

『大乘大義章』における仏身と念仏三昧

曾和義宏

〔抄録〕

廬山の慧遠が『般舟三昧経』に基づく念仏三昧を修していたことは周知のことである。慧遠と鳩摩羅什の間で交わされた質疑応答の書簡である『大乘大義章』において、慧遠は、『般舟三昧経』では念仏三昧を多く夢に譬え、その三昧中で仏に見え問答して疑いを決す、というが、その仏はいつたい何処から顕現するの「か」ということを鳩摩羅什に質問している。その質問に対する鳩

摩羅什の回答から、念仏三昧とその対象となる仏身がいかなるものとされていたのかを考察し、『大乘大義章』における仏身を明らかにしていく。

キーワード 『大乘大義章』、念仏三昧、廬山慧遠、鳩摩羅什、

仏身論

はじめに

東晋の廬山慧遠（三三四―四一六）が、『出三藏記集』一五の慧遠法師伝に

遠乃於精舍無量寿像前建齋立誓共期西方。其文曰。惟歲在攝提秋七月戊辰朔二十八日乙未。法師釈慧遠。貞感幽冥宿懷特筭。乃延命同志息心清信之士百有二十三人。集於廬山之陰般若台精舍阿弥陀像前（以下略）。

とあるように、百二十三人の同志たちと廬山般若台精舎の阿弥陀仏像の前において、ともに西方往生を期したことは周知のことである。

その際の願文には明記されていないが、この時に慧遠たちが修した念仏は、『般舟三昧経』にもとづく般舟三昧行であることはすでに明らかにされていることである。^②

それでは、その般舟三昧行と、その対象となる仏身はどのようなものである、とされていたのであろうか。本稿においては、まず、慧遠と鳩摩羅什（以下、羅什と略）との間で交わされた問答の記録である

『大乘大義章』の内容から、その念仏三昧について検討する。そして念仏三昧の対象である仏はいかなる仏身であるとされているのかを明らかにし、さらには『大乘大義章』に説かれる仏身について考察を加えていきたい。

一・『大乘大義章』第十一問答の検討

『大乘大義章』巻中の第十一問答は、「念仏三昧を問う。ならびにその答」として、『般舟三昧經』の見仏について、慧遠の質疑と鳩摩羅什の応答がなされている。

慧遠の質問は、

遠問曰、念仏三昧、般舟經念仏章中説、多引夢為喩。夢是凡夫之境、惑之與解、皆自厓已還理了。而經説念仏三昧見仏、則問云、則答云、則決其疑網。若仏同夢中之所見、則是我相之所矚、想相專則成定、定則見仏。所見之仏、不自外來、我亦不往、直是想專理會。大同於夢了。疑大、我或或不出、境仏不來、而云何有解。解其安從乎。若眞感外應、則不得以夢為喩。神通之會、自實相。則有往來。往則是經表之談、非三昧意。復何以為通。

又般舟經云、有三事得定。一謂持戒無犯、二謂大功德、三謂仏威神。問、仏威神為是定中之仏、外來之仏。若是定中之仏、則是我想之所立、還出於我了。若是定外之仏、則是夢表之聖人。然則成會之來、不專在內、不得令聞於夢明矣。念仏三昧法、法為爾不。二三之説、竟何所從也。

遠、問うて曰く、念仏三昧は『般舟經』念仏章に説く。多く夢を引いて喩えとす。夢は是れ凡夫の境にして、惑と解と皆な自涯として已にまた理了す。而るに『般舟』經には「念仏三昧で仏を見、則ち問うて云う。則ち答えて云く、則ち其の疑網を決す」と説く。若し仏、夢の中の所見に同ずれば、則ち是れ我が相の所屬なり。相を想すること專なれば則ち定を成じ、定なれば仏を見る。所見の仏、外より來たらず、我れも亦た往かず。ただ是の想、專にして理會す。大いに夢了に於いて同じ。疑うこと大なり、我れ或いは境を出ず、仏來たらざるに、如何が解有らんや。解、其れ安くよりせんや。若し眞に感じて外より応ぜば、則ち夢を以て喩えとすることを得ず。神通の會、實相に非ざるよりは則ち往來有り。往は則ち經表の談にして三昧の意に非ず。復た何を以て通とやせん。

