

法雲の佛身説

木村宣彰

佛を如何なるものとして考えるかという佛教徒の佛身觀の変遷ともいいうる。

佛教というのは、佛の教え即ち佛の自覚内容である真理を教えるものであり、しかも亦佛に成るための教えでなければならぬ。その場合、教えを説いたのは佛であり、その教えの究竟理想も亦佛である。殊に大乘經典に至っては佛が自らの教説として佛を説いている。この教えを説く者と、教えの内容即ち佛のさとした内容、それに佛の教えを聞き佛に成るために実践修行する人々、この三宝こそ内容形式のいずれの面から見ても佛教を構成するもっとも大切な要素である。従つて佛を離れて佛教を考へることは全く不可能である。佛教者にとつて「佛とは何であるか」ということは徹底的に究めつくすべき重要な問題である。その点で佛教思想の發達展開は、すべて

佛陀積尊が直接に教えを説いた根本佛教から積尊滅後の佛教への發展に於いて、釈迦入滅という歴史的事実を契機として、残された佛弟子の佛陀觀が漸次反省されていった。佛弟子たちにとつて教主としての歴史的佛陀は、同時に佛陀自身の説くところの究極理想を具現した永遠の理想的佛陀でなければならなかつた。この有限と無限という両性格を一身に具備した佛陀も、入滅という事実を通して觀方が變つていった。八十歳という有限な生涯をおえて老い死んだ人が本当の佛陀であろうか。佛陀の入滅後、幾世紀も経ったあとでは、曾つてこの世に在つた歴史的な佛陀は次々と理想化され、有限の佛から無限の佛へと理想化はとめどもなく進み、大乘佛教に至つて

は種々の佛身論を生み出すに至っている。根本佛教から原始佛教へ、更に大乘佛教への發達開展の源動力は、実に佛陀への追慕と佛陀の本質究明との過程に見られる佛身觀であった。佛身觀こそは佛教徒の実踐修行に可能根柢を与えるものであり、同時に亦佛教思想の發達を促すバネであった。従つて歴史上の現身佛の考察から始まつた佛身論は、佛教の傳播變遷と相応して二身說・三身說あるいは五身・十身などいろいろに説かれるに至つたのである。佛身觀の發展に従つてその内容も益々複雑化の一途をたどることになる。

中国に於いても後漢の時代に佛教が渡り、その当初は思想研究よりも禮拜対象としての金色の佛像に關心をもち中国の聖人と佛教の佛陀とが常に対照された。思想研究が行なわれる様になると道安や羅什・慧遠らが般若学を主軸とした法身に多大の關心を懷き議論が展開された。更に南北朝時代になると中国思想から獨立して佛教思想の中で佛陀の意義を考えることは当時の佛教者に課せられた使命であった。この時代には未だ三身說を説く經論が流布していなかつたので、佛教者は各自の責任に於いて佛身の問題を整理し体系付ける必要があつた。かかる時期を経過し隋唐時代に至り中国独自の佛教を生み出す

に至つたのである。

本論ではかかる意味で南北朝時代の代表的佛教者の一人である光宅寺法雲(467—529)の佛身說をとりあげて考察してみたい。法雲は梁の三大法師の一人として当時第一等の佛教学者であつただけでなく、その佛身觀は後世の發達にとって基点をなすと考えられるからである。法雲の佛身論を論ずることは佛教思想史の上からみて重要であるばかりでなく、法雲自身についてもその佛身觀を離れて彼の教学の基礎は明確にはならぬと考えられる。

二

まず法雲の佛身觀を明らかにする手掛りとして彼の法華經觀の概要をみておくことにする。法雲の見解に従えば、法華經は一乘の因果、すなわち佛に成る因と佛に成つた上の果という二大要目を明かすものであるという。

