、「迹」と「所以迹」の間には隔絶が存在していることが認められる。一方、僧肇は衆生の教化に際しては、「迹」と「本」とを同じ線上に並べ理解している。このように、迹と所以迹（本）とがどのような関係性にあると見るかについて、三者は異なった見解を持っている。また、当然であるが『莊子』も郭象も、僧肇のように迹と所以迹が不二の関係にあるとは見ていない。僧肇のこのような「本」と「迹」の関係についての解釈は、おそらく『維摩経』の「不二」などに代表される仏教教説から取り入れたと考えられる。

また神変や言葉という迹をいかなるものとして見るかについても、『莊子』・郭象と僧肇では異なっていた。『莊子』・郭象は、「迹」を貴ぶに値しないものとして理解することでは共通性がみられた。しかし僧肇は「迹」を衆生を教化し、さとりへ導くための手段として積極的な理解をしている。僧肇がこのような迹を理解する点の特徴的であると言える。

以上のように僧肇が「迹」を積極的に捉える理由は、衆生の認識・理解が、言葉や形象に頼ったものであるという理解に基づくためである。そのような衆生を教化するために、仏や菩薩は、本来言葉や形象で表せない境地を、言葉や形象によって示そうとはたらく。そこに僧肇は積極的意義を見出しているのである。つまり、『莊子』・郭象の思想と、仏教の思想の相違点であるとも言える。この相違点が、僧肇が老莊から仏教へとその思想的立場を転じた一因となったのではないだろうか。

## 第二章 注

1 例えば木村「一九九五」（一三八頁）は、「ここで僧肇は「本迹」の語を用いている。後の中国仏教においては天台の智顛をはじめ諸師が盛んに「本迹」を用いて解釈するようになるが、「本迹」思想の源流を僧肇に求めることができるのである」と述べている。

2 安藤「一九六八」（四三頁）。

3 吉蔵は『浄名玄論』、『中観論疏』、『勝鬘宝窟』などで引用している。平井「一九八五」（二二三頁）では、『法華文句』に引用されている僧肇の文について、「後段に引かれる僧肇の言葉は、むしろ本迹の不二因縁相即を示すものであるから、『文句』の趣旨とは微妙に異なるともいえる」と述べている。また同論（二四六頁）は、吉蔵における理教釈は『法華文句』における本迹釈を包摂するものであると論じ、『法華文句』の本迹釈は、吉蔵の理教釈の理と教の概念を本仏と迹仏の範囲に狭め『法華経』の趣旨に沿うように設けた解釈であるとされた。以上の平井の説に対して菅野「二〇〇五」（八三頁）は、智顛において、理・教と本・迹とは対応しうると述べるが、本仏と理・迹仏と教が対応するかについては疑問視している。近年、右記の平井「一九八五」を発端として『法華文句』の四種釈の成立をめぐる議論が広げられていることを付記しておく。この議論の時系列的な経緯については、瀧「二〇〇七」及び山口「二〇一四a」・「二〇一四b」が参考となった。

4 『国訳一切経 諸宗部一』（中田源次郎訳、牧田諦亮校訂、大東出版社、一九三七初版、一九七八改訂）『肇論』「答劉遺民書」の注五六（三一四頁）に「述とは、莊子外篇天運章に云く：」とある（「述」は「迹」の誤植であろう）。「岩波仏教辞典」第二版（岩波書店、二〇〇二）「垂迹」の項（五八七頁左）に「：垂迹の本源としての仏や菩薩の悟りそのものを〈本地〉という。そもそもこのような〈迹〉の概念は、『莊子』天運における〈迹〉（教化の迹）と、〈所以迹〉（迹する所以・教化を成り立たしめている道）の語に由来し、この概念を仏教に導入したのは僧肇の『注維摩詰経』およびその序であり、彼は魏の王弼（二二六―二四九）らが用いた〈本末〉の思想を援用して、〈所以迹〉を〈本〉と言ひ換え、〈本〉を菩薩の悟りの内容（不可思議解脱）、〈迹〉を菩薩が教化のために示現した方便の意味で用いた」と解説される。

5 福永「一九五五」（二六〇頁）、山田和夫「一九八〇」（二七〇頁、一七八頁注8）。

- 6 井上「二〇一二」(二〇一一頁、一五頁)。
- 7 福永「一九五五」は、『肇論』中の「不真空論」「般若無知論」を中心とした研究である。井上「二〇一二」は、『注維摩』を中心とした研究であるが、『莊子』及び郭象の迹・所以迹についてはほぼ触れていない。
- 8 実際には什訳『維摩經』は法供養品の後に囑累品がある。
- 9 『出三蔵記集』では門||言(大正五五、五八b、三行)。
- 10 『出三蔵記集』では象||像(大正五五、五八b、四行)。
- 11 『出三蔵記集』では迹||迹(大正五五、五八b、六行)。
- 12 『出三蔵記集』では迹||迹(大正五五、五八b、六行)。
- 13 『出三蔵記集』では迹||迹(大正五五、五八b、六行)。
- 14 「迹」は迹に通ずる字であるので、これ以降は「迹」の字に統一する。ただし引用文ではそのまま引用する。
- 15 『史記』卷六十三「老子韓非列伝第三」(漢・司馬遷撰『史記』精装本第五册、二二四三―二二四五頁、一九五九年、中華書局)。
- 16 『史記』に以下のようにある。「莊子とは、蒙の人なり、名は周。周嘗て蒙の漆園の吏為り、梁の恵王、斉の宣王と同時なり」(『史記』二二四三頁)。及び森「一九九四」(二二五―二二六頁)。ただし池田知久「二〇一四a」(一七頁)は、莊周の活動年代を『史記』の記述より三〇〇―四〇〇年遅らせて見ており、「前三〇〇年を中心とする戦国後期に設定するのがよいと考える」と述べている。
- 17 森「一九九四」(二六三―二六四頁)。
- 18 池田知久「二〇一四a」(一九頁)では、最初期に執筆された部分(齊物論篇第一章)は、莊周の活動年代と同じく、紀元前三〇〇年台を中心とした戦国時代後期であろうとの見解を示している。
- 19 「故に其の著書十余万言、大抵率ね寓言なり」(『史記』二二四三頁)。ちなみに現行の『莊子』はおよそ六万五千字である。(森「一九九四」一六五頁)。
- 20 以降、『莊子』及び郭象の注釈(『莊子郭象注』)は『続古逸叢書 子』所収の宋刊『南華真經』より引用し、引用に際しては篇名と『続古逸叢書 子』での頁数を記載することにする。
- 21 赤塚氏の構成標示と仮題に従った(赤塚「一九七四」及び「一九七七」)。以降についても同じく赤塚氏の仮題を

標記する。

22 儒教經典の総称を言う。ここでは『詩経』・『書経』・『礼記』・『楽経』・『易经』・『春秋』を指す。

23 「：古の人と其の伝うべからざることとや、死せり。然れば則ち君の読む所の者は古人の糟粕のみなるかな」（天道篇、一五〇頁）。

24 『続古逸叢書』では「哉」であるが、『古逸叢書』によって「我」に改めた。

25 『莊子』において、「迹」のみの用例はある程度の数を確認することができ、それを付記しておく。その意味するところによって大別すれば、①単なる足跡を指す場合、②功績や業績を指す場合、③形式・方法を指す場合の三種に分けられる。