又た『般舟經』に云く、「三事有りて定を得。一に謂く持戒無犯、二に謂く大功德、三に謂く仏威神なり」と。是れ定中の仏とやせん、外來の仏とやせん。若し是れ定中の仏ならば、則ち是れ我が想の立つ所にしてまた我了に於いて出づ。若し是れ定外の仏ならば、則ち是れ夢の表の聖人にして、然れば則ち成會の來にして、専ら内には在らず、夢と同ぜしむることを得ざるは明けし。念仏三昧の法、法として爾りとするや不や。二三の説、ついに何れの所從なるや。

というものである。まず慧遠は、念仏三昧について、「念仏三昧は『般舟三昧經』の念

仏章に説かれている。そこでは念仏三昧について、夢を引いて譬喩としてゐる。しかし夢は凡夫の境界であつて、惑いやさとりは結局は自らのことであると理解できる。しかるに『般舟三昧経』では、「念仏三昧によつて仏に見え、そして仏と問答をして疑問を解く」と説かれてゐる。念仏三昧で見える仏が、夢で見る所と同じであれば、それは自分の心で見たものである。対象を一心に想うことによつて定が成り立ち、定であれば仏に見えることができるが、夢と同様に、それは自分の心中のことであつて、仏が自分の外から来たのではなく、また自分が出かけたのでもない。定によつて会うことになつたので、夢と同様である」と自らの念仏三昧についての定義を提示した上で、「この説について大いに疑問がある」として、二つの質問をしてゐる。

第一の質問は、もし念仏三昧が夢と同じで、自分の心中でのことならば、私が境を出ず仏も来ていないのに、どうやつて仏に質問してさうとることが出来ようか。さとりはどこから来るのか。またもし仏が衆生の想いに感応してやつて来るのなら、自分の心中を超えているので、夢を以て喩えることは適切ではない。自分の神通力で仏に会いに行くことは、經典にないことで、般舟三昧の意と違つて筋道の通つた解釈とは言えない、というものである。

つぎに第二の質問は、「同じく『般舟三昧経』には、「三つのことによつて定が得られる。それは持戒不犯、大功徳、仏の威神である」と説いてゐるが、この説について質問がある。第三の仏の威神という場合の仏とは、三昧によつて行者の心中から現れた仏なのか、それとも外から来た仏なのか。もし三昧定中の仏であるならば、行者自身から

出たものに過ぎない。だから仏の威神ということは成立しない。反対に三昧定外の仏であるならば、夢の外の聖人であり、仏と会うということは心の中のことではなくなるので、夢と同じとすることはできない、というものである。

慧遠は、念仏三昧を夢に喩えることを、夢と同一と理解して羅什に質問をしてゐる。定中とは夢中であり、自分の心が作り出したものであるなら、疑問に対する答えも得られないし、威神力も加わらないのではないかとする。反対に、もし定外の仏ならば、疑問に対する答え、威神力も得られるに違いないが、それは自分の心が作り出したものではなく、夢と同一とは言えなくなる、と言ふのである。さらに自らの神通力で仏に会いに行くということも想定はできるが、それは『般舟三昧経』には説かれていないので、その説も正しくはない、ということを中心として、羅什に回答を求めている。

この質問に対し、羅什はまず次のように答える。

什答、見仏三昧有三種。一者、菩薩或得天眼天耳、或飛到十方仏所、見仏難問、斷諸疑網。二者、雖無神通、常修念阿彌陀等現在諸仏、心住一処、即得見仏、請問所疑。三者、學習念仏、或以離欲、或未離欲、或見仏像、或見生身、或見過去未來現在諸仏。是三種定。皆名念仏三昧。其實不同。上者、得神通見十方仏。中者、雖未得神通、以般舟三昧力故、亦見十方諸仏。餘者最下。統名念仏三昧。