即ち法華義記の劈頭に經題の「妙法」を釈している。法華經は爾前の諸經と比較して成佛の因とその佛果とに於いて各々三種の勝れた点がある。爾前の諸經は因果ともに能であるのに対し、法華經は体義用の三点から因果ともに妙である。すなわち成佛の因という点に就いていえば、昔日の經は三界外の治道に及ばないが、法華の場合

は三界の外にわたる（因体長）。これを横に論ずれば、昔日は成佛の因として六波羅蜜しか説かないが、今はあらゆる善が成佛の因である（因義広）。また昔日は四住地の煩惱を断ずるのみであったのに対し、無明住地の煩惱にまで及ぶ（因用勝）。

法華經の前半の眼目である一乗の因を爾前の諸經に對比すれば以上の様である。

しからばその佛果についてみればどのようであろうか。佛果に就いてもその因と同様に三種の勝れた点がある。

すなわち昔日の經に於いては佛壽が八十歳、あるいは七
百阿僧祇劫であったのに対して佛壽長遠である（果体長）。
また昔の無為果は分段生死を断ずるのみであったのに対
し、今は兩種の生死を断ずる（果義広）。更にその作用か
らして昔日は小々の説法であったが、今日は種々の形象
を変じ三界六道の中に現われて教化する神通益物である
（果用勝）。

成佛のための因から云っても、またその佛果から云っ
ても法華經は爾前の諸經が鈍であるのに比して妙である。

そこで体義用の三義をもって妙と判ぜられる佛果とは
如何なる佛身なのであろうか。已下少しく考察を加えて
みよう。法雲は一箇処にまとめて自己の佛身觀を体系的

に説いているわけではない。法華義記はその性格から云
っても随文随積であり、そこに散説する所を整理すれば、
彼は佛果の本質を二つの観点より究明し理論づけていた
と考えられる。今は仮りに次の様に名付けておくことに
する。即ち一つは神通延壽の説であり、一つが十方相望
の説である。まず神通延壽の説から検討してみたい。既
述の如く法華の佛果を妙と判じた根拠の中心は、佛壽の
長短すなわち果体の長短である。果義の広狭、果用の勝
劣は、いわばそれを空間的に或いは作用の面から表現し
たものである。法華所明の佛果が勝れている根拠は、爾
前の諸經が佛壽を八十乃至七百阿僧祇劫となすのにくら
べて佛壽長遠とする点にある。彼は「所以言今日果体長
者、但昔言果止言壽命八十七百阿僧祇、今日明果壽命長
遠復倍為數」という。すなわち法華の佛果は、久遠の昔
に菩薩行を修し無量阿僧祇劫の壽命を得たが、佛果に至
っては更にその倍の壽命を得たという。従って昔日の八
十歳や七百阿僧祇の佛壽とは比較にならぬほど長遠で住
世は無量劫である。この佛壽長遠にして住世無量劫なる
佛果の用とは、化物の外には考えられない。現に法雲も
「然此果更無別用、祇是殊形万象神通益物」という。無
量劫の長きにわたって世に留って神通益物するを以って

法華の佛果となすのであるが、それは如何にして可能なのか、またその根拠は何であろうか。法雲は次の様に解している。

千時則応入無余涅槃至寂然之地、但大悲之意不限、度人之心無窮、近藉神通之力、遠由大衆万行之感、遂能延金剛心留住於世、壽命無窮益物無崖、故能常

応在三界之中殊形入六道之内、使見色聞声之徒生莫二之大福^③

要するに佛果を得たならば、無余涅槃に入り寂靜の境地に入るべきはずである。しかし衆生を救済化度しようとする大悲の心には限りがない。佛の無限の慈悲はどんな場所にもいかなる時にも必ず遍在する。そこで佛果所得の神通力と衆生の機感とに応じ、涅槃に安住することなく壽命を無限に延長し、三界六道に形をかえて現われ衆生を救ってゆくのである。度人の大悲が無窮であるが故に涅槃に住することもなく、神通の力を藉りて壽命を延し、世に留住し常に六道に応現して無辺の衆生を救うのを法雲は法華の佛身とみたのである。これがいわゆる神通延寿の佛身説である。