26 郭象の伝記は、『晋書』卷五十「列伝第二十」に「郭象伝」として存在する（唐・房玄齡等撰『晋書』精装本第三册、一三九六―一三九七頁、一九七四年、中華書局）。

27 森「一九九四」（二六七―二六九頁）。

28 福永「一九五四」、戸川「一九六六」、関「一九六五」、森「一九六九」・「一九七八」、中嶋「一九七〇」、山田和夫「一九八〇」、堀池「一九八八」を代表的なものとして挙げておく。一概には言えないが、郭象の思想的特徴はおよそ次の三点に集約されるであろう。

① 自得安分の思想：各々が個性（分、命とも言っている）に安ずることを肯定し、それを超えようとする人為・努力を否定する。

② 万物の主宰者の否定：万物は有から生じるでもなく、無から生じるでもなく、生ずる原因となるものは何もないとする。

③ 自然の解釈：①と②の思想に通ずる解釈で、郭象は徹底的な「おのずから然る」という解釈をもっている。万物の生成や各々の性分について、いかなる他者・作為・因果関係も認めず、突如として「そのようにあること」・「与えられること」としている。

29 伊藤「一九九二」（五五頁）に至っては、「郭象の思想については、従来様々な観点から考察が加えられ、その特色はほぼ明らかにされていると見てよい」とまで言われている。

30 郭象の迹・所以迹については、比較的多くの研究者が言及する課題である。侯ほか「一九五七」（二三〇頁）はこ

れを『莊子注』（侯ほか「一九五七」）では、『莊子注』を郭象の注ではなく、向秀の注とみていることから、このように表記した）を一貫する哲学的中心問題としてとらえ、迹を「後天」・「事物制度的客観世界」、所以迹を「先天」・「主観が直接体会する物自身」或いは「本体」と解釈し、この迹・所以迹の概念をもって支遁の思想を明らかにする。後述の玉城「一九七一」（一六六―一六九）では、侯ほか「一九五七」の支遁の思想に関する研究成果を、「支遁の思想を、所迹（後天性・現象界）と所以迹（先天性・本体界）の二概念によって把握し、かつ現象界も本体界も越えた至人の境地を標榜している点に、現代人（侯らを指す）のすぐれた洞察が見られる」（一六八頁、〔 〕は筆者による補足）とまとめ、紹介している。福永「一九五五」（二五九頁）は郭象の聖人観を論ずる点から検討しており、郭象にとって所以迹は聖人という物体ではなく、聖人の物への「はたらきそのもの」であると論じている。さらに関「一九六五」（六一―六九頁）は郭象における有と無の関係の解釈に示唆を与える概念として迹・所以迹を取り上げている。中でも関「一九六五」（六五頁）では、迹について「形状ある現象」とし、所以迹は「形状ある現象としての迹に対して、これを然らしめるもの」とし、さらに郭象の述べる所以迹者については「形而上的存在と解するよりも、むしろ論理的倫理的な当為概念とすることが妥当かもしれない」と論じている。そして玉城「一九七一」は先述の、侯ほか「一九五七」の迹・所以迹に対する解釈を適切と評し、この解釈に依って郭象における「無心」に対する基本的理解を考察し、郭象と支遁との理解の異同を検証している。

31 この指摘は、鈴木達明氏（現・愛知教育大学准教授、元・大谷大学任期制助教）よりいただいた。

32 「世俗の所謂る知とは、大盗の為に積まざる者有るか。所謂る聖とは、大盗の為に守らざる者有るか」（肱篋篇、一三〇頁）。

33 「昔者齊国は、隣邑相い望み、…耒耨の刺す所、方二千余里なり。四竟の内を闔ざし、宗廟・社稷を立て、邑・屋・州・閭・郷・曲を治むる所以の者、曷ぞ嘗て聖人に法らざらんや」（肱篋篇、一三〇頁）。

### 第三章 僧肇における仏身観と『大智度論』の二身説

#### はじめに

僧肇の著作における特徴として、文中に中国思想、特に『老子』『莊子』『周易』を出典とする術語が非常に多く使用されていることが知られる。例えば「聖人」という語は、中国思想上では儒家道家の別に関わらず用いられ、知と徳を具えた理想的な人物や為政者、または老荘での究極的境地である道を体得した人をいう言葉である。僧肇はこれを仏あるいは菩薩を指す場合に用い、さらにはその境地・世間へのはたらきについてを「無為而無不為」(無為にして為さざる無し)という句をもって述べる。「無為而無不為」は老荘の典籍、例えば『老子』三十七章、四十八章に登場する文である。この文は、道を体得した理想的な人物(聖人・至人、あるいは道家が理想とする為政者)のあり方を表わす文である。

僧肇は道安によって格義的解釈が止揚された直後の時代にあり、鳩摩羅什に師事していた。このような時代環境にあった僧肇の思索に、鳩摩羅什訳の仏教経論の思想はどのような形で反映されているのだろうか。また、僧肇がなお、中国思想の言辞をもって仏教の概念を表そうとすることには、どのような意図があるのだろうか。本章では以上の関心に基つき、僧肇の仏身観を採りあげ、そこに鳩摩羅什訳出経論の思想がいかに関係しているのかを検討する。

僧肇の仏の理解に関するこれまでの研究は、僧肇の法身説と老荘思想の聖人理解との異同について論じた<sup>2)</sup>ものが多い。また僧肇の法身解釈の構造に言及するもの<sup>3)</sup>、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<sup>4)</sup>もある。しかし当時の中国の仏教思想史上において重要な、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、検討が充分になされていないように見受けられる。したがって本章では、『大智度論』『中論』『維摩経』の仏身観を確認し、それらが『注維摩』僧肇注の仏身観にいかん反映されているのかを検討する。

## 第一節 『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。本論文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。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っているとの指摘がある。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<sup>7</sup>も存在する。

本章では、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<sup>8</sup>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ってよい。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存在する。

本論文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、第二身は全編を通して示される意味は異ならないと言える。本章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。



## 第一項 妙相を有する第一身

### 一、卷第九「放光釈論之余」における仏身説

『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『大智度論』の論釈では、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<sup>10</sup>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、種種の生处、種種の方便を出だし、衆生を度す。常に一切を度す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、一一一c—一二二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よって、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を受けているのではないとする。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。したがって、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。また經典中の積尊はその神力や姿、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、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、積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、一二二a)

不善の法による報いを仏が受けないのは、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積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積す。

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、一二二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、積尊が前生において積んだ功德を照らし合わせ、積尊が罪報を受けるべき者ではないことを明確にする。その上で積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<sup>11</sup>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。今五悪の世を以て

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、一二二a—b)

ここに引用されたのは、『維摩經』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<sup>12</sup>。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濟度するために現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、衆生濟度という目的を達成するため方便であると理解していることが確認できる。

以上の一連の論積部分における仏の二種身は、次のように整理できる。釈尊の普遍的な側面である法性身(第一身)と、濟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。この釈尊の二側面は、釈尊在世中に受けた難事を発端として述べられている。ここでは、罪報や病を受ける衆生を救うために現われ、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、仏身の二種が開示されていると言える。