什、答う。見仏三昧に三種有り。一には菩薩、或いは天眼天耳を得、或いは飛びて十方仏の所に至り、見仏難問して諸の疑網

を断つ。二には神通無しと雖も、常に阿弥陀等の現在諸仏を念ずることを修して、心を一処に住して即ち見仏することを得て所疑を請問す。三には念仏を学習し、或いは離欲を以て、或いは未離欲にして、或いは仏像を見、或いは生身を見、或いは過去未來現在の諸仏を見る。是の三種の定、皆念仏三昧と名づく。其の実は同じからず。上の者は神通を得て十方仏を見る。中は未だ神通を得ざると雖も、般舟三昧の力を以ての故に、亦た十方諸仏を見る。余の者は最下なり。統べて念仏三昧と名づく。

羅什は、見仏三昧には、

上…菩薩が自らの神通力で仏の所へ往く

中…神通力は無くても、阿弥陀仏等を念じて三昧を得て見仏する

下…仏を念ずることによって、とにかく仏像や生身の仏や三世の仏を見ようとする

この三種があり、すべて念仏三昧と名づける、と答えている。

ここでわざわざ上の見仏三昧についても述べるのは、慧遠が第一の質問の最後で、神通力で仏に会うことは經典に説かれておらず、念仏三昧とは言えないのではないかと問うた主張に答えたものだと考えられる。

さて、続いて羅什は以下のように答える。

復次若人常觀世間厭離相者、於衆生中行慈為難。是以為未離欲諸菩薩故、種種稱讚般舟三昧、而是定力雖未離離欲、亦能攝心一処、能見諸仏、則是求仏道之根本也。又學般舟三昧者、離言憶想分別、

而非虚妄。所以者何。釋迦文仏所説衆經、明阿彌陀仏身相具足、是如來之至言。又般舟經、種種設教、當念分別阿彌陀仏在於西方過十萬仏土、彼仏以無量光明常照十方世界。若行人如經所説、能見仏者、則有本末、非徒虚妄憶想分別而已。以人不信不知行禪定法、作是念、未得神通、何能遠見諸仏也。是故仏以夢為喩耳。如人以夢力故。雖有遠事、能到能見。行般舟三昧菩薩、亦復如是。以此定力故、遠見諸仏。不以山林等為礙也。以人信夢故、以之為喩。又夢是不然之法、無所施作。尚能如是、何況施其功用而不見也。⁶

復た次に、若し人、常に世間厭離の相を觀ぜば、衆生の中において慈を行ずること難とす。是れを以て未だ欲を離れざる諸菩薩のための故に、種種の般舟三昧を稱讚す。是の定力、未だ欲を離れざると雖も、亦た能く心を一処に攝し、能く諸仏を見る。則ち是れ仏道を求めるの根本なり。

又た般舟三昧を学ぶ者は、言を離れたる憶想分別にして、虚妄に非ず。所以は何ん。釈迦文仏の説く所の衆經、阿彌陀仏の身相具足せるを明かす。是れ如來の至言なり。又た『般舟經』に種種教えを設く、當に阿彌陀仏、西方において十方仏土を過ぎて在して、彼の仏、無量の光明を以て常に十方世界を照らすことを分別し念ずべし、と。若し經の所説の如く行じて、能く仏を見れば、則ち本末有りて徒に虚妄なる憶想分別に非ざるのみ。人、以て信ぜず、禪定の法を行ずることを知らずして是の念を作す。「未だ神通を得ずして、何に能く遠く諸仏を見んや」と。

是の故に仏、夢を以て喩えとするのみ。人、夢の力を以ての故に、遠事有ると雖も、能く到り能く見るが如し。般舟三昧を行ずる菩薩、または是の如し。此の定力を以ての故に、遠く諸仏を見、山林等を以て礙とせず。人、夢を信ずるを以ての故に、之を以て喩えとす。又た夢は是れ自然の法にして、施作する所無くしてなお能く是の如し。何に況や其の功用を施して而も見ざるをや。

ここで羅什は、あくまでも『般舟三昧経』において三昧の譬喩として挙げられたにすぎない夢を、慧遠が同一視していることを正している。羅什は、厭離すべき世間の相を観想の対象としたならば、慈悲を行ずることはできない。だから仏は、未だ欲を離れることができない衆生の為に、仏を対象とする種々の般舟三昧を説いている、とする。