ところで法雲は、何を論拠としてこの様な説を主張したのであろうか。勿論、前來の法華教学から継承すると

ころは多々あったであろう。しかし彼が神通ということに着目した直接の根拠は法華經であった。即ち涌出品に説くところの「諸佛自在神通之力、諸佛獅子奮迅之力、諸佛威猛大勢之力」を以て諸佛の過去現在未來の三世に互る常在教化の力用と解した所に根拠する。この三句を積するに當り、法雲は涌出品を果門の別序となし、

次有三句欲顯三世神通益物也、如來今欲顯發者此明開近、明八十年佛非是實佛、宣示諸佛智慧者明顯遠義、即是復倍上數、後三句者諸佛自在神通之力此明如來過去神力益物、諸佛獅子奮迅之力此明如來現在益物之力、諸佛威猛大勢之力此明如來未來益物之力、此中密明此三種義端至壽量中方顯此義^④

と述べている。彼は壽量品長行を法説と譬説とに兩分し、それぞれに過現未の三世の神通益物を明すものとなし、開近顯遠の佛の本懷は三世に互る益物教化にありとした。かくして涌出品の諸佛自在神通之力等の三力を三世益物の力として配当したのである。換言すれば、八十で無余涅槃に入った佛は實佛に非ずして開近顯遠の佛こそが實佛であり、その法華の實佛とは過去から未來に互って常に救済にあたる佛である。三世の益物を外にして實佛の本領はなく、その益物を可能にするのは佛果所得の自在

神通之力などの三力だという。また寿量品の「如来秘密神通力」も佛寿無窮の可能根拠であり、佛寿の無窮はとりもなおさず常在教化の慈悲の象徴に外ならない。

法雲は法華の実佛たる所以を時空を越えてすべての衆生を佛たらしめようとする大慈悲心と解した。そしてその本懐を達するためには佛寿無窮でなくてはならぬ。そこで彼はその佛寿無窮の可能根拠を検討し、それを法華経に説く自在神通の力であるとしたのである。

さて次に問題となるのは、この神通延寿の佛は具体的如何なる佛身を指すかという点である。法身なのか、報身なのか、或いは応身なのか。経はこの三身の別を明示していないが、今はその中の何れにあたるのか。法雲はこの神通延寿の佛を法身佛と名づけている。即ち法華義記巻五に「延金剛心久住世者以為法身」と説き、神通の力を藉って金剛心を延べ久しく世に留るいわゆる神通益物の佛を法身佛となしている。通常、大乘佛教の完成された佛身論からすれば法性・真如の理法や理体をもって法身となすのである。ところが今の神通延寿の法身は理法や理体を指しているのではない。法華義記に従えば、八十年の寿命を尽して入滅された釈迦佛は実佛に非ずして応身佛である。その応身釈迦佛の八十年の寿命を現わ

し得た本源の実佛こそが法雲の云う法身佛なのである。顯遠を釈し「我実成佛以来無量無辺下、明応家之本身壽命長遠之相、即是顯遠義」と説く。壽命八十の応身釈迦佛をあらしめる因を尋求するとき、その本源には、静止的な理法としての法身ではなく、因願果徳の報身佛を考えざるを得ない。現に法雲は「如来法身智慧功德相好」、あるいは「如来法身慧命養育衆生」といい、法身の内容として真如や法性ではなく果徳の智慧・功徳・相好を説いているのである。要するに神通延寿の佛を法雲は法身となすのであるが、その法身とは法報応の三身説で云うところの報身に外ならない。世親の「法華経論」では三身を説き、それぞれに法華の経文を当てているが、法雲自身はまだその様な法報応の三身を説く経論に接していないから報身の語を用いないだけのことであり、内容的には既に報身を指向しているのである。

法雲の云う法身が、実に報身を内容とするものであることはその佛寿觀をみれば更に明瞭になるであろう。前述の如く彼は法華の佛を壽命長遠といい、住世無量劫というが、しからばこれは常住の意に解してよいかといえ