## 二. 卷第三十「善根供養義」における仏身説

『大品般若』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<sup>13</sup>と説く。これに対する『大智度論』の釈において、次のような仏身の二種を提示している。

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、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って、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・功徳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。

この善根供養義における仏身二種は、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つてよい。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や誹謗・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・功徳は真身と等しいと説く。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点と見ている点は注意できよう。

### 三、卷第三十四「信持無三毒義」における仏身説

『大智度論』初品釈の末尾に位置する信持三毒義中の論釈においても、仏の二種について言及しており、それは右に見た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、一切の善本功徳を積集し、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、三一三 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。第一身のこの性格は、無量阿僧祇劫の間においてあらゆる善本功徳を集積し、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側面があることを説くと考えられる。

#### 四、まとめ

以上に見た仏身二種説をまとめる。『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、以上でとりあげた初品釈の仏身二種説は、釈迦牟尼仏を二つの側面から見る仏身観を提示している。

第一身は、普遍的に衆生を済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。それは善本の功徳や智慧の具足によっ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、衆生済度の為に方便を現じて人法に順じる側面を説く。済度する対象である衆生を憐れみ、その衆生に同じで、罪報を受けるさまを方便によって示す点が強調されている。

## 第二項 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』積曇無竭品(巻第九十九)は、この経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、仏の二種身を提示している。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に存在すると解説する。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、来ることなく去ることも無いと説く。そうであるから、諸仏についても、どこかから来るのでも、どこかへ去るのでもないことが言える、と釈する。ここにおいて諸仏と諸法実相とが、去来などの相から離れているという点で同内容をもつ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、初品釈と積曇無竭品の説は、その第一身の説示において異なる。初品釈で法性生身・法性身・真身などと呼ばれる第一身は、みな善本功德を積集することによって成り、その妙な姿を説き、具体的には釈尊のすぐれた側面を指している。その性格は後世において報身と呼ばれる仏身の性格に近い。それに対し、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(という概念)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』が提示する二種の仏身には、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。

## 第二節 『中論』（青目釈）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、その二というのは一貫していない。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提示しており、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、先学の指摘も妥当である。

『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」（三九―四二頁）では、『大智度論』所説の第一身の大半が種々の妙相があり、積極的な側面を説くが、積曇無竭品の第一身は相から離れており消極的な側面を説くとし、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<sup>14</sup>。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、応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指摘する。十五偈に付く青目釈では、まず「戲論」について、如来を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定義する。続いて青目は、相によって如来を捉え、分別を重ねていつては、最終的にその法身を見ることができないと論ずる。さらに青目によれば、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。第十六偈は、性が無いという点で、如来と世間とは本質的に異なることを表明している。『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。それ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、仏に對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』積曇無竭品の法身の説示は、神子上「一九五〇」（前掲頁）の指摘する通り、ほぼ一致している。また『大智度論』積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、来去などの相をもって仏をとらえることを意味しており、それによって仏を見るべきではないことを『大品般若』では説示するのである。この教説が『中論』観如来品の論理の根底となっていると考えられる。そして『大智度論』積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き構築された仏身論であると言える。

### 第三節 『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、仏身がいかに関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・見阿闍梨品が代表的である。よって以下に順に見ていくこととする。

#### 第一項 方便品—法身の因行

『維摩経』方便品では、病を現する維摩詰が、見舞いに来た国王・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、<sup>15</sup>是の如きの無量清淨の法に従りて如来の身生ず。  
(大正一四、五三九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、この法身とは、五分法身を含む、仏が説く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いて達成されるのか、換言すれば法身の因行について説示したものである。

## 第二項 弟子品―法身の様相

次に『維摩経』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際、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、五四二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一内容である。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<sup>16</sup>）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、このように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『毘摩羅詰經』を引いていることはすでに述べた。『維摩經』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はない。『維摩經』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によって、仏身を説くのである。

### 第三項 見阿闍仏品―如来観

『維摩經』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、前際には来たらず、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顯示すべからず。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c―五五五a）

ここでは維摩詰が「いかに如来を観じるか」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観じることが、正しい如来の観方であると答える。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観ずるなどと述べるように、諸法実相の観方と如来の観方は、観察の内容をほぼ同じくする。維摩詰はそのような如来を、称讃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観は、『大品般若』法尚品や『中論』にある如来観と趣旨は同じである。また如来をいかに観ずるかを通して、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、この見阿闍仏品では示している。

#### 第四項 まとめ

以上において、『維摩経』中の仏身に直接言及する箇所を見た。同じく『維摩経』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『維摩経』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、すなわち善功徳を積集して成り、妙相をもって説かれる身と同質である。見阿闍仏品の如来観は、『大品般若』法尚品・『中論』の如来観、ひいては『大智度論』釈曇無竭品での、相から離れた第一身と同趣旨である。つまり『維摩経』においても、二種の法身が確認できると言える。

#### 第四節 『注維摩詰経』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、僧肇の思想にどのように関与しているのかを、以降『注維摩』僧肇注の仏身理解・仏陀観から検討したい。ただし『注維摩』は全体に渡り、仏の色身や父母生身に言及しないため、必然的に法身・法性身を中心とした検討となる。

### 第一項 方便品注

経文「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、経に曰く、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。備に万形に応ずること、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応ず。…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経<sup>17</sup>を引いて述べる。そして僧肇は、その虚空身である法身についてを、「生じること形れることも無いが、「かといって」生じないことも形れない」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。このように僧肇は注の冒頭でまず、法身が人の常識を超えたものであると説く。そして法身が具体的にはいかなる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積する。

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ふ点に、焦点があると考えられる。この「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項において述べたい。

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。

しかし前節で見たように、『維摩経』方便品での法身の主旨は、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った。このように『維摩経』方便品と、そこに対する僧肇注の法身解釈は、その主旨が全く同じであるとは言えない。これについて、平井「一九九五」（七七―七八頁）は、ここで僧肇が虚空身をもって報身を解釈することにはいささか無理があると述べている。

この問題について僧肇はいかに対処したのであろうか。『維摩経』方便品の経文「無量の功德・智慧より生じ」以降は、法身とされる仏身の因行を列挙する。これに対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・智慧は居士の二業なり。此の二業は蓋し是れ万行の初門にして、泥洹の関要なり。故に唱言して之れ有り。此れ自り下は別して諸行を列すると雖も、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<sup>18</sup>。

僧肇が右のように理解した背景には、平井「一九九五」（七八頁）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』が提示する、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、相を離れた身とまず理解する。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<sup>19</sup>。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されるといふように、「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、問題の解決を図っている。

## 第二項 弟子品注

弟子品「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、三界の中に頼りにするものがあって存続する身体が「思欲の身」である。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について釈しており、その内容は什注<sup>20</sup>とほぼ同じである。次の經文「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ず。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述べる。さらに法身は「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無い、と僧肇は理解している。この理解に関しては什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ってよいだろう。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。僧肇の理解においては、「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」となるのである。つまり僧肇は法身が「万事を為さず、万事を為す」者であると捉えているのである。これは、先の方便品注での僧肇の法身解釈である「無生而無不生、無形而無不形」と同じ構造を持つ<sup>21</sup>。弟子品の肇注では、法身が無為でありながらも万事において為す、その具体的事態として、釈尊<sup>22</sup>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している。僧肇は、法身仏の本質と作用がいかなるものであるのかを、「無為而無不為」という一句にまとめたのである<sup>23</sup>。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、法身の衆生に対する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で、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ていない。そこで別の文によって、その関連を確認したい。