そして念仏三昧で得られる力、すなわち定力は、欲を離れていなくても、心を一点におさめて仏を見ることができると、諸仏に見えることができる。これも仏道を求める根本の修行である、としている。

そして、念仏三昧のための対象となるものは、例えば阿弥陀仏の身相や、無量の光明が、西方から十方世界を照らしているなどであり、これらは釈尊の至言であるから虚妄なる憶想分別ではない。けれども人はそのことを容易に信じず、念仏三昧の修行を知らないから、「神通力がなければ、仏を見ることができない」と思い、念仏三昧を修さないから、仏は夢を譬喩としただけである。人は夢であれば、遠くを自在に見ることができると。念仏三昧を行じたならば、三昧の力によって何者にも妨げられず仏を見る。このように、夢と同じ現象ならば人

は信じるので夢を譬喩としたに過ぎない、として三昧の譬喩として夢を用いる理由を説いている。

そして、夢と念仏三昧の違いは、夢は自然に起こることであるが、念仏三昧は修行の力を加えているのであるから、必ず見仏することができる、として、凡夫の境界である夢と、釈尊の教示による念仏三昧は全く違うものであるということを説いて慧遠の考えを正している。

このように、羅什は念仏三昧と夢を同一視する慧遠の誤解を正した上で、念仏三昧の対象となる仏について、次のように答える。

又諸仏身有決定相者、憶想分別、当是虚妄。而経説諸仏身皆從衆縁生。無有自性。畢竟空寂。如夢如化。若然者。如説行見諸仏身。不応独以虚妄也。若虚妄者、悉応虚妄。若不虚妄、皆不虚妄。所以者何。普令衆生、各得其利、種諸善根故。如般舟経中見仏者、能生善根、成阿羅漢阿惟越致。是故当知、如来之身無非是実。又憶想分別。亦有時有。若当随経所説。常応憶想分別者。便能通達実事。譬如常習灯燭日月之明。念復障物。便得天眼。通達実事。⁷¹

又た諸仏の身に決定の相有りとは、憶想分別にして当に是れ虚妄なるべし。而るに経には「諸仏の身は皆な衆縁より生じ自性有ること無く、畢竟じて空寂にして夢の如く化の如し」と説けり。若し然らば説の如く行じて諸仏の身を見るは、応に独り虚妄を以てすべからず。若し虚妄ならば、悉く応に虚妄とすべし。若し虚妄ならざれば、皆な虚妄ならず。所以は何ん。普く衆生をしてのおのおの其の利を得せしめ、諸の善根を種えさせしむるが故に。『般舟経』の中の見仏が如きも、能く善根を生じ阿羅

漢、阿惟越致を成ず。是の故に当に知るべし、如来の身、是れ実に非ざるは無し。

又た憶想分別は、亦た或る時は有り。若し当に経の所説に従いて、常に當に憶想分別すれば便ち能く実事に通達す。譬えば常に灯燭、日月の明を習せば、復た障物を念ぜば便ち天眼を得て実事に通達するが如し。

このように、諸仏の身に決まった相があるならば、それは憶想分別であつて虚妄であるが、『般若経』に「諸仏の身はすべて多くの縁によつて生じたものであり、自性というものはなく、究極には空寂であつて夢や変化のようなものである」と説いている、として、諸仏の身に決まった相はない、としている。だから『般若三昧経』に説いてあるとおり修行をして諸仏の身を見ることがを、虚妄であるとしてはならない。もし定中で諸仏の身を見ることを、衆生の見る夢と同じで虚妄であるとしたならば、すべてが虚妄であるとしなければならぬ。もし見仏が虚妄でないとするならば、三昧中に仏と問答することなど、すべて虚妄ではないことになる。それは何故かという、仏はすべての衆生にそれぞれ利益を得させ、善根を植えさせるものであるからである。だから『般若三昧経』の中に説かれる見仏も虚妄ではなく、善根を生じて阿羅漢や不退転を成ずることができるのであり、三昧中に見る仏も実ではないものはない、と答えている。

また憶想分別も、時には実である場合がある。経に説かれている通りに憶想分別したならば、真実の事に通達することができる。例えばともしびや太陽・月の明かりを対象とする三昧を常に修習していたな

