

五種法身説

——中国仏教初期における法身説の一類型——

木村宣彰

一 問題の所在

仏教は仏陀の教えであると共に仏陀に成る教えである。それ故に仏陀を離れて仏教は無い。仏陀は仏教徒の礼拝の対象であり、同時に自らの目指すべき実践の目標でもある。ところが、印度の敬虔な仏教徒は仏陀の滅後久しい間仏陀の像を造ることをしなかった。仏滅後の仏教徒は仏陀に対する真摯な追慕尊敬の念を内に秘めながらも決して「仏の真形」^①を写すことをせず、専ら法輪や菩提樹などをもって仏陀の象徴と為していたのである。しかし、やがて西方の文化の影響を強く受けた仏教徒は信仰の対象として仏像を造るようになった。仏教徒が信仰・礼拝或は実践行の対象として教祖の姿を模して仏像を造ったことは、東アジアにおける仏教の伝播と受容に大き

く貢献したことは事実であろう。

中国に伝来した仏教は既に仏像を有する仏教であった。高度の文化を所有していた中国においても外来の宗教である仏教を受け容れるに際しては最初から深遠な教義理論を正しく理解し充分に咀嚼することは容易ならざることであり、むしろ教祖の尊い姿を模した人間的な仏像を通して初めて仏教に接したことであろう。少なくとも仏教を受容した当初においては抽象的な理論よりも具象的な仏像こそが仏教を求める人々にとって強い魅力として求められたと考えられる。

中国仏教の最初期の訳経三蔵である支婁迦讖は後漢靈帝の光和二年十月八日、即ち西暦一七九年に道行般若経を訳出した。その道行般若経卷十の曇無竭菩薩品に、

仏般泥洹の後、人有りて仏の形像を作る。人、仏の

形像を見て跪拜供養せざる者無し。其の像は端正殊好にして、仏の如く異なり有ること無ければ、人、見て称歎せざることなく、華香綵綵を持って供養せざる者無し。^②

と説いている。道行般若経と同様に最も古い後漢代の訳出經典である般舟三昧経にもまた「仏の形像を作る」ことを勧めている。これらの経文はもとより仏像造立の功德を説くものではあるが、これらの経文によって造立された仏の形像に対する当時の仏教徒の敬虔な感情を如実に窺うことが可能である。この仏陀の姿を写した仏像に対する態度や心情は恐らく中国の仏教徒とでも何ら異なるものではなかったであろう。仏教伝来の以前から「道の体得者」や「神のこゝばを聞き得る人」など人間としての理想、或は究竟の存在を「聖人」「至人」「真人」等と為す思想を既に有していた中国としては、教理の理解に先立って西方の「聖人」である仏陀の人間的な姿を模した仏像を受容することに何らの困難もなかった。

仏教の初伝として広く喧伝される後漢明帝の感夢求法について牟子の理惑論は次のような記事を伝えている。

時に洛陽城の西の雍門の外に仏寺を起て、其の壁に千乘万騎、塔を三匝に繞を書く。又、南宮の清凉台

及び開陽城門上に仏像を作る。明帝、時に予め寿陵を修造し頭節と曰う。また其上に仏図像を作る。時に国豊にして民寧らぎ、遠夷義を慕う。学者此に由て滋*^③。

ここにいう寿陵とは天子が生前に造る陵墓であるが、後漢明帝(五七―七五)の寿陵である頭節陵には仏の図像が画かれたという。このように仏像を通して仏教を学ぶものが次第に増大していったことを理惑論の作者は「学者由此而滋」と記しているのである。その明帝の異母弟である楚王英(一七二)が「黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚んだ」ことは夙に有名であるが、それは当然のことながら仏像を安置したことを意味する。^④

更に後漢書卷七の桓帝本紀の延熹九年(一六六)の条に桓帝(一四六―一六七)が「黄老を濯龍宮に祠った」ことを伝えている。その論に「前史」即ち東漢記を引いて、

濯龍宮を造り華蓋を設け、以て浮圖・老子を祠る。斯れまさに所謂、神に聴かんとするか。^⑤

と記している。この情況から推して後漢の章帝建初七年(八二)に徐州刺史王景が著したという金人論は、その論目から推して偉大な力を有する人間的な「肉身」の仏陀について語ったものであろう。^⑥

このような伝統の中にあつて歴史的・人間的な仏陀ではなく、超歴史的な久遠の真理である「法」を体とする「法身」の仏陀を正しく把握するには種々の困難が予想される。それを克服して正しく「法身」の意義を理解し把握するには幾つかの連続性と弛まぬ努力が要求されたことであらう。

例えば、同じく「涅槃(泥洹)」を説くことを標榜する經典の一方の經典は、如来は「身体無堅強」であり、「猶不免無常」と説き、「治病不復、年已八十」という。所がまた一方の經典では、「如来是常住法、不変易法、如来此身是变化身、非雜食身」といい、「如来身常住、金剛不壞」と説いていとすれば困惑せざるを得ないであろう。恐らく仏身の「無堅強」と「金剛不壞」との両説を調和的に理解することは容易ではなかつたであらう。現に一方のみに則り他方を否定し誹謗する者もあつたことを史料は語っている。^⑦

従つて、次のような全く素朴な二身説に立つ経文、即ち、

釈師、世に出でて寿極めて短し。肉体逝くと雖も法身在り。当に法本をして断絶せざらしむ。^⑧

に接しても、その真意の理解は必ずしも容易ではなかつ

た。未だ正しく「法身」の思想を把握せぬ仏教徒にとつてはやはり戸惑つたことであらう。況して大乘経論では「生身を敬することを致すを以て供養と為すに非ざるなり」と説き、「諸仏は色身を以て見るべからず。諸仏法身は来無く去無し」と述べ、「生身」「色身」を超えて「法身」を觀ずることを勧め、「法身」を觀ずることこそが眞の供養であると説いている。^⑨ 智度論にはかかる教説を敷衍して種々に大乘の法身説を展開している。