肇曰く、三界の報身、六情諸根は結業より起こるを名づけて作相有りと為すなり。法身は三界を出で、六情諸根は結業に由りて生ぜざるを名づけて無作相と為す。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、三五四c―三五五a)

右は弟子品の阿那律章の注である。「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、同時に行為が及ばないという事態も無いと論じている。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<sup>24</sup>。また僧肇の著作では最初期に当る『肇論』「般若無知論」中の、「一切知の解釈<sup>25</sup>」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であるとした。「無生」「無為」であることは、それによって、通常「知」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」という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。

### 第三項 見阿闍仏品注

僧肇は見阿闍仏品の経文「維摩詰言わく：…仏を観ずるも亦然り」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覚の称なり。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。寂莫虚曠にして物の測ること能わず、名づくる所以を知らず、故に強いて之れ覚と謂う。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)

この注では、如来(仏)とは何かに始まり、最終的に如来と実相と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<sup>26</sup>を借りて表現している。この『周易』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虚ろで奥深く、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。僧肇の視点は、ここまでは何をもっ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る。仏の心は智という作用で知ることとはできず、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、事物の道理を悟った仏も、感覚器官が作用する対象が表せる領域を超えていると解釈する。換言すれば、僧肇は道理にせよ、それを悟った仏にせよ、常人の認識・知覚の範疇を過ぎていと理解している。

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っていく。仏は全ての事物が爲す事に同調しながら不爲の域に佇み、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のである。したがって仏も仏が悟った真理も、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して僧肇は理解している。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・失の概念から離れているからこそ、道理は悟ることが可能であり、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）が冥諧（自己をなくしなむ）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、諸法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。ここにおいても僧肇は、弟子品注と同様に、特質と作用という二視点から仏を解釈している。

## 小結

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は、初品釈と積曇無竭品に説かれる内容は異なる。初品釈の第一身は、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、すぐれた相を有していることを説く。一方、積曇無竭品の第一身は、相から離れた身であり、人間の憶測によってははかることは出来ないことを説く。『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』や『中論』が説く仏陀観に基づいて構築された仏身説である。また『大智度論』と同様に、『維摩経』においても、後世の報身的性格を持つ法身と、

相を有しない法身が確認できた。

僧肇は『注維摩』においては、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』で示された仏身の二種、特に『大品般若』や『中論』が提示する仏陀観に基づいた仏身論によっていることは確かであろう。しかしながら、僧肇は「虚空身」と言うだけで、「仏には二種の身がある」とは明確には言わない。さらに僧肇は二身説の第二身に相当する身については、仏の二側面のうちの一面として理解するのではなく、法身仏が具える本質とそれはたつき（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」などと記すことにも現れており、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。つまり虚空身である法身仏を、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』が二種仏身を通して示した、一仏を異なる二側面から見ると、という仏身観は、僧肇の法身観に反映されていると言える。

## 第三章 注

- 1 『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。
- 2 代表的な研究として、福永「一九五五」、山田「一九八〇」、谷川「一九七五」・「一九八〇」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？―三一二）との思想比較は、これまで最も為されておき、現在では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、用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。
- 3 武田「一九九八」は僧肇の法身理解の構造を明確にしている。
- 4 古田「一九六九」（二二八頁）では『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。木村「一九八八」（一八頁など）では、僧叡の法身説の内容とその思想史上の意義を検討しており、その中で什門下における法身に対する共通理解を指摘している。
- 5 このような見解をもつ主な研究として以下を挙げるができる。宇井「一九六五」（四〇―四二四頁）、神子上「一九五〇」（三五―三九頁）、三桐「一九六二」、織田「二〇一一」。
- 6 ルーベン・アビト「一九七八」。
- 7 河村「一九六九」（一八一―二三頁）。上記論文では、『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、菩薩が衆生を教化するという目的の上で、法の身体をもつ点に、その特徴を見出している。
- 8 これについては、曾根「二〇〇七」を大いに参考にした。ただし曾根「二〇〇七」が問題としている『大智度論』卷二十九の二身説（大正二五、二七四a）は、菩薩の二身であるのか、仏の二身であるのかが判別し難かったため、今回考察から外した。
- 9 「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)。
- 10 『大智度論』(大正二五、一二一c)では、九つの難事と寒暑の患いについて以下を挙げています。一、梵志の女である孫陀利に謗られる。二、旃遮婆羅門の女に謗られる。三、提婆達に足の五指を傷つけられる。四、迸木によって脚を刺される。五、毘樓璃王が兵を興し、諸の釈迦族を滅ぼしたことによって、頭痛を患う。六、阿耆達多婆羅門の請いを受けて、馬麦を食す。七、冷風によって脊を痛める。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い<sup>ふせ</sup>だこと、そして熱を患ったことにより、阿難が仏を扇い<sup>ふせ</sup>だことを挙げています。
- 11 『毘摩羅詰経』については、木村「二〇〇九」内「維摩詰経と毘摩羅詰経」(二七七―三〇一頁)参照。なおこれによれば、『毘摩羅詰経』とは、鳩摩羅什が『維摩詰所説経』より先に草稿として訳した維摩経を指し、『注維摩詰経』における「別本」であると論じている。
- 12 『大智度論』所引の『毘摩羅詰経』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」が阿難に対して語っている。また現存漢訳三本には該当箇所について、身に病ある釈尊は「方便」であるという記述はないが、その主旨は『大智度論』所引のものと変わらない。
- 13 大正八、二一九b。
- 14 他に『国訳一切経 印度撰述部 釈経論部一』(一九七七年改訂版、大東出版社)、真野正順による「大智度論解題」(一頁)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評している。
- 15 ここで省略したものは以下の通りである。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、眞実、不放逸(大正一四、五三九c)。
- 16 「思欲身」は、梵文和訳で「飲食身(食べ物によって養われた身)」とされる。高橋・西野「二〇一一」(六五頁及び二五七頁注<sup>102</sup>)参照。
- 17 大正大「二〇〇〇」の注(七四〇頁下)では、『放光般若経』(大正八、一四五a)の一文を挙げています。
- 18 木村「一九八八」(一八頁)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傾向であると指摘している。

19 僧肇は弟子品の別の箇所で、「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。

20 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、經典の「金剛の体」とは「法化生身」に相当すると説明している。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。生滅有りと雖も而も老病の衆悩、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）と解説している。このように以上の什注における、法化生身のもつ性格とその所以は、僧肇と同じ見解である。

21 このような構造を持つ文は、僧肇の著作において頻繁に用いられる。

22 この箇所における、「身の病有るを現ずる」のは、維摩詰も含まれるかもしれない。

23 平井「一九九五」（七五頁）では、「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。また武田「一九九八」（六七頁）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。

24 『老子』四十八章「之を損し又た損し、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である。「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』、一二八頁、二〇〇八年、中華書局）。