らば、かくれたものを念じても、すぐに天眼を得て真実の事に通達するようなものである、としている。

ここでは、三昧の対象となる仏と、三昧中に見る仏の双方とも虚妄でないことが説かれる。なぜ虚妄ではないのかというと、仏身というのは究極には空寂であり、夢や変化のようなものである、という第一問答における法身とは何か、という問いに対する答えをもう一度繰り返している。つまりいずれの仏もすべて涅槃と同じ、真法身からの化現であるということが、ここでも主張されているものといえよう。

また羅什は、わざわざ「憶想分別も時には真実であることがある」と答えているが、これにはどのような意図があるのだろうか。これは恐らく、慧遠とその同志が行っている般若三昧の修行を考慮した上での答えだと思われる。すなわち、慧遠たちが仏の所説である『般若三昧経』にしたがつて念仏三昧を修習しているならば、それは正しい修行法である、と答えることによつて、慧遠たちが自らの念仏三昧の行について、不審に思うことがないようにしているのであろう。

さらに羅什は、慧遠の「仏威神力」の仏は三昧定中の仏か定外の仏か、という質問に答えている。すなわち

又下者、持戒清淨、信敬深重、兼彼仏神力及三昧力、衆縁和合。即得見仏。如人對見鏡像。¹⁰

又た下なる者は、持戒清淨にして信じ敬うこと深重なれば、彼の仏の神力および三昧力を兼ねて、衆縁和合して便ち見仏を得。人の鏡像を対見するが如し。

と、先に挙げた上中下三種の念仏三昧のうちの、下なるものであつて

も、持戒清淨にして仏を信敬し、その仏を対象として修行するならば、その仏の威神力と三昧の力といったもろもろの縁が和合して、三昧を得て仏に見えることができる、と説いている。つまり戒不犯、大功徳、仏の威神といった三事が和合して、定、三昧を得て見仏することができる、とするのである。定を得てのち、その定中の仏の威神力が加わるのではない、ということである。これは定外の仏の力、すなわち第一問答で、

真法身者、遍滿十方虛空法界。光明悉照無量国土、說法音声、常周十方無數之國、具足十住菩薩之衆、乃得聞法。從是仏身方便現化、常有無量無辺化仏、遍於十方。隨衆生類若干差品、而為現形。光明色像精麁不同¹⁾。

と示されているような、十方虚空の法界に遍満して、その光明は無量の国土を悉く照らし、その説法の音声は十方無數の國に周く届くような真法身、もしくは衆生の機類に従つて様々に姿をあらわす仏の、いづれかの力を得るということになろう。これらは法身という一体のものであるので特に分ける必要はないが、衆生の戒不犯および大功徳の力と和合するのであるから、姿を現す仏が衆生の機類に従うのと同様に、仏の威神力も衆生の機類に従つて若干の差があるものと考えるべきであろう。

以上のように羅什は、『般舟三昧經』が夢を喩えとして説いていることを、慧遠が同一のものと思ひ込んでいる間違いを正した上で、念仏三昧について丁寧²⁾に答えている。

念仏三昧の対象となるものについては、厭離すべき世間の相を觀想

の対象としたならば、慈悲を行ずることはできないので、仏は、仏を対象とする種々の般舟三昧を説いている、とするが、灯火や太陽、月の明かりであつても經説のとおり常に常に修習していれば、真実に通達できるとしている。まして『般舟三昧經』には仏を觀想の対象とする三昧が説かれているので、虚妄であるはずがない。

羅什はこのように答えることによって、道理として、念仏三昧での見仏は虚妄ではないと慧遠の疑問を解きつつ、慧遠の行も、經説に従つて仏を觀想の対象とする三昧であるので虚妄ではない、として無用の疑いを持たないようにさせている、と言えよう。

二・念仏三昧の対象となる仏について

それでは、行者の念仏三昧などの対象となる仏は、どのようなものであろうか。もちろん慧遠、羅什の両者とも、最初から念仏三昧を念頭に置いて書簡を交わしているかどうか不明であるが、そのことを承知の上で、『大乘大義章』の他の問答より、何点か取り上げて検討を加えてみたい。