常に若し人、智慧の眼を以て仏の法身を觀せば、即ち仏を見たてまつる中の最なるものなり。^⑩

このような論説に接しても中国仏教初期の仏教者にとつては、更に若干の解説が必要であつたことであらう。そこで初期の漢人僧に対して「法身」説を的確に解説し、その理解を深める上で最も適切な条件を備えていた者は外ならぬ論の訳者たる鳩摩羅什であつた。

先に筆者は中国仏教の初期において仏教を受容した側の漢人僧の仏陀觀について考察し、釈道安と廬山の慧遠の仏陀乃至法身觀を思想史上の背景を考慮しつつその実態の解明を試みた。^⑪ その際、初期の中国仏教徒に極めて重大な影響を与え、かつその後の仏教の方向を決定する上で重要な役割を果したのが西域僧の鳩摩羅什であるこ

とも明らかとなった。当面の研究課題である「法身」説についてもまた彼の果した功績が極めて大であることを充分に認識した。そこで釈道安に師事し後に廬山に籠り三十有余年の間虎溪の外に決して出ること無く、ただ書面を以てのみ鳩摩羅什と好みを通じた慧遠と、同じく釈道安に学びながらも入関して間も無い鳩摩羅什を長安に訪ねてその門に投じ、常に鳩摩羅什の身辺に在って訳経を援助しながら直接に教えを受けた僧叡とでは兩者の間に仏陀乃至法身の理解に相違が生ずるのは言わば当然のことである。そこで先の考察においては種々の制約から全く言及することの出来なかつた僧叡をとりあげて彼の「法身」説の内容及び仏教思想上の意義等を明らかにしたい。そのことを通して中国仏教に大乘の仏陀観がいにして定着していったかを解明したいと考えているのである。

二 僧叡撰維摩經義疏の法身説

鳩摩羅什の下に在って訳経事業の重鎮として活躍した「長安の僧叡」と、鳩摩羅什の歿後、北方長安の戦乱を避けて南に移って活躍した「江南の慧叡」とが同一人物であることは、既に横超慧日博士によって厳密に論証さ

れ学界の定論となつてゐる所である¹⁰。博士の論証に従つて僧叡（＝慧叡）の著述を見れば、出三藏記集卷六に収める喩疑と同書の卷八乃至卷十一に所収の十篇の序文を彼の著述として認めることが出来る。即ち、出三藏記集卷六の喩疑、同卷八の小品経序・法華経後序・毘摩羅詰提経義疏序・自在王経後序、同卷九の関中出禅経序、同卷十の大智釈論序、同卷十一の中論序・十二門論序である。宋の明帝の勅命によつて中書侍郎の陸澄が編纂した法論の目録は当時存在していた諸師の著述を逐一記載しており重要な資料であるが、そこには右の僧叡の著述のうちで十二門論序を除く、喩疑など他の十篇が記載されている。既に別の機会に十二門論序の真偽については若干の検討を加えた¹¹。そこで真偽未決の著述を暫く置くとして、右の喩疑や種々の序文は僧叡の思想を窺う上で極めて重要なものであることは言うまでもない。さらに、その他に僧叡の思想を研究する上で決して看過することの出来ない資料は、出三藏記集卷八に所収の「序」によつてその存在を知ることが出来る毘摩羅詰提経義疏、即ち鳩摩羅什訳の維摩経に対する僧叡の注釈である¹²。ところが、誠に残念なことではあるが、今日では散逸して伝わらない。ただ、僅かではあるがその逸文を

認める事が出来る。僧叡の維摩經義疏については改めて考察したいと考えているが、当面の課題に応えるものとしては、清涼澄觀の華嚴經疏玄談卷三、或は華嚴經隨疏演義鈔卷四に引用されている僧叡の維摩經義疏の逸文が殊に重要である。澄觀は華嚴經疏卷一の教起因縁において因と縁とに各十義を立て、その縁十義の第三「依主」において仏について詳論し「一身多身經論異說」を問題にしている。澄觀はその疏文（演義鈔）で僧叡の維摩經義疏を引いて多身説の一例証と為している。そこで澄觀は僧叡の維摩經義疏の法身に關する見解を「五身義」と為し、所謂「五種法身説」を紹介しているのである。現行流布の大正大藏經所収本等における一、二等の序数詞は恐らく後世の加筆が本文中に混入したものと考えられる。現に大正大藏經の比校本の乙本には序数は記されていない。今は理解の便利と後の考察とを考慮して有りの儘に示せば左の通りである。

然觀公維摩疏云、所謂一法性生身、二亦言功德法身、三變化法身、四虛空法身、五実相法身。詳而辯之、即一法身也。何者、言其生、則本法性、故曰法性生身。二推其因、則是功德所成、故是功德法身。三就其成、則無感不形、是則變化法身。四稱其大、

則弥綸虛空、所謂虛空法身。五語其鈔、則無相無為、故曰実相法身。五所以能妙極無相、四大包虛空、三遍應万化、無感不形者。就機而明、何者三有之形、隨業而化。故有精麁大小万殊之差。二如來法身、是妙功德果。功德無辺、果亦無辺。功德無相、果亦無相。功德方便、果亦方便。無辺故量齊虛空。無相故妙同実相。方便故無感不形。是為如來真妙法身。陰界不撰非有非無。一以有此身、為万化之本、故得於中無感不応。如冥室曦光隨孔而照。光雖万殊之本之者一。所謂真法身也。若直指功德実相名為法身。此乃以法深理假名為身。非色像之謂也。¹⁵⁾