ば決してそうではない。

就此経所明長寿之義、但昔七百阿僧祇為短今復倍称

位長、然今者更無別長只統昔七百阿僧祇為長^⑨

という。即ち法華の佛寿長遠とは、法華以前の首楞嚴三昧經の七百阿僧祇の佛寿に比して比較的長寿と云うにすぎず、復倍上数の有限なるものであるという。長さ五丈の柱の内二丈が埋れ、現われている三丈を短となし、残りの二丈を合して長となすが如くであると彼は譬えている。法華の佛寿は有限なる数量であつて、數量を越えた絶対の常住ではないと見ている。同じく法身といつても法華經のそれと涅槃經の常住法身とは本質的に異ると解しているのである。彼はしばしば

此經言法身不同常住所明法身^⑩

といひ、法華と常住經（涅槃經）所明の法身との相違を強調している。今、法雲の大涅槃義記は現存しないので、彼による涅槃經の法身觀を知る充分な資料を持ち合せないが、涅槃經が法身般若解脱の三徳を具備する大涅槃を以つて佛の体となしその様な佛は不滅であるとし如来常住無有變易を説くのは法報応の三身中の法身に該当する。そして同じく法身と云つても神通延寿の修証法身は報身に当るから両者の差異は明らかである。

報身の考えは理佛としての法身を想定してはじめて徹底する。そして法報二身の關係が明確になつてはじめて

三身説が形成されるのである。法雲の場合、同じ法身の語を用いながら法華と涅槃のその區別を強調するのは、すでに内容的には法身と報身との別が考えられていたのである。法雲の佛身説は法報未分の二身説ではあるが、すでに三身説の胚胎が認められるのである。

三

普通法雲の佛身説と云えば神通延寿の説といわれる。それは智顛や吉蔵が法雲の佛身説を論難しようとするとき、彼の説を神通延寿といひ、その点についてのみ批判したことに依るのである。その後は皆それに従ひ、十方相望の説は全く看過されて来た。しかし神通延寿の説は法雲の佛身説の半面である。十方相望の説を離れて彼の佛身論は決して正しく理解できないであらう。この十方相望の説は往々にして看過されがちであるが、実にこれこそが法雲の佛身説としてもっとも重要なものである。しかれば十方相望説とは如何なる主張なのであらうか。一言で云えば十方の諸佛が更互に相望して法身となるというのである。法華義記卷五に

正総十方諸佛更互相望、故知無量寿即在西方教化未
来此間、此間望彼彼即是法身、然応身本有形有像、

法身本無形像、佛既未來此間於此間即無形無像、即是法身、若來應此間即於此間是應身、他方望此間即持此間作法身也^②

とその見解を述べている。無量寿佛は彼の西方世界に在って教化にあたり、未だ此の間に来ないが、此の間から彼を望めば彼は即ち法身となる。若し彼の土の佛が此の間に來應すれば此の間に於いては應身である。この説によれば形像があるのが応身であり、形像がないのが法身である。彼の土の佛は見る事ができないが、此土の佛は見ることを得る。可視的な佛を應身、非可視的な佛を法身となすというのである。

この様な法身についての見解は寡聞にして未だ知らない。法華経の中にも直接そのような所説はないようである。それでは無文無義の妄解であろうか。あるいは何か依拠するところがあつたのであろうか。

この十方相望説は譬喩品の火宅三車の譬および信解品の長者窮子の譬の釈に用いられる。更に寿量品のいわゆる六或示現の釈に転用されている。そうであれば火宅三車と長者窮子との両譬に關係があるであろう。周知の如く火宅の譬とは、三界の苦を火宅に譬え、火宅からの解脱を希はず火宅中に遊ぶ諸子を父の長者が門外に羊鹿牛