1. 第五問答「次問修三十二相并答」

第五問答は「三十二相を具える為の修行」についての質問と回答である。慧遠は

遠問曰。三十二相。於何而修。為修之於結業形。為修之於法身乎。若修之結業形。即三十二相。非下位之所能。若修之於法身。法身

無身口業。復云何而修。若思有三十二、種其一、不造身口業。而能修三十二相、問、所縁之仏、為是眞法身仏、為變化身乎。若縁眞法身仏、即非九住所見。若縁變化、深詣之功復何由而盡耶。若眞形與變化無異、應感之功必同。如此復何為獨稱眞法身仏妙色九住哉。

若し之を法身に於いて修せば、法身には身口意業なし。復た云何が修せん。若し思に三十二有りて、其の一種えるに身口業を造らず、而も能く三十二相を修さば、問う、所縁の仏、是れ眞法身とやせん、變化身とやせん。若し眞法身に縁らば、即ち九住の所見に非ず。若し變化に縁らば、深く詣るの功、何に由てか而も尽くさんや。若し眞形と變化と異なり無くれば、應感の功も必ず同じ。此の如くならば復た何ぞ独り眞法身のみ九住に妙絶せんや。

として、三十二相を具える為の修行は、肉身で行うのか法身（法身菩薩）の状態で行うのか、という質問をする。そこでもし法身において修するのならば、として眞法身を対象とするなら九住以下の菩薩は見られない。變化身なら、三十二相を具えるほど、深くない功はきわめられない。眞法身と變化身の区別がないなら、なぜ九住以下は見られないというのなぜか、という質問をしている。

これに対して羅什は、法身、三十二相についての説明をし、そして対象となる仏身について、

問所縁仏為眞法身、為變化身者、是事先已答如上説。或有見者、或有聞者、或自為衆生故莊嚴其身、或有人不見仏不聞法、尚能発

阿耨多羅三藐三菩提心。何況見仏聞法者。此人以心眼、縁三世仏相。過去仏身相、我当知是念。現在未來世仏身相、我身亦当如是。或有人随所好樂、自生憶想。我所作功德、迴向仏道。後作仏時。壽命国土功德相好当如是。

と、対象となる仏は眞法身なのか、變化身なのか、ということについては、すでに答えた、としつつも、仏を見たり聞いたりしなくても阿耨多羅三藐三菩提心を発すものもあるのだから、仏を見たり聞いたりする人は、なおさら菩提心を発して、三十二相を具えようとするとするだろう、としている。これらは、變化と同じく決定の相がない眞法身よりも、變化身を対象としていけるとらえることができる。

そして羅什は、

又仏法離一異相故、無決定眞身。離異相故、無決定麁身。但以人顛倒罪因縁故、不能見仏、顛倒漸薄、淨眼轉開、乃能見也。仏身微妙、無有麁穢。為衆生故、現有不同。又衆生先世種見仏因縁、厚薄各異。（中略）如上諸身、能度衆生、破除塵勞者、雖精妙不同、皆為是實。於妙中又有妙焉。乃至眞法身、十住菩薩亦不能具見、唯諸仏心眼乃能具見。又諸仏所見之仏、亦從衆縁和合而生、虚妄非實。畢竟性空、同如法性。若此身實、彼應虚妄。以此不實故、彼不獨虚妄。虚妄不異故麁妙同。宜以麁身為衆生作微妙因縁。令出三界安住仏道。亦不名為麁也。

又た仏法は一異の相を離れるが故に、眞身を決定すること無く、異相を離れるが故に麁身を決定すること無し。但だ人の顛倒の罪の因縁を以ての故に、仏を見ること能わず。顛倒漸く薄れ、