僧叡が維摩經義疏を著したことは、現存の義疏序が何よりも端的に物語っている。しかし、果して澄觀がこの演義鈔に引用する文がそれであるか否かは別の問題であり、改めて検討しなければならない。

澄觀が華嚴經隨疏演義鈔に僧叡の維摩經義疏を引用するのは、単にこの法身説の文のみではない。演義鈔卷三十二には維摩經觀衆生品七の有名な「從無住本立一切法」に対する僧叡の維摩經義疏の釈を引いている。また、同書卷三十六にも文殊師利問疾品のこれまたよく知られる「不來相而來」の僧叡の注釈を紹介している。更に同書

卷七十五等にも僧叡の義疏を引用しているのである。¹⁷ 則ち、澄観は他の資料から単に僧叡の法身に関する見解のみを引いたというようなことでは決してなく、彼の維摩經義疏を手元に置いて正確に引用しているのである。

更にこの僧叡の五種法身説は永明延寿の宗鏡録の卷九十一¹⁸や本純の維摩詰所説經疏籤録¹⁹にも引用されている。しかも博引旁証を以て知られる嘉祥吉蔵が明確に「曾て僧叡の（維摩經）義疏を見た」²⁰ことを述べているのは重要である。その吉蔵が法華玄論卷九に澄観の所引とほぼ同文の五種法身説を掲げているのである。²¹ 繁雜を避ける為にここに引くことは差し控えるが、以上の諸点を勘案するとき、先に挙げた澄観所引の五種法身説は僧叡の維摩經義疏における彼の法身に関する見解と考えて不可ないであろう。そこで次に僧叡の五種法身の内容について考察し、思想上の意義を解明したい。

三 五種法身の内容

僧叡は法性生身・功德法身・變化法身・虚空法身・実相法身の五種法身をいかに定義し、その相互の關係をどのように考えていたのであろうか。古くは、戒・定・慧・解脱・解脱知見といった五つの法（徳性）を以て身体

とするものを法身（五分法身）となしていたが、今の五種法身はこれとは明らかに相違する。また大乘仏教でいう法身は種々なる仏身の究極であり、一切の法の根源と解するのが常である。しからば僧叡のいう五身の内容及び相互の關係は如何なるものであろうか。

まず第一の法性生身から考察することにしよう。法性生身について僧叡は、

其の生を言わば、則ち本これ法性なり。故に法性生身と曰う。

と極めて簡潔に定義している。因に吉蔵は法性生身を左のように記している。

説其生、則本法性、故云法性生身。²²

澄観の所引と全くの同趣であることは歴然としている。

しからばその内容は如何がなものであろうか。この法性生身という名称から推して誰しもが直ちに想起するのは智度論の所説である。智度論卷三十四に、

法性生身の仏は、事として済なざざること無く、願として満たざざること無し。所以は何ん。無量阿僧祇

劫に於いて、一切の善本・功德を積集し、一切の智慧無礙を具足し、衆の聖主、諸天及び大菩薩の希に能く見る者の為にすればなり。²³

と法性生身を説明している。鳩摩羅什の仏身説は智度論のそれと基本的には相違するものではない。^②寧ろ鳩摩羅什の仏陀乃至法身についての見解は智度論に準拠しているのである。大乘大義章によれば智度論という法性生身を鳩摩羅什は「妙行法性生身」と称している。

又、經に云う法身とは、或は所化身と説き、或は妙行法性生身と説く。妙行法性生身は、眞に法身と爲す。^③

ここにいう「妙行法性生身」の上の「身」字は恐らく衍字であろう。鳩摩羅什は般若經の法身をその釈論の智度論には所化身とか妙行法性生身とかと説いているというが、鳩摩羅什のいう「妙行法性生身」は智度論にその語はない。ただ同論卷二十七に「菩薩は無生忍を得て生身を捨てて法性生身を得」^④などと説いている点より推して、鳩摩羅什は「妙行法性生身」をもって「妙行によって法性より生じた身」と解しているようである。法性より生じた身こそが眞法身である。即ち、鳩摩羅什は「法身」は証悟の別称であると説いているのである。

僧叡のいう法性生身とはまさに智度論に依拠する鳩摩羅什の法身説に負うものである。従つて、僧叡がいう法性生身は、四大五根によって有るのでなく、文字通り

「法身」の謂である。法身即ち「法性生身」とは法性より生じたものであることを端的に示す為に敢えて法性「生身」と称しているのである。それを彼は簡潔に「其の生を言わば、則ち本これ法性なり」と定義したのである。

次に第二の功德法身について僧叡は「其の因を推さば、則ち是れ功德の所成なり。故に是れ功德法身なり」と規定している。僧叡のいうこの功德法身の語もまた智度論の中に認められる。例えば、智度論卷三十四に、

復た次に声聞の人及び菩薩ありて、念仏三昧を修す。但だ仏身を念ずるのみに非ず。當に仏の種種の功德法身を念ずべく、應に是の念仏を作すべし。^⑤

と説いている。ここに念仏三昧を修すというのは、決して四大五根を有する仏身を觀ずることではなく功德法身を念ずることであるという。

功德所成の仏身、即ち功德法身については大乘經典にしばしば説かれている。鳩摩羅什訳の維摩經方便品に、
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、……是の如きの無量清淨の法より如来身を生ず。^⑥

と説き、如来身を以て功德の所成となしているのである。

鳩摩羅什は自らが訳出したこれらの經論所説に基づき、大乘大義章には次のように要約して説いている。

仏の法身は、三界を出でて身口心の行に依らず、無量無漏の諸の淨功德・本行の所成にして、能く久住し泥洹に似たるが若し。

仏の法身は三界を超越したもので身口意のはたらきを為すものではなく、無量の無漏の功德と過去の行とに因って成つたものであると説明している。僧叡が「其の因を推さば、則ち是れ功德の所成なり」と述べ、因の面から名付けて功德法身と為したのは、鳩摩羅什のこの「仏法身」を言うものに外ならない。僧叡の次の語がそのことを物語っている。