の三車を仮定し門外に誘引する。その上で大白牛車を皆に平等に与えるというはなしである。長者窮子の譬もその主旨は全同である。

法雲は、この火宅・窮子の二譬に方便品の法説を照應せしめその意義を委しくあらわそうとしてゐる。即ち譬喩品の火宅喩の中にある「長者、火の起るのを見る」と信解品の窮子喩の中にある「長者、子を見る」とを、方便品の五佛章の中の釈迦章の開三頭一の「佛、法身の地にあつて、衆生の五濁のために昏まざるを見る」の文に照應せしめてゐる。父の長者はいつでもなく佛を譬えたものである。その長者が「火の起るのを見」、また「流浪のわが子を認め」ても、その子は父が「わが子を火宅から救いたい」また「自分の子であることを知らせたい」という願い持っているのに気づかない。その様に長者の願いとその子のおかれてゐる状況とがあまりにも違ひすぎる。長者に喩えられる佛の益物の慈悲を、子に喩えられる衆生はまだ機が熟さず知ることができないでゐる。このようにして三世益物の大慈悲を有しながら、衆生の應機が未熟なために未だ誘引の手だてを用いることのできない長者即ち佛を法身となしたのである。それは火宅に遊ぶ諸子や流浪の窮子の素質・能力が充分に熟してい

ないだけのことであって、他方父が子を思う気持、救いたいという願いにはかわりはない。子どもがそれを知らないだけである。これは彼の土の佛に形像を認めないのと同じではないか。彼の土の佛もこの世界にいては形像を認めることができないけれども、そうでありながらやはり三世益物を念とする佛の慈悲に異りはないのである。更に法雲は信解品の「時に富める長者、獅子座に於いて子を見て便ち識りぬ」とある文を釈し、

今於獅子座者是第一明見子之処、内合如来在法身無畏之座也^⑩

と云う。これによれば佛は法身地にあつて衆生を見出すという。即ち獅子座にありながら子を見る長者を以つて、如来法身に内合せしめることに注意しなくてはならない。また長者が「瓔珞細軟の上服、嚴飾の具を脱ぎ」、「匱弊垢膩の衣を著て」わが子に近づくというくだりを、
明長者捨貴人服飾、内合明如来捨法身智慧功德相好也^⑪
明長者受賤人之服、内合明如来示受応身同凡夫之体、作太子之形^⑫

と釈しているのである。ここに至つて形像なき法身が六道に入り各々の姿をとつて教化することが明らかとなる。

この娑婆世界の佛は凡夫の体、太子の形をとつて応現の佛となるのである。このようにして衆生に対するか否か、即ち化物に就くか否かによつて論をなし、他土にあつて形像なき時を法身と、此土に來応して太子の形をとる時を応身となすのであることが知られる。

要するにこの説は、法身釈迦佛と応身釈迦佛との本質的同一を明すとともに昔教の教主と今の法華の教主とが別でないことを明らかにしようとしたものである。法応の別、昔教と今教の教主の不同は衆生の機の熟未熟、すなわち化物の上から論をなすためであつて佛自体に於いては別ではない。法身をはなれて外に応身の存在するものではないことを述べたものと解することができよう。

この十方相望説を以て単に此土他土、形像の有無、可視不可視により応身と法身の区別を為すものと解するならばそれは表面的な理解であり、妥当な見解ということではできない。何となれば此土他土・形像の有無等は、衆生の機の自覚の現実と、それに応ずる佛の教化という感応の關係を、象徴的に表現したものである。衆生の機の浅深に従つて法身と応身との別が生ずる。佛の側に於いて法応の別があるのではない。長者の子に対する関わり方如何によつて、即ち佛を見る衆生の機の熟否如何によ

つて法応二身の別が生ずるのであるから、彼は同じ一佛の上に法身と応身との両面が具わっていることを見出し、ているのである。

法雲がこの説をたてた最大の理由は、昔教の教主釈迦と今法華の教主釈迦とが、佛自体において異なるものではない、法身釈迦を離れて応身釈迦はなく、応身釈迦の外に法身釈迦の存しないことを明さんが為であった。この様に理解するならば、彼の十方相望説を無文無義の妄解であるとか、長者をもって法身無量寿佛となしたとか、或いは無量寿佛を法身、釈迦を応身とする立場に立ち両者の円融性が充分にあらわれていない等々の学者の評は全く当らないであろう。