25 「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、僧肇は、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僧肇は理解している。武田「一九九八」（六一頁）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）をふまえ、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理解するためであると指摘している。

26 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。『周易』説卦伝冒頭の「窮理尽性以至於命（理を窮め性を尽くして以て命に至る）」の句が一部用いられている。（鈴木由次郎『全釈漢文大系 第十卷 易経 下』、四三〇頁。一九七四年、集英社）。



## 結論

以上三つの章の概要を踏まえ、結論を述べたい。

本論文は、僧肇と老莊思想との関連性を出発点とし、次の観点から僧肇の仏教理解の内容を明らかにすることが目的であった。その観点とは、①老莊に似た概念が無い「菩薩」、②もとは『莊子』で用いられていた「迹・所以迹」の概念を援用したと言われる僧肇の「本迹」、③老莊に似た概念がある「仏」、以上の三点である。以下に各章において確認できた点について、その概要を記す。

第一章では、老莊思想では明確に説かれない「菩薩」を採りあげ、それに対する僧肇の解釈は何に焦点が当てられているか、それはどのような理由によるか、ということを検討した。まず、僧肇の「菩薩」という概念についての基本的理解はどのような観点から為されるものであるのかを確認した。『注維摩』において僧肇は「菩薩」という概念そのものを注釈する場合、語義の解釈に終始しており、その語義解釈は『大智度論』の説を参考としていた可能性が高いと言える。

『注維摩』肇注は、「六住」「七住」という十地説の語を使用し、七住あるいは七住以上の菩薩を重視するという特徴が先学によってすでに指摘されている。これについて、僧肇が七住や七住以上の菩薩を重視するのは、菩薩のどのような徳性によるのか、という点に主眼を置き、『注維摩』における「六住」「七住」の用例をすべて挙げて検討した。

『維摩経』問疾品では菩薩の解と縛について、方便と慧の有無をめぐって四種の菩薩のあり方を説く。ここで鳩摩羅什と僧肇の解釈は、まずその構造が異なる点が指摘できる。什注はこの四種を出世間法と世間法に分け、それぞれに解と縛がある、二重の構造をもつ。さらに什注では、この四種それぞれに段階的な浅深を設けていた。鳩摩羅什は、三昧にすぐれ、愛見心を伴わずに衆生世界において教化を為し、また出世間の慧と方便（無相の慧と涉有不著の方便）を両立している菩薩が七住以上であるという理解を示していた。『維摩経』説示の四種の菩薩のあり方に対する僧肇の解釈構造は、鳩摩羅什よりシンプルであり、四種について菩薩の解と縛で分類するの

みであった。

什注における「六住」「七住」の語は問疾品注にのみ確認できるものであったが、肇注では各所において、特に「七住」の語が散見される。この注釈から、僧肇は、菩薩は七住で無生法忍を獲得するという理解に立つ、ということが読み取れた。また僧肇は、有為界に涉っても心智が寂滅した状態を保つことが可能であり、無相に六度や方便を行じ、無方無闕に化を為すことができ、法身を得ている、という徳性をもつ菩薩を、七住以上として位置づけていた。このように僧肇が、菩薩の中でも七住あるいは七住以上の菩薩を重視する理由は、七住以上の菩薩が、無方の教化を衆生世界において自在に為すことができる点にあると思われる。そのような菩薩の教化は、慧と方便が両立することによって可能となり、その慧と方便が両立することは、無生法忍を得ることで裏付けられる。以上のように僧肇は理解しており、それによって無生法忍を得る七住（以上）の菩薩を重視するに至ったと考えられる。

また、什注・肇注のいずれにおいても、愛見心によって衆生教化を行う菩薩は六住以下であると位置づけられる。この愛見心は、六住以下の菩薩の課題であり、衆生の実相を観ずることに未熟であるが故に生じるとされている。菩薩はこの愛見を除くことによって法身を受ける。

さらに僧肇は、『維摩経』中の特定の人物を法身の大士として位置付け、これを重要視している。僧肇が法身の大士として注釈しているのは、維摩詰、宝積、螺髻梵王、観衆生品の天女である。僧肇が特定の人物を法身の大士として位置づけ注目する理由は、その人物がすでに無生法忍を得ており、無方の教化を為し、不可思議解脱を衆生に弘通しようとする点にある。

第二章では、『莊子』が発端とされる概念を僧肇が自身の仏教理解に取り入れたと思われる例として、「本迹」について採りあげ、主に僧肇の本迹説とその背景と考えられている思想との異同を論じた。具体的には、僧肇の説における「本」と「迹」、『莊子』・郭象における「所以迹」と「迹」とが、それぞれ何を指しているのか、それらがいかなる関係にあるのかを検討した。

『莊子』・郭象・僧肇において、「迹」という語が指す内容は、大枠では、形や言葉によって表象されたものであった点で共通している。細かな点では、『莊子』では六経という書物を指し、郭象は特に儒家の聖人をも迹

と見なし、僧肇は維摩詰が示現する神変を迹とする点で相違がみられた。

「所以迹」が指す内容については、『莊子』・郭象において、大枠では道を指すことに一致している。しかし『莊子』では「迹」である六経を生み出した先王という存在を、「所以迹」に含めるかどうかは、明言していない。郭象は「所以迹」は「無迹」であるとして、『莊子』より一層抽象性が高い概念としていた。僧肇における「本」は不可思議解脱やさとの境地であり、言葉や形によって表すことが出来ないとする点は、『莊子』・郭象の「所以迹」と共通している。また郭象は「所以迹」は「無迹」とすることによって「所以迹」のはたらきに柔軟性を見出していた点では、『莊子』や僧肇より積極的な理解であると言える。

また、僧肇の本迹説の特徴は、迹に対する理解にある。三者において「迹」は言葉や形によって表されたもの、という基本的な認識は共通する。しかし僧肇は「迹」の位置づけを、「本」へ導く手段として積極的にその意義を認めている。僧肇がこのように「迹」を積極的に位置づけるのは、現象や言葉という、衆生に応じた方法によって不可思議解脱を示そうとする、仏や菩薩のはたらきの結果であるためと考えられる。ここに第一章において確認した、僧肇が重視する七住以上の菩薩の世間における無方の教化との接点があるろう。形や言葉によって表すことができない概念を、形や言葉によって表し、衆生をさし向けていくという方法は、僧肇が重視する七住以上の菩薩による、型式にとらわれない自在な教化（無方の化）の具体的な例の一つであると言え、むしろ教化において自在である者にしか成し得ない事柄である。

第三章では、老莊思想にも類似するものが認められる概念についての僧肇の解釈に、仏教思想がどのような形で影響を与えているかを考察した。

まず、鳩摩羅什訳出経論である『大智度論』・『中論』・『維摩経』の仏身論がどのようなものであるかを確認した。『大智度論』では厳密に見れば、妙相を有する第一身と、無相の第一身、そして衆生教化の為に方便を現じて人法に順う第二身が説かれていた。そして『大智度論』では、一仏を二つの側面から見るという二身説を提示していたことを確認出来た。『中論』観如来品は如来についての適切な視座、すなわち如来は諸法と同じく、空であり分別の域から離れた不可得な存在であると観じることを説示していた。『維摩経』では方便品・弟子品・見阿閼仏品に仏身についての説示がある。方便品では法身の因行を、弟子品では法身の様相を、見阿閼仏品で