如来法身は是れ妙功德の果なり。功德は無辺にして果も亦た無辺なり。功德は無相にして果も亦た無相なり。

即ち、功德法身とは法身を因位の功德性によって名付けたものである。僧叡と共に鳩摩羅什門下の四哲に数えられる僧肇もまた法身を因の面から論じて、次のように述べている。

夫れ極妙の身は必ず極妙の因より生ず。功德・智慧は大士の二業なり。此の二業は蓋し是れ万行の初門、

泥洹の関要なり。……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無相無為なり。

これは僧叡とも共通する見解であり、言わば鳩摩羅什の門下に等しく認められる意見であると言い得る。

第三の变化法身は、僧叡の定義によれば、「其の応に就かば、則ち感にして形われざること無し。是れ則ち变化法身なり」ということになる。仏が衆生の「感」に「応」じて変化して現れるところをとらえて变化法身と為したものである。これは感応に因って現化するものであるが、かかる仏身についても智度論には二種身としてしばしば説かれている。

仏有二種身、一者法性生身、二者随世間身。

(智度論卷三十三)

上已説有二種仏、一者法性生身仏、二者随衆生優劣現化仏。

(同論卷三十四)

他にも種々の二身説が説かれているが、これらの二身のうちその後者は世間或は衆生に随つて変化して現じた仏身であり、僧叡のいう变化法身に相当するものである。

僧叡がこの法身の「応」を明確に「無感不形」と言っている以上は、この「応」はまさに「無方の応」でなけ

ればならない。この考え方は鳩摩羅什の見解と一致するものである。

鳩摩羅什は「仏法身者、同於變化、化（＝變化）無四大五根」と述べ、「變化に四大五根が無いように法身もまたそうである」との見解を示している。更に密迹経を論拠として敷衍して法身の変化が「無方の応」であると論じている。即ち、

仏身とは無方の応にして、一会の衆生は仏身を金色と見るもの有り、或は銀色・車渠・馬瑙等の種種の色と見、或は衆生の仏身と人と異り無しと見るもの有り、或は丈六の身と見るもの有り、或は三丈と見、或は千万丈の形を見、或は須弥山等と見、或は無量無辺の身と見る。……皆、法身の分なり。

智度論では二種身を立てて化仏や變化身を説いていることは先に述べたように事実であるが、未だそれを法身とは決して言っていない。ところが、僧叡の場合には、この變化身をもって法身となしているところにその特色がある。二種身の範疇で仏身を考える場合には概ね種々の身相を有する仏身を以て法身とは為していないのである。現に、かつて鳩摩羅什と法身を巡って問答した廬山の慧遠はこの点に最も強い疑問を呈している。この疑義

は、当然の事ながら白淨王（淨飯王）の宮殿に生まれ、寿量八十の有限なる釈迦仏は法身であるか否かが問題となり、これに対する解答を要請する事になる。僧叡の師鳩摩羅什は、この課題に対して時間空間に有限な釈迦仏の身はそのままが法身仏という領域における顯現であると答えている。

真仏身とは、猶お日の現ずるが如く、所化の身は同じく日の光の若し。首楞嚴経の（説く）如く、燈明王仏は寿七百阿僧祇劫にして、此の釈迦仏と同じく、是れ（釈迦仏）と彼れ（燈明王仏）とは一身にして異り有ること無し。若し一仏なれば、此れ（釈迦仏）は応に彼れ（燈明王仏）従り有る。法性生仏と所化の仏とも亦た復た是の如し。

鳩摩羅什は首楞嚴経所説の燈明王仏（経には照明莊嚴自在王仏といふ）を真法身（＝法性生身・法性生仏）と為し、釈迦仏を所化の身（＝變化身）と為して両者を太陽と太陽の光とに譬えている。両者は一身であり、決して別々なものでは無く、釈迦仏も亦た燈明王仏と同じく法身であると解している。この鳩摩羅什の見解は智度論の所説にも符合する。即ち、智度論卷九十に次のように説かれている。

処処の国土の中の衆生の寿命の長短に随って其の形を受くるなり。釈迦牟尼仏の是の国土に於いては寿量百年なるも、莊嚴仏国に於いては寿七百阿僧祇劫なるが如し。仏法五不可思議の中に於いて是れ第一不可思議なり。

ここでは寿量百の釈迦仏と寿量が七百阿僧祇劫の莊嚴仏（|| 照明莊嚴自在王仏・燈明王仏）とが同一仏身であると明言している。従って鳩摩羅什の見解と智度論の所説とが符合すると解するよりも、寧ろ鳩摩羅什の法身説はこの智度論を根拠としてるのである。僧叡の変化法身もまた智度論から鳩摩羅什へと継承された法身説と軌を一にするもので、その延長線上にあることは明らかである。

次に第四の虚空法身については、「其の大なるを称すれば、則ち虚空に弥綸す。所謂、虚空法身なり」と定義されている。僧叡はさらに敷衍して「無辺の故に量は虚空に齊し」と説明している。また吉蔵の記すところによれば「弥綸太虚、故言虚空法身」であるが、その意趣はもちろん同一である。要するに無量無辺の法身の「大」なる特性をとりあげて語つたものであることは明瞭である。