淨眼転た開けば乃ち能く見る。仏身は微妙にして麁穢有ること無し。衆生の為の故に、現ずるに不同有り。又た衆生、先世に見仏の因縁を種るも厚薄おのおの異なり。(中略)上の如き諸の身は、能く衆生を度し塵勞を破除する者にして精妙不同ありと雖も、皆な是れ実とす。妙の中に於いてまた妙有り。乃至眞法身は十住の菩薩も亦た具に見ること能わず。唯だ諸仏の仏眼のみ、乃ち能く具に見る。亦た諸仏の見る所の仏、亦た衆もろの縁の和合従り生ず。虚妄にして実に非ず。畢竟して性空にして如、法性に同じ。若し此の身実ならば、彼もは応に虚妄なるべし。実にあらざるを以ての故に、彼独り虚妄なるにはあらず。虚妄異ならず、故に麁妙同じ。宜しく麁身を以て能く衆生の為に微妙の因縁を作し、三界を出さしめて仏道に安住せしむべし。また名づけて麁となさず

として、仏法では一や異という分別はないので、真身や麁身と決めることはない。ただ衆生の顛倒の罪によって見仏が不可能となるのである。その顛倒の罪が薄くなると見仏ができるようになるのであって、仏身に精・麁があるように見るのは衆生の側の問題である、とする。さらには、十住の菩薩でさえ、実は眞法身を具に見ることはできず、ただ仏の仏眼のみがつぶさに見ることができるとしてゐる。さらに仏でさえも、見る仏は空であつて、もろもろの縁が和合してゐる仏を見ている。この仏は「虚妄にして実に非ず」とするところから、涅槃と同義の法身ではない。

仏の見る仏身のみが眞実であるとするならば、顛倒の罪がある衆生

の見る仏身は虚妄となるはずであるが、実は仏の見る仏身も、さまざま縁が和合して現れた仏身であるので、空である法身ということからすると、仏・衆生の見る仏身はともに虚妄であつて、麁妙もまた同様である、と答えている。

これは妙行法性生身なのか、仏所化身のことなのか、にわかには判別できない。しかし先に指摘しているように、涅槃と同じである法身でないことはいうまでもない。

2. 第六問答「次問受決法并答」

次に第六問答、受記を受ける法についての質問で、慧遠は、

眞法身仏。正當獨処於玄廓之境¹⁶

眞法身の仏、正しく当に独り玄廓の境に処すべし。

と、眞法身の仏はひとりかけ離れたさとりの世界にゐることになる。

しかし、それでよいのだろうかと質問しているが、羅什は、

獨処玄廓之境者、若以獨処玄廓為本、來化衆生、此復何答。諸仏從無量無邊智慧方便生、其身微妙、不可窮盡。衆生功德未具足故、不能具見仏身。唯仏與仏、乃能盡耳。功德智慧等、皆亦如是。如

四大河從阿那婆多池出、皆歸大海。人但見四河、而不見其源。唯有神通者。乃能見之。人雖不見、推其所由、必知有本。又彼池中清淨之水。少福衆生、不能得用。從彼池出、流諸方域。爾乃得用。其仏法身、亦復如是。當其獨絶於玄廓之中、人不蒙益。若從其身、化無量身、一切衆生爾乃蒙益¹⁷。

独り玄廓の境に処すとは、若し独り玄廓に処するを以て本とと

し、来たりて衆生を化するは、此れ復た何の咎あらんや。諸仏は無量無辺の智慧方便従り生ず。其の身、微妙にして窮め尽くすべからず。衆生の功德、未だ具足せざるが故に、具に仏身を見ること能わず。唯だ仏と仏とのみ乃ち能く尽くすのみ。功德智慧等も皆な亦た是の如し。四大河の阿那婆多池より出でて皆な大海に帰すが如し。人、但だ四河のみを見て其の源を見ず。

唯だ神通有る者のみ乃ち能く之を見る。人、見ざると雖も、其の所由を推して必ず本有るを知る。又た彼の池の中の清浄の水、少福の衆生は用を得ること能わず。彼の池従り出でて諸の水域に流れて、爾して乃ち用を得。其の仏の法身もまた是の如し。当に独り玄廓の中に絶せば、人、益を蒙らざるべきも、若し其