は如来の本質が諸法と同じく空であると見ることを説示する。方便品と弟子品で説かれる法身とは、『大智度論』における妙相を有する第一身、見阿闍仏品の如来観は『大智度論』の無相の第一身と内容を同じくしていることが確認出来た。

以上を踏まえて次に『注維摩』肇注における仏身の解釈を検討した。僧肇は『注維摩』において、一貫して仏の法身を虚空身として理解している。ここにまず『大智度論』が示す仏身の二種、特に『大品般若』や『中論』が提示する仏陀観に基づいた仏身論が関与していると言える。しかしながら、僧肇は「仏身」について、二種あるとは明確に述べていないように、僧肇が仏を解釈するに際して、『大智度論』の仏身説をそのまま踏襲しているとは言い難い。

二身説の第二身に相当する身について僧肇は、それを仏の二側面のうちの一面として理解するのではなく、法身仏が具える本質とそれはたつき（作用）として理解している。これは僧肇が法身に關して「無為而無不為」などと表現していることから見出せる。僧肇の「無為而無不為」とは、虚空身を、本質の面（無為）と、世間への作用の面（無不為）との異なる二側面から見た、という法身観である。このような表現は『注維摩』において僧肇の獨自性がみられる解釈である。「一人の仏を異なる二側面から見る」という『大智度論』の二身説は、僧肇の「無為而無不為」という表現で述べられる法身観に反映されていることを確認した。

ここで、僧肇の本迹説と法身観の關係を考察すれば、その接点は僧肇の仏身観の最大の特徴である、「無為而無不為」にあるのではないかと考えられる。僧肇は法身の本質を「無為」とし、衆生の憶測から超越した特質とした。また法身の衆生への作用の側面を「無不為」とし、その作用が普遍的であり、かつ自在であるとしていた。その「無為」という世間から超越した法身の側面は本迹説における「本」と、「無不為」という世間に積極的にはたらく側面は本迹説の「迹」と、同様の内容をもって解釈されている。そして超越的側面があるからこそ、世間に対して如何様にもはたらくことができ、また、世間に対してはたらいた作用の形跡をたどって、衆生は法身や真理の人知を超越した側面を知ることができる。このように僧肇の述べる「無為・無不為」と「本・迹」は、仏あるいは菩薩の衆生教化の構造について、同じ關係性をもって解釈されている。

以上によれば、仏・本迹・菩薩のいずれの観点からしても、僧肇は、衆生教化に代表される世間へのはたつき

が自在でありながらも真理に反しない、そのあり様を重視している。さらに、このようなはたらきをもって、教化を行うことが可能な状態を「法身」とし、これにも高い関心を示している。これは大乘菩薩においても、菩薩が目指すべき仏においても、僧肇は同じ点に着目しており、僧肇の『維摩経』解釈において通底する見地である。僧肇は、特に菩薩について、自在かつ真理と矛盾しない衆生教化は無生法忍の獲得によって確立する、という理解に立っている。それゆえに僧肇は、他の仏教經典で無生法忍を得るとされる「七住（以上）」の菩薩を、『注維摩』において重視するに至ったと言える。

## 参考文献

### 著作・論文

- 青木 隆  
〔二〇〇八〕「中国仏教における体用論の一展開」（『多田孝正博士古希記念論集 仏教と文化』、二四七―二五八頁、山喜房仏書林）
- 荒牧典俊  
〔一九八二〕「南朝前半期における教相判釈の成立について」（『中国中世の宗教と文化』、二三九―四一三頁）  
※特に「二 東晋末期における慧遠の思想―『沙門不敬王者論』と『大乘大義章』―」（二七九―二九七頁）
- 安藤俊雄  
〔一九六八〕『天台学 根本思想とその展開』（平楽寺書店）
- 池田宗讓  
〔一九八二〕「僧肇の二智義」（『大正大学総合佛教研究所年報』三、一一―一四頁）  
〔一九九〇〕「僧肇に於ける空解明の構造―『不真空論』所用の二諦の特徴―」（『多田厚隆先生頌寿記念論文集 天台教学の研究』、二一一―二四四頁、山喜房仏書林）
- 石川琢道  
〔二〇〇九〕『曇鸞浄土教形成論―その思想的背景―』（法蔵館）
- 石原良純  
〔一九六〇〕「『註維摩詰経』に現れた僧肇の十地思想について」（『仏教文化研究』九、九八―九九頁、仏教文化研究所）
- 伊藤隆寿  
〔一九八二〕「肇論をめぐる諸問題―特に慧達の註釈書について―」（『駒沢大学仏教学部研究紀要』四〇、二〇六―二三七頁）  
〔一九九二〕『中国仏教の批判的研究』（大蔵出版）
- 伊藤隆寿／奥野光賢  
〔一九九七〕「般若・中観思想の受容と変容」（高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教2 仏教の東漸―東アジアの仏教思想Ⅰ』、七九―一一三頁、春秋社）
- 井上智裕  
〔二〇一二〕「『注維摩経』における本と迹について」（『仏教文化学会紀要』二〇、一一―一七頁、仏教文化学会）
- 宇井伯寿  
〔一九六五〕「大智度論に於ける法身説」（『印度哲学研究 第四』、四〇―一四二四頁、岩波書店）
- 鶴飼光昌

「一九九二a」 「謝靈運『金剛般若經注』の基礎的研究(上)―僧肇撰と伝えられる『金剛經註』一卷との関係について―」  
(『佛教学大学院研究紀要』二〇、三一―五九頁)

「一九九二b」 「謝靈運『金剛般若經注』の基礎的研究(下)―僧肇撰と伝えられる『金剛經註』一卷との関係について―」  
(『文学部論集』七七、五九―七五頁、佛教学学会)

白田淳三

「一九七七a」 「維摩經僧肇单注本」(『聖徳太子研究』一一、二九―四四頁)

「一九七七b」 「注維摩詰經の研究」(『印仏研』二六―一、二六二―二六五頁)

遠藤祐介

「二〇〇七」 「僧肇における仏教信仰の特徴について」

(『福田亮成先生古稀記念 密教理趣の宇宙 智山学報』五六(通七〇)、五二―一五四三頁、智山勸学会)

横超慧日

「一九六二」 「鳩摩羅什の法身説」(『印仏研』一〇―一、三七―四〇頁)

「一九七一」 「大乘大義章における法身説」(『中国仏教の研究 第二』、二二九―三〇六頁、法蔵館)

丘山 新

※初出は一九六五年、同題、『大谷大学研究年報』一七所収。

「一九七七」 「『注維摩詰經』所引の「別本」について」(『印仏研』二六―一、一五四―一五五頁)

「一九八六」 「東晋期仏教における言語と真理」(『東洋文化』六六、一―二九頁、東京大学東洋文化研究所)

奥野光賢

「一九八五」 「僧肇の生卒年について」(『駒沢大学大学院仏教学研究會年報』一八、三七―四三頁)