このような法身もまた智度論中にはしばしば認められる。智度論には法身の廣大なることを「虚空」をもつて説いているのである。例えば、智度論卷九に、

是の法性身は十方虚空に満ち、無量無辺の色像、端正の相好、莊嚴無量の光明、無量の音声あり。法を聴くの衆も亦た虚空に満つ。常に種種の身、種種の名号、種種の生処、種種の方便を出して衆生を度し、常に一切を度して、須臾も息む時なし。是の如きは法性身の仏なり。

といい、また同論卷三十には、

衆生あり、仏の真身を見れば、願として満たさざる事無し。仏の真身は、虚空に遍き、光明は遍ねく十方を照らし、説法の音声も亦た遍ねく十方無量の恆河沙等の世界に遍く。中に満てる大衆、皆共に法を聴き、説法息まず。

と仏の真身について明かしている。

鳩摩羅什はこの智度論の所説を継承し、次のような見解を示しているのである。

真法身は、十方虚空法界に遍満し、光明悉く無量国土を照らし、説法の音声は常に十方無数の国に周く。僧叡の虚空法身は、智度論所説の法身や大乘大義章に

いうところの鳩摩羅什の法身と異質のものでは無く、むしろ全く同じ内容を有するものである。^④

これまでに検討してきた僧叡の五種法身のうち先の第一乃至第三の各法身は、その定義や内容から推測して後世の仏身論でいう「報身」や「応身」に相当する。もちろん言うまでもないことではあるが、未だ三身説を知らない僧叡自身は「報身」や「応身」の語を用いてはいない。僧叡はそれらの用語を用いていないが、既に実質的に「報身」「応身」に相応する仏身を説く以上は、彼の五種法身のうちに必ずや「理」としての仏身、即ち三身説でいう「法身」としての仏身を含むものでなくてはならない。先に検討した第四の虚空法身や次に考察する実相法身がまさしくそのような内容を有するものでなくてはならない。

次に第五の実相法身について考察したい。この法身を定義して僧叡は「其の妙を語れば、則ち無相無為なり。故に実相法身と曰う」と為している。先の法性生身は妙行によって法性より生ずるものと為すのであるから、そこには当然「法性」とともに「如」や「實際」を以て仏（法身）と為す考えの存する可能性を含むものである。大乘経典には「如」「法性」「實際」はともに「諸法実相」

と同義であると説く。この三者が同義である以上は「法性」と同様に「実相」を以て法身と為すことは言わば当然の結論とも言い得る。先に見た他の法身がそうであったように、この実相法身もまた智度論に説く所である。智度論卷十一に、

諸法の空を觀ず、是れ仏の法身を見たてまつるが爲に眞の供養を得、供養の中の最なるものなり。^⑤
といひ、また同論卷九十九にも、

諸法実相は即ち是れ仏なり。何となれば、是の諸法実相を得るを名づけて、仏を得ると為せばなり。復た次に色等の法の如相、即ち是れ仏なり。色等の法は性空、是れ如相なり。諸仏如も亦た性空なり。^⑥

と説いている。その他にも「法身者、不可得法空」などの所説を処々に見いだすことが出来る。これらの論文によれば、法身は「諸法空」であり、「不可得法空」であり、「諸法実相」であると言っているのである。

鳩摩羅什もまた大乘大義章に次のようにこの法身のことを述べている。

若し、法身来ること無く、去ること無しと言はば、即ち是れ法身の实相にして泥洹と同じく、無為・無作なり。^⑦

先に述べたように僧叡は法身が「無相無為」なることを根拠として「それ故に実相法身と曰う」と説いている。これは正しく右の鳩摩羅什の見解を敷衍したものであり、それを法身の「妙」と表現しているのである。この実相法身と先の虚空法身とは定義及び内容から推して共に「理」としての法身を指すものと考えられる。しからば共に理性を示す仏身であるとすれば実相法身と虚空法身とは、その関係はいかなるものであろうか。次にこの点を考えねばならない。

僧叡は虚空法身と実相法身とを、それぞれ法身の「大」なる点と、その「妙」なる点から名付けている。この両法身は共に法身が時空の限定を超越していることを言い表しているが、文字が異なるように当然その内容にも相違がある。そこで両者の差異については、次の大乘經典の所説を手掛かりとして考えるのが便利であろう。

如来は身心智慧をもつて遍く無量無辺阿僧祇劫の土を照し、障礙するところ無し。是れを虚空と名づく。如来は常住にして変易有ること無し、是れを実相と曰う。^⑩

この大乘經典の所説を参照して考えるならば、虚空法身は空間的に法身が「無所障礙」であることを明かし、

実相法身は時間的に法身が「無有変易」であることを示すものである。勿論、僧叡が直接この経説によって右の虚空・実相の法身を説いたというのではないが、彼のいう法身は正しく右の経に説くところと同一内容をそれぞれ虚空法身といい、実相法身と名付けたのである。

以上、五種の法身の内容を考察してきたが、次にそれぞれの法身の相互関係が如何なるものであるかについて改めて検討を加えたい。

四 五種法身の開合

澄觀の華嚴経随疏演義鈔は僧叡が維摩経義疏に説く法身説を「五身義」と為し、仏身に關する多身説の一例証として挙げてゐる。僧叡が「法性」「功德」「變化」「虚空」「実相」の五種の法身を説くところの理論的根拠は、彼自身が語っているように法身の「生」「因」「応」「大」「妙」にあり、仏身におけるそれぞれの局面について名付けられたものである。このことは前述の通りである。

そこで後世の仏身論をも念頭に置きつつ五種法身の開合について検討してみたい。僧叡は法身を「生」の面から法性生身と名付け、同じく法身を「因」の点から功德法身と名付けたのである。即ち、第一の法性生身と第二の