四

われわれは法雲の説を「十方相望説」と名づけてきた。これは彼が「十方諸佛更互相望」というのに従ったのである。所がこれを「二身相望」と名づける学者もある^⑩。

しかしこの説はやはり「十方相望説」の方が内容的により妥当であろう。法雲は法華経寿量品の所謂六或示現を積するに際し次の如く云う。

今者第一或示己身者或示自己身為他身、故如此国土

人物八部大衆然皆釈迦所化衆生、法主応是釈迦、而法座上者遂は無量寿佛此即示己身為他身、或示他身者即是示他身為己、故如西方国土人物四衆皆是无量寿佛所化之衆、但法座上応は無量寿佛、而法座上者遂是釈迦形容^⑪。

西方国土の無量寿佛も前述の釈迦佛と同様に衆生の機に應じて法身を捨てて法身を受け衆生教化にあたる。無量寿佛は西方世界にあつて此土に來應せざる限りは此土の衆生にとって応身ではなく法身であるが、彼の西方世界に於いては彼の土の衆生に対し応身佛として釈迦と同じ道を歩むのである。従つて無量寿佛と云つても、全く釈迦の形容に外ならないのである。同様に此土の釈迦佛はわれら衆生に応現した応身佛であるが、西方の八部大衆から眺めるとき応身佛ではなく法身佛としてあるのである。法雲の云う法身は「応家の本身」すなわち生滅を現する応身佛の本源を指すのである。要するに応身佛の根本たる佛の化意をもって法身となすのである。佛の佛たる所以は、一切の衆生を全て成佛せしめようという大慈悲心そのものであつて、決してその肉体にあるのではない。十方の諸佛は全てこの願いをもって各々生滅の身をとり世界にあらわれたのである。その根本の願いこそが生滅

を現する応身佛の根元であり、法身なのである。法雲が他土の形像なきを法身となしたのは、かかる意を具象的にあらわした一表現なのである。若ししかりとすれば、他土の諸佛をただ西方の無量寿佛のみに限るべきではなく、広く諸大乘經典に説く十方恒沙無量の諸佛も、皆釈迦佛と同じ願いをもつものであり、法身釈迦の形容に外ならない。釈迦佛を中心とすれば他土の十方恒沙の諸佛は悉く釈迦の分身であり、釈迦の願い即ち法身の具象に外ならぬものである。また同時に無量寿佛を中心とすれば、釈迦も亦十方恒沙の諸佛の中の一佛で、十方の諸佛は皆その影像といい得るのである。それ故法雲が「十方諸佛更互相望」といったのはそれ相應の深い意味がある。

以上の如く考察してみると、この法雲の説は、浄土教の釈迦弥陀二尊の説の如く全一なる報身佛を無量寿佛となし釈迦佛を以って応身佛となす説とは、本質的に異なることが知られるであろう。法雲によれば無量寿佛と云っても西方世界の時間的空間的な制約の中にある或る特定の一佛であるにすぎない。無量寿佛は釈迦佛と同様に時空の内の個別的な佛である。だから釈迦佛も無量寿佛もともに多くの応身佛の中の一佛で、その根元には法身が存し、その法身に於いて諸佛は同体である。