小椋章浩

「二〇〇五a」 「僧肇『般若無知論』の一考察―「用」「寂」とは何か、及びそれらと「体用」との関係について―」  
(『関西大学哲学』二五、二七五―二九八頁)

「二〇〇五b」 「僧肇『不真空論』にみられる中国的思惟」(『比較思想研究』三二、八二―九〇頁)

「二〇〇六」 「僧肇『物不遷論』の一解釈―「般若無知論」、『不真空論』の思想に基づいて―」  
(『印仏研』五五―一、八二―八五頁)

「二〇〇七」 「僧肇の言語観―真理の不可言性―」(『論集』三四、五七―八一頁、印度学宗教学会)

「一九八八」 「『大品般若經』の十地説」(『仏教文化研究』三三、九五―一一六頁、浄土宗教学院研究所)

「二〇一〇」 「『大品般若經』の十地説」(『仏教文化研究』三三、九五―一一六頁、浄土宗教学院研究所)

小沢憲珠

「一九八八」 「『大品般若經』の十地説」(『仏教文化研究』三三、九五―一一六頁、浄土宗教学院研究所)

織田顕祐

「二〇一〇」 「仏身観の展開から見た曇鸞の方便法身概念について」(『仏教学セミナー』九三、一―二〇頁)

鎌田茂雄

〔一九六五〕『中国華嚴思想史の研究』（東京大学出版会）

※特に「第二部第二章 華嚴思想史におよぼした僧肇の影響」（三二三―四〇一頁）

〔一九七八〕『中国仏教史』（岩波書店・岩波全書310）

〔一九八三〕『中国仏教史 第二卷 受容期の仏教』（東京大学出版会）

河村孝照

〔一九六九〕「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）

菅野博史

〔二〇〇五〕「『法華文句』における四種釈について」（『印仏研』五四―一、七九―八七頁）

〔二〇一四a〕「杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』翻刻」（『東アジア仏教研究』一二、一三一―一四六頁）

〔二〇一四b〕「杏雨書屋所蔵『釋肇序抄義』の研究」（『印仏研』六三―一、四八〇―四七二頁）

木村英一編

〔一九六〇〕『慧遠研究 遺文篇』（創文社）

〔一九六二〕『慧遠研究 研究篇』（創文社）

木村宣彰

〔一九八五〕「維摩詰經と毘摩羅詰經」（『仏教学セミナー』四二、一七―三四頁）

〔一九八六〕「注維摩經の異本について」（『真宗総合研究所研究紀要』四、一―一七頁）

〔一九八七〕「注維摩經所引の別本について」（『印仏研』三五―二、九九―一〇四頁）

〔一九八八〕「五種法身説―中国仏教初期における法身説の分類―」（『仏教学セミナー』四八、一一―二八頁）

※右四件の論文は木村〔二〇〇九〕に収録されている。

〔一九九五〕『注維摩經序説』（東本願寺出版部）

〔二〇〇九〕『中国仏教思想研究』（法蔵館）

侯外廬・趙紀彬・杜国庠・邱汉生

〔一九五七〕『中国思想通史』第三卷（人民出版社）

古賀英彦

〔二〇〇六〕「肇論と中国仏教（一）」（『花園大学文学部研究紀要』三八、一―二四頁）

〔二〇〇七a〕「空思想の中国的変容―肇論と中国仏教（二）―」（『禅学研究』八五、三九―六八頁）

〔二〇〇七b〕「肇論と中国仏教（三）」（『花園大学文学部研究紀要』三九、一―三二頁）

〔二〇〇八a〕「無知の知論攷―肇論と中国仏教（三）附―」（『禅文化研究所紀要』二九、一―三六頁）

〔二〇〇八b〕「涅槃の考察（1）―肇論と中国仏教（四）―」（『禅学研究』八六、二三―二五九頁）



- 〔二〇〇九〕「涅槃の考察(2)―肇論と中国仏教(四)―」(『禅学研究』八七、一一三六頁)
- 〔二〇一〕「動中有静考―肇論と中国仏教(序)―」(『禅学研究』八九、四七―六五頁)
- 木南卓一  
〔一九五五〕「六朝思想界に於ける僧肇の位置」(『東洋の文化と社会』四、五八―八一頁)
- 小林正美  
〔一九九七〕「格義仏教」考
- 真田康道  
(高崎直道・木村清孝編『シリーズ・東アジア仏教3 新仏教の興隆―東アジアの仏教思想II』、二九三―三〇三頁、春秋社)
- 〔一九八六〕「無生法忍」の成立について」(『人文学論集』二〇、一一―一六頁)
- 桜部 建  
〔一九九七〕『増補版 仏教語の研究』(文栄堂書店) 初出は一九七五年
- ※内、参考とした「無生智と無生法忍」は初出一九六六年、英文
- 関 正郎  
〔一九六五〕「郭象の莊子注にみられる自然その他」(『人文学研究』二八、三一―七一頁、新潟大学人文学部)
- 曾根宣雄  
〔二〇〇七〕「『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)
- 高城 粹  
〔二〇〇四〕「僧肇の十地思想―『注維摩詰經』を中心として―」(『集刊東洋学』九一、二一―三九頁、中国文史哲研究会)
- 瀧 英寛  
〔二〇〇七〕「三大部における『法華文句』四種釈」(『仏教文化学会紀要』一五、一一―一七頁)
- 武田公裕  
〔一九九八〕「僧肇の法身觀―曇鸞二種法身説の背景として―」(『龍谷大学大学院研究紀要 人文学』一九、五八―七一頁)
- 田中無量  
〔二〇一四〕「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」(学位請求論文、龍谷大学学術機関リポジトリに公開)
- 谷川理宣  
〔一九七五〕「『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―二四五頁)
- 〔一九八〇〕「僧肇における「仏」の理解―至人と法身―」(『印仏研』二九―一、三〇―三〇五頁)
- 玉城康四郎  
〔一九七二〕『中国仏教思想の形成』第一卷(筑摩書房)
- 塚本善隆編