功德法身とは、法身の「生・因」を問題にしているのである。従って、この二法身は後世の仏身説でいう「報身」に相当するものである。現に僧叡は「如来法身は是れ妙〔行〕功德の果なり」と明言しているのである。この因位の妙行・功德の果報としての仏（所謂「報身」に相当する仏身）を法身と呼んでいるのである。因から果への向上的な仏を法身と為しているのだから、当然の事として果位に立って向下的に現実の種々なる衆生に対応する仏（所謂「応身」に相当する仏身）の考えを含むものでなくてはならない。

僧叡は法身の「応」について「遍く万化に応じて、感にして形れざること無し」と述べ、かかる法身を以て第三の変化法身と称しているのである。これは正しく後世の法・報・応の三身説でいう所の「応身」に相当するとは言うまでもないであろう。

更に法身の「大」と「妙」とを顕す第四の虚空法身と第五の実相法身は所謂三身説でいう「法身」に相当する。このことは既に述べた通りである。

中国の仏教界に三身説を説く経論が伝訳されたのは、言うまでもなく僧叡の歿後のことである。即ち、北魏宣武帝の永平八年（五〇八）に洛陽に至り、勅命で永寧寺に

入り経論の翻訳に従事した菩提流支や勒那摩提によって三身説が紹介されたのである。菩提流支訳の金剛般若波羅蜜経論・十地経論・妙法蓮華経優波提舍や勒那摩提訳の究竟一乘宝性論・妙法蓮華経優波提舍などに「三身」の語を認めることが出来るのである。ただこれらの諸論における三身のそれぞれの訳語は必ずしも一定したものではない。法・報・応の三身説が体系的に組織されそれが中国仏教に於いて定着するのは淨影寺慧遠（五二二～九二）の大乗義章（卷第十九）の「三仏義」に於いてである。^④従って僧叡が法・報・応の三身説については何らの言及もせず、その語を使用しないのは当然である。但し、僧叡の五種法身説を後世の法・報・応の三身説との開合で言えば、まさしく第一の法性生身と第二の功德法身は「報身」に、第三の変化法身は「応身」に、第四の虚空法身と第五の実相法身は「法身」に相当することは明確である。僧叡の五種法身説は既に法・報・応の三身説の実質的な内容を具備し、そこに到達すべき方向性を完全に具備しているのである。

しかし、次の点は特に留意すべきである。即ち、僧叡の法身説の真意は法身に五種類あることを説いたり、況や三身説を明かすことを目的としたものではないという

ことである。寧ろ、法身の「生」「因」「応」「大」「妙」の観点から、その意義を論究し、帰納的に唯一根源の「一法身」を明らかにしようとしているのである。このことは決して看過してはならぬ重要な点である。

僧叡は明確に「詳らかに之を辯ずれば即ち一法身なり」と述べていることを決して忘れてはならない。その「一法身」を彼は「如来真妙法身」と称している。実はこの「一法身」即ち「如来真妙法身」を明らかにするために仮に開いて五種法身を説いたのである。従って、五種法身を合して論ずれば次のようになる。

能く妙極無相にして、大いに虚空を包み、遍く万化に應じて感にして形われざること無きものなり。^④
また僧叡はこの「一法身」について次のようにも語っている。即ち、

如来法身は是れ妙功德の果なり。功德は無辺にして果も亦た無辺なり。功德は無相にして果も亦た無相なり。功德は方便にして果も亦た方便なり。無辺の故に量は虚空に斉し。無相の故に妙は実相に同ず。方便の故に感にして形われざること無し。是れを如来真妙法身と為す。^⑤

これらの説明に接するとき僧叡の法身説の真義はこの

「一法身」たる「如来真妙法身」に帰着することは明らかである。

五 結 語

僧叡は自らの法身説の帰着点とも言うべき「如来真妙法身」について殊更に「陰界不摂、非有非無」と述べている。これは法身を四大五根で以て解すべきでないことを厳しく戒めているのである。大乘大義章における鳩摩羅什と廬山の慧遠との法身をめぐる教義問答を例証として引くまでもなく、当時の仏教界では「身」字に執われ法身を以て四大五根を有する身体的なものとして連想しがちであった。僧叡はそのことの不当性を強調して法身が「色象」でないことを強く宣言しているのである。実際に鳩摩羅什に対して提出された慧遠の法身に関する疑問或は質問の内容を知っていたか否かは明らかではないが、次の僧叡の言葉は慧遠の疑義に充分に対応し得るものであることだけは事実である。

直ちに功德・実相を指して名づけて法身と為す。此れ乃ち法の深理を以って仮りに名づけて身と為す。色象の謂には非ざるなり。^⑥

大乘仏教では仏の所得の功德法や生滅を超越した無為

無相なる実相を以て法身と称している。僧叡が言うように大乘の法身は「法の深理」を言うのであり、四大五根の如き色象の身を有するものの謂ではない。実に僧叡は大乗仏教の法身説を正しく把握して述べているのである。慧遠をはじめとして当時の仏教者が法身における四大五根の有無や法身と色身との差異にのみ最大の関心を寄せていたのとは異なる立場にあったことに注目すべきである。

この僧叡の法身説からすれば、釈迦仏もまた当然法身と考えられる。かつて僧叡が師事した道安は盛んに自ら仏国ではなく「異国」に生まれて「仏後」に在ることを悲嘆し「寤寐に憂悸して首を疾むが若し」と述懐しているが、道安は飽くまでも釈迦仏を所謂「応身」又は「色身」として捉えていることは事実である。所が鳩摩羅什に就いて大乘の教学を学んだ僧叡は前述の如き法身説を得たのである。その結果、釈迦仏もまた法身と為しているのである。僧叡は次のような巧みな譬喩を用いてこのことを説明している。