かようにして法雲はいわゆる十方相望説を主張したのであるが、法雲のこの説は彼が法華經を講ずるに当って常に念頭にあったと思われる首楞嚴三昧經や涅槃經などの説に負う所が少なくないであろう。即ち首楞嚴三昧經卷下には、釈尊の八十八滅を以って衆生教化のための方便示現となし、実の佛寿は東方莊嚴世界の照明莊嚴自在王如来と同じ七百阿僧祇劫の佛寿であると説き、また東方莊嚴世界の照明莊嚴自在王如来及び上方の一灯明世界の示一切功德自在光明王如来は共に此の世界の釈迦佛自身であると説いている。更に首楞嚴三昧に住してはじめてより移動せず、而も能く徧く無量の世界に於いてその世界の衆生の所樂に随つてその身を示現し為に法を説くという。法雲の十方相望の説と同様の主旨ではないか。首楞嚴三昧經の佛寿七百阿僧祇説は、法雲が法華經の佛寿長遠説を考へる上で、両者の関連につき何らかの説明を計らねばならぬ所であった。その上、他土の照明功德自在王佛や示一切功德自在光明佛が実は此土の釈迦佛と同体の異名であるとされているのであるから、こうした事情への解答が結局上述の十方相望説を生み出したのでは

法雲の佛身説は上に既に述べた通りである。ここでは彼の先駆思想及び後世への影響や反論についてはふれることが出来なかつた。例えば神通延寿の説はすでに竺道生が法華疏中に迷いの衆生の為に神通を以て長寿を現じたといい、また寿量は上品奮迅諸佛の神通であるとの旨を説いている。この様に法雲の説も素材として江南の法華学の伝承に負う所があつたであらう。又法雲の所説は後の智顛や吉蔵から文意を知らぬ者とされ過酷な糾弾を受けるが、彼らは果して法雲の真意を理解していたのであろうか。また批判の対象となるということはそこに同質のものがある為であり却つて影響を与えたのではなかつたか。これらの諸点については論求することが出来なかつた。

また十方相望の説は首楞嚴三昧經、涅槃經の示唆を受けて組織づけたものであるが、当時の学界の動向も亦看過することのできぬ問題をふくんでいる。即ち斉梁代に至り無量寿經の講説や浄土往生を欣求する者が少なくなつたことが梁高僧伝によつて知られる。

梁高僧伝によれば、法雲の師宝亮は無量寿經を講ずる

こと十遍に近かつたというし、法華学者の慧基は西方浄土に生まれることを誓い、法淋は無量寿經を誦した等々、浄土教の研究がその端を啓くに至つていた。殊に彼が住した光宅寺には天監八年、當時最大の丈九の無量寿金像が鑄造され安置されたという。思想は時代の子であり、この機運に動かされて無量寿・釈迦の二佛の關係を論証しようとして十方相望説が生まれたと見るのは強ち不自然ではないであらう。

それらの諸点の検討は他日にゆずり、今は法雲の所説の原意把握にとどめたい。

註記

- ① 法華義記卷一（大正三三・五七三b）
- ② 同卷一（大正三三・五七三c）
- ③ 同卷一（大正三三・五七二c）（五七三a）
- ④ 同卷八（大正三三・六六七a）
- ⑤ 同卷五（大正三三・六二九a）
- ⑥ 同卷八（大正三三・六六八a）
- ⑦ 同卷六（大正三三・六三八b）
- ⑧ 同卷五（大正三三・六三五a）
- ⑨ 同卷一（大正三三・五七二c）
- ⑩ 同卷五（大正三三・六三五c）
- ⑪ 同卷一（大正三三・五七四a）

- ⑫ 同卷五（大正三三・六二九a）
- ⑬ 同卷六（大正三三・六三六b）
- ⑭ 同卷六（大正三三・六三八b）
- ⑮ 同卷六（大正三三・六三八b）
- ⑯ 山川智広・法華思想史上の日蓮聖人、花山信勝・法華義疏の研究等参照
- ⑰ 幸村法輪・光宅の天台及び聖徳太子に及ぼせる影響について（宗教学研究新第五卷第六号）参照
- ⑱ 法華義記卷八（大正三三・六六八c）六六九a）
- ⑲ 大般涅槃經卷二十四（大正一二・五〇八b）
- ⑳ 高僧伝卷十三、法悦伝（大正五〇・四一二b）