- 〔一九五五〕『肇論研究』（法蔵館）
- 塚本善隆  
 〔一九五五〕「仏教史上における肇論の意義」（『肇論研究』、一一三―一六五頁、法蔵館）
- 唐秀連  
 〔二〇〇四〕「僧肇の「般若無知論」と玄学との関係」（『駒沢大学仏教学部論集』三五、一八八―一六一頁）
- 藤堂恭俊  
 〔一九五八〕「北魏における仏教の展開と曇鸞の教学」（『無量寿経論註の研究』仏教文化研究所研究報告四、六五―九三頁）
- 湯用彤  
 〔一九三八〕『漢魏両晋南北朝仏教史』（上下二冊、二〇一二年第三版、台湾商務印書館）
- 戸川芳朗  
 〔一九六六〕「郭象の政治思想とその「莊子注」」（『日本中国学会報』一八、一四二―一六〇頁、日本中国学会）
- 中嶋隆蔵  
 〔一九七〇〕「郭象の思想について」（『集刊東洋学』二四、四三―六〇頁、中国文史哲研究会）
- 〔一九八五〕「六朝思想の研究・士大夫と仏教思想」（平楽寺書店）
- 野田悟史  
 〔二〇一〇〕「『不真空論』における格義について」（『印仏研』五八―二、二四―二七頁）
- 橋本芳契  
 〔一九六六〕『維摩経の思想的研究』（法蔵館）
- 〔一九七三〕「註維摩経の羅什説について」（『印仏研』二一―二、一六―二二頁）
- 〔一九七九〕『註維摩詰経問疾品講鑽』（東本願寺出版部）
- 幡谷 明  
 〔一九六四〕「曇鸞教学序説」（『大谷大学研究年報』一七、二一七―二八四頁）
- 花塚久義  
 〔一九八二〕「注維摩詰経の編纂者をめぐって」（『駒沢大学仏教学部論集』一三、二〇―二一―二四頁）
- 林 憲道  
 〔一九九一a〕「『肇論』「物不遷論」に引用される孔子の言葉に関しての一考察」（『印仏研』三九―二、八七―八九頁）
- 〔一九九一b〕「『肇論』における聖人についての一考察」（『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』二四、四五―五三頁）
- 〔一九九一c〕「『肇論』に於ける「神明」について」（『駒沢大学仏教学部論集』二二、三二七―三三七頁）
- 〔一九九二a〕「僧肇における「窮理尽性」について」（『駒沢大学大学院仏教学研究学会年報』二五、一八―二六頁）
- 〔一九九二b〕「王弼注『老子』と僧肇『肇論』」（『曹洞宗研究員研究紀要』二三、一四一―一六〇頁）

平井俊栄

〔一九七六〕『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（春秋社）

〔一九八五〕『法華文句の成立に関する研究』（春秋社）※とくに「第四章 『文句』四種釈と吉蔵四種釈義」

〔一九九五〕『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1 東アジア仏教とは何か』、六九―九六頁、春秋社）

平川 彰

〔一九六八〕『初期大乘仏教の研究』（春秋社）

福永光司

〔一九五四〕「郭象の莊子解釈―主として「無」「無為」「無名」について―」

（『哲学研究』三七―二、四六―六二頁・『哲学研究』三七―三、四三―五三頁、京都哲学会）

〔一九五五〕「僧肇と老莊思想―郭象と僧肇―」（『肇論研究』、二五二―二七一頁、法蔵館）

福永光司編

〔一九八二〕『中国中世の宗教と文化』（京都大学人文科学研究所）

藤丸智雄

〔一九九六〕「曇鸞と僧肇―不思議の語をめぐって―」（『印仏研』四四―二、五六―五七〇頁）

舟橋一哉

〔一九七三〕『仏教としての浄土教』（法蔵館）

古田和弘

〔一九六九〕「竺道生の法身無色説」（『印仏研』一七―二、一二七―一二九頁）

堀池信夫

〔一九八八〕「三 郭象思想の研究」（『漢魏思想研究』所収、五七四―六〇二頁、明治書院）

神子上恵龍

〔一九五〇〕『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂）

三桐慈海

〔一九六二〕「浄土論註法身説の背景」（『大谷学報』四―一四、六〇―六九頁）

〔一九七〇〕「羅什の維摩疏は道融の筆録か」（『印仏研』一八―二、三七八―三八三頁）

森三樹三郎

〔一九六九〕『「無」の思想』（講談社・講談社現代新書）

〔一九七八〕『中国思想史（下）』（第三文明社・レグルス文庫）

〔一九九四〕『老子・莊子』（講談社・講談社学術文庫）

山口弘江

〔二〇一四 a〕「天台四種釈の成立に関する基礎的考察」（『駒沢大学仏教学部論集』四五、二四一―二五七頁）

〔二〇一四 b〕「天台四種釈の成立をめぐる諸問題」（『印仏研』六三―一、二〇―二六頁）

山田和夫

〔一九八〇〕「注維摩詰經」の僧筆注と老莊思想―僧筆と郭象―

（『仏教思想史』第2号〈仏教と他教との対論〉、一四七―一七八頁、平樂寺書店）

山田龍城

〔一九五九〕『大乘仏教成立論序説』（平樂寺書店）

ラモット・エティエンヌ (Étienne Paul Marie Lamotte) 著、高橋尚夫 監修／西野 翠 訳

〔二〇一五〕『ラモットの維摩経入門』（春秋社）

ルーベン・アピト

〔一九七八〕「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）、一一二頁）

### 訳注・索引等

赤塚 忠

〔一九七四〕『莊子 上』全釈漢文体系 第十六卷（集英社）

〔一九七七〕『莊子 下』全釈漢文体系 第十七卷（集英社）

池田知久

〔一九八三〕『中国の古典5 莊子 上』（学習研究社）

〔一九八六〕『中国の古典6 莊子 下』（学習研究社）

〔二〇一四 a〕『莊子（上）全訳注』（講談社・講談社学術文庫）

〔二〇一四 b〕『莊子（下）全訳注』（講談社・講談社学術文庫）

植木雅俊

〔二〇一一〕『梵漢対照・現代語訳維摩経』（岩波書店）

北原峰樹編

〔一九九〇〕『莊子郭象注索引』（北九州中国書店）

大正大学編

〔二〇〇〇〕『対訳注維摩経』（大正大学総合佛教研究所注維摩経研究会編著、山喜房仏書林）

- 高橋尚夫  
 [二〇一七] 『維摩經ノートⅠ 仏国品第一・方便品第二』（ノンブル社）
- 高橋尚夫・西野翠 訳  
 [二〇一七] 『梵文和訳 維摩經』（春秋社）
- 龍山章真 訳注  
 [一九三七] 『梵文和訳 十地經』（破塵閣書房）
- 長尾雅人・丹治昭義 訳  
 [一九八〇] 『大乘仏典 第七卷 維摩經・首楞嚴三昧經』新訂版（中央公論社）
- 中嶋隆蔵編  
 [一九九七] 『出三蔵記集序卷訳注』（平楽寺書店）
- 平井俊栄 訳  
 [一九九〇] 『大乘仏典 中国・日本篇第2巻 肇論／三論玄義』（中央公論社）
- 福永光司・興膳宏  
 [二〇一三a] 『莊子 内篇』（筑摩書房・ちくま学芸文庫）  
 [二〇一三b] 『莊子 外篇』（筑摩書房・ちくま学芸文庫）  
 [二〇一三c] 『莊子 雜篇』（筑摩書房・ちくま学芸文庫）
- 森三樹三郎  
 [二〇一〇] 『莊子Ⅰ』3版（中央公論新社・中公クラシックスE4）※初版は二〇〇一年  
 [二〇一〇] 『莊子Ⅱ』2版（中央公論新社・中公クラシックスE5）※初版は二〇〇一年
- 吉川忠夫・船山徹 訳  
 [二〇〇九] 慧皎・著『高僧伝（一）』（四）』（岩波書店）
- Carré  
 [11004] Patrick Carré, *Introduction aux pratiques de la non-dualité : Commentaire du Sutra de la Liberté inconcevable*, Fayard.
- Liebenthal  
 [1968] Walter Liebenthal, *Chao lun : the treatises of Seng-cho, 2nd rev. ed.*, Hong Kong University Press (1st ed. published in 1948).
- Robinson  
 [1967] Richard H. Robinson, *Early Mādhyamika In India And China*, University of Wisconsin Press.