冥室の曦光の孔に随って照らすが如く、光は万殊なりと雖も本の者は一なり。所謂、真法身なり。

鳩摩羅什もまた大乘大義章に真法身と釈迦仏との関係に

ついで次のように述べている。

真法身は猶お日の現ずるがごとし。所化の身（＝釈迦仏）は同じく日の光のごとし。

鳩摩羅什は「日」と「日の光」の關係をもって釈迦仏を説いているが、僧叡もまた冥室の「曦光」と、孔に随って生ずる「万殊の光」とでもって「真法身」と「釈迦仏」との關係を語っている。これは鳩摩羅什の譬喩よりも、唯一の真法身と釈迦仏との關係を明らかにするにはより適切である。このように僧叡が釈迦仏を法身―感にして応ぜざること無き変化法身―と見たということは、八十八滅の釈迦仏をもって時間・空間の制限の中における四大五根の色身としてのみ捉えていた当時の仏教界に對して大乘の法身を端的に提示したものであり、仏身論を大きく進展させる重大な意義を有しているのである。僧叡の法身説は、釈迦仏を歴史的有限の中で捉えて末世・辺国を悲歎し、弥勒の信仰を有するに至った釈道安や、四大五根の色身と法身との差異に執られて大乘の法身説を容易に理解しなかつた慧遠とは、やはり明瞭に一線を画するものがある。僧叡の法身説は五種の法身を立てながらも実は仏身の一元論とも称すべきものである。

この僧叡の法身説の立場は、ともしれば法身をもって

ただ単に「理」のみの無人格・無活動なものとして見がちな偏狭な見解に対して一石を投ずるものである。また釈迦仏は応身又は色身であるとして法身との別異にのみ関心をもつ見解に対しても一考を促すものである。このように僧叡のいう法身は、決して無活動で無形態な者ではなくて万化に感応しつつ常に「仏事」を為している仏として把握されているのである。

要するに、この法性・功德・変化・虚空・実相の五種の法身は、根源的な一法身（如来真妙法身）が本具する特性を五項目に整理して示したものと理解すべきである。換言すれば、冥室の中の曦光に譬えられる根源の一法身の特性をそれぞれ異なる五種類の孔から窺ったものと言い得るのである。

更に思想史の上から言えば、大乘大義章などに見られるように複雑で多岐に亙る鳩摩羅什の法身説を簡潔明瞭に整理したものと位置付ける事が出来るのである。しかもこの法身説は実質内容として既に法・報・応の三身を具備しているものであり、その後の中国仏教に於ける仏身論の展開の方向性を端的に示しているのである。

注

① 名僧伝抄（名僧伝第二十六）の法盛伝「仏滅後四百八

十年中、有阿羅漢名可利難陀、為濟人故舛兜率天、写仏真形、即此像也」（続藏經第二編乙第七套第一冊一三丁左上）。道行般若經卷十曇無竭菩薩品（大正八・四七六b）。また般舟三昧經に「仏の形像を作る」などの四事を説いている。同經卷上四事品（大正一三・九〇六b）参照。

③ 理惑論、僧祐撰弘明集卷一（大正五二・五b）所収。

④ 後漢書卷四十二の楚王英伝に「楚王、黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚ぶ。云々」とある。

⑤ 後漢書卷七孝桓帝紀第七。

⑥ 後漢書卷七十六を参照。

⑦ 遊行經・仏般泥洹經・般泥洹經の所説と大般涅槃經の所説の相違については喋々する必要は無いであろう。高僧伝卷七の道温伝には中興寺の僧嵩について「末年僻執謂仏不応常住、臨終之日舌本先爛焉」（大正五〇・三七三a）と記し、大乘の涅槃經の如来常住説を誹謗するもの存在を伝えている。また出三藏記集卷五の「小乘迷学盛法度造異記」（大正五五・四〇c）四一b）、「喻疑」（大正五五・四二b）によって大乘を疑惑・非難した者が当時存在したことを知ることが出来る。高僧伝卷一曇摩耶舍伝の附伝法度伝（大正五〇・三二九c）など参照。

⑧ 増一阿含經卷一（大正二・五四九c）。

⑨ 智度論卷十一に「観諸法空、是為見仏法身、得真供養供養中最、非以致敬生身為供養也」（大正二五・一三七a）と説いている。また摩訶般若波羅蜜經卷二十七（大正八・四二一c）、放光般若經卷二十（大正八・一四五a）、智度論卷九十九（大正二五・七四七a）等参照。

- ⑩ 智度論卷十一（大正二五・一三七a）。
- ⑪ 拙稿「中国仏教初期の仏陀観―道安と慧遠の場合―」（『日本仏教学会年報』第五十三号）参照。
- ⑫ 横超慧日「僧叡と慧叡は同人なり」（『中国仏教の研究』第二所収）。また僧叡に関しては、古田和弘「僧叡の研究」（『仏教学セミナー』第一〇号・同一二号）、荒牧典俊「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』所収）など参照。
- ⑬ 拙稿「鳩摩羅什の訳経―主要経論の翻訳とその草稿訳について―」（『大谷大学研究年報』第三十八集）参照。
- ⑭ 拙稿「維摩詰経と毘摩羅詰経」（『仏教学セミナー』第四十二号）参照。
- ⑮ 華嚴玄談卷三（統藏経一輯八套三冊二〇七丁右）、華嚴経随疏演義鈔卷四（大正三六・二七c～二八a）。なお、鎌田茂雄博士はその著書『中国華嚴思想史の研究』において澄観の著述に僧叡の維摩経義疏の引文が存在することを紹介している。筆者が本稿で検討しようとしている僧叡の維摩経義疏の逸文を真撰とした上で「澄観が『叡公維摩疏』として引用したのは、僧叡の維摩経義疏の散逸資料の研究のうえに、何ほどか役立つであろう」と述べている。鎌田茂雄「澄観の思想におよぼした羅什系仏教の影響」（『中国華嚴思想史の研究』所収）参照。
- ⑯ 華嚴経随疏演義鈔卷四（大正三六・二七c～二八a）。
- ⑰ 華嚴経随疏演義鈔卷三十二（大正三六・二四二a）、同卷三十六（大正三六・二七c）、同卷七十五（大正三六・五四c）等参照。
- ⑱ 延寿撰宗鏡録卷九十一（大正四五・九一〇c）。
- ⑲ 本純撰維摩詰経疏籤録卷三にも「叡公維摩疏」の法身説を引いているが、それは宗鏡録からの引用である。
- ⑳ 吉蔵撰維摩経義疏卷第二（大正三八・九二五c）。
- ㉑ 吉蔵撰法華玄論卷第九（大正三四・四三九b）。因に法華玄論の文を示せば次の如くである。
- 言其大網則弥綸太虚、故言虚空法身。語其妙則無相無為、故云実相法身。弁其能応則無感不形、故云感応法身。説其生則本之法性、故云法性生身。明其体則衆徳所成、故云功德法身。約其義異故有衆名不同。考而論之一法身也。前注㉑参照。
- ㉒ 智度論卷三十四（大正二五・三一三b）。この直後に「釈迦文仏も亦、是れ法性生身の分にして、異体あること無し」と述べ、然るに仏の在世に何故に五逆罪などの悪を作す者があるのかを問うている。
- ㉓ 横超慧日「大乘大義章における法身説」・同「大乘大義章研究序説」（『中国仏教の研究第二』所収）等参照。
- ㉔ 大乘大義章（『鳩摩羅什法師大義』巻上の「初問答真法身」（大正四五・一二二c）参照。
- ㉕ 智度論卷二十七（大正二五・二六一b）。
- ㉖ 智度論卷三十四（大正二五・二三六b）。
- ㉗ 智度論卷三十四（大正二五・二三六b）。
- ㉘ 維摩詰所説経卷上（大正一四・五三九c）。
- ㉙ 大乘大義章卷上（大正四五・一二三a）。
- ㉚ 注⑮参照。
- ㉛ 注維摩詰所説経卷二（大正三八・三四三b）。維摩経方便品の「從無量功德智慧生」に対する僧肇の注釈を参照。

③② 智度論卷三十二(大正二五・三〇三b)、同論卷三十四(大正二五・三一三a b)等参照。

③③ 大乘大義章卷上(大正四五・一二二c)。

③④ 大乘大義章卷上(大正四五・一二五c)。

③⑤ 大乘大義章卷上(大正四五・一二三a)。

③⑥ 首楞嚴三昧經卷上(大正一五・六四四c)参照。なお、同經卷上に「我(||照明莊嚴自在王如來)寿七百阿僧祇劫。釈迦牟尼仏壽命亦爾」と説いている。

③⑦ 智度論卷九十九(大正二五・六九八c)。

③⑧ 智度論卷九(大正二五・一一一c)。

③⑨ 智度論卷三十(大正二五・二七八a)。

④⑩ 大乘大義章卷上(大正四五・一二二c~一二三a)。

④⑪ 注維摩詰經卷二所載の僧肇の注に「經云、法身者虚空也。無生而無不生、無形而無不形。超三界之表、絶有心之境。云々」(大正三八・三四三a)と言う。鳩摩羅什門下に共通する見解である。

④⑫ 一例を示せば維摩經卷上弟子品の目連章に「法同法性入諸法故、法隨於如無所隨故、法任實際諸辺不動故」と言う。この經文に説く「如」「法性」「實際」について鳩摩羅什は「此三同一也」と解説している。僧肇もまた「如法性實際此三空同一実耳」という。注維摩詰經卷二(大正三八・三四六c)参照。

④⑬ 智度論卷十一(大正二五・一三七a)。

④⑭ 智度論卷九十九(大正二五・七四七a)。

④⑮ 智度論卷五十(大正二五・四一八b)。

④⑯ 大乘大義章卷上(大正四五・一二三a)。

④⑰ 大般涅槃經卷二十五、光明遍照高貴徳王菩薩品(大正一二・五一四c)。因に親鸞は顯浄土真実教行証文類にこの經文を引用して真仏土を顯かしている。

④⑱ 大乘義章卷十九(大正四四・五三七c)。

④⑲ 注⑮参照。

④⑳ 注⑮参照。

⑤① 注⑮参照。なお、法身が「陰界不撰」で「色象の謂には非ざるなり」という僧叡の見解は、僧肇の「法身超絶三界。非陰界入所撰。故不可以生住去來而觀。不可以五陰如性而觀也。」と同質のものであり、鳩摩羅什の門下に共通するものである。注維摩詰經卷九(大正三八・四一〇a b)参照。

⑤② 道安・十二門經序、出三藏記集卷七(大正五五・四六a)所収参照。

⑤③ 注⑮参照。

⑤④ 大乘大義章卷上(大正四五・一二三a)。

⑤⑤ 拙稿「釈道安の弥勒信仰―弥勒上生經訳出以前の兜率願生―」(『大谷学報』第六十三卷第四号)参照。

⑤⑥ 拙稿「中国仏教初期の仏陀觀―道安と慧遠の場合―」(『日本仏教学会年報』第五十三号)参照。

⑤⑦ 鳩摩羅什は注維摩詰經卷九の見阿閼仏品の注において「復次觀仏有三种。一觀形。二觀法身。三觀性空。」と述べている。ここに云う「形」仏と「法身」仏と「性空」仏とは後の三身説と相応するものである。僧叡の五種法身説が法・報・応の三身の實質を具備しているのは鳩摩羅什の指導によることを物語るものである。注維摩詰經卷九(大正三八・四〇九c)参照。