の身より無量の身を化さば、一切衆生、乃ち益を蒙る。

として、真法身はひとりかけ離れたさとりの世界にいてそれを本とする。そこから来て衆生を教化するのならば何の不都合があるうか、諸仏は無量無辺の智慧と方便から生ずるもので、その身は微妙であり、衆生は功德が不十分であるから仏身を詳しく見ることができない。しかし仏どうしならば窮め尽くすことができる、としている。これは仏の功德も同様であり、無熱池から四大河が流れ出て海に至るが、人は河のみを見て源を見ることができず、神通力のある者のみが源を見ることができ。人は源を見ることができなくても、河の流れからその源があることを知ることができる。また池の水を直接用いることはできなくても、流れ出た水は使うことができる、として法身も同様であるとしている。法身がかけ離れたさとりの世界に独り絶したままでは

利益を蒙ることはないが、法身から無量の身、所化身を化作するからこそ衆生は利益を蒙る、としている。つまりは仏所化身が、衆生の觀察の対象である、ということである。

3. 第七問答「問法身感応并答」

第七問答は法身の感応についての質問と回答である。ここでも慧遠は四大の有無など、いまだ完全に羅什の説く仏身論を理解しきれていないことが伺える。慧遠はこの質問の中で、

則十住之所見。絶於九住者。直是節目之高下。管窺之階差耳。¹³

則ち十住の所見。九住に於いて絶するは、ただ是れ節目の高下にして管窺の階差なるのみ。

として、真法身は十住の菩薩の所見で九住の菩薩は及ぶ所ではない、といつてもそれはただ順序を付けるための高下、あるいは知見の差にすぎないのではないかと質問している。

羅什はこれに対して、

什答曰、法身義以明。法相義者、無有無等戲論。寂滅相故。得是法者、其身名為法身。如法相不可戲論、所得身、亦不可戲論。若有若無也。¹⁴

什、答えて曰く、法身の義はすでに明かせり。法相の義は有無等の戲論無し、寂滅相なるが故に。是の法を得る者、其の身を名づけて法身とす。法相の戲論すべからざるが如く、得る所の身も亦た若しは有、若しは無と戲論すべからず。

と答えて、法身についてはすでに答えている。法相については、差別

をこえた相であるから有無等の分別に立つて議論すべきものではない。その法相を得た法身も同じく分別の立場に立つて議論すべきではない、としている。その上で、

若九住十住所見麁細不同者、是則為異。十住所見之身雖妙、亦非決定。何故。唯諸仏所見者、乃是法身決定。若十住所見是實者、九住所見應是虛妄。但此事不然。故有所見精麁淺深為異也。乃至須陀洹、但見實相身。十住大菩薩、亦同所見。如蚊子得大海之底、乃至羅睺羅阿修羅王、亦得其底。雖得之是同、而深淺有異。則因仏法身相精麁了、聲聞人及初習行菩薩、因丈六身而得實相。或有菩薩功德純厚信力彌固、所見之身、過於丈六。隨愛色而得實相。(中略) 實相則是無復別異。大小菩薩分別仏身者。所見為異。²⁰⁾

九住、十住所見、麁細不同なりとの如きは、是れ則ち異とするも、十住所見の身は妙なりと雖も、亦た決定には非ず。何が故ぞ。唯だ諸仏の所見のみ、乃ち是れ法身の決定なればなり。若し十住所見は是れ実ならば、九住所見、応に是れ虚妄なるべし。但だ此の事然らず。故に所見の精麁、浅深有りて異とす。乃至須陀洹も但だ実相の身を見る。十住の大菩薩も、亦た所見同じ。蚊子の大海の底を得るも、乃至羅侯阿修羅王も亦た底を得るが如し。これ得るは是れ同じと雖も、深淺に異なり有り。深淺に異なり有るは則ち仏の法身の相の精麁の了に因る。声聞人および初習行の菩薩は、丈六の身に因つて実相を得。或いは菩薩有り。功德純厚、信力いよいよ固ければ、所見の身、丈六に過ぐ。色を愛するに随つて、実相を得。(中略) 実相は則ち

是れ復た別異無し。大小の菩薩、仏身を分別するは、所見を異とす。

として、ここでも十住菩薩の所見が実とするならば、九住菩薩の所見は虚妄となつてしまう。そうではなくて仏の所見のみが完全な真法身を見ているのである。そして、見るのはすべて実相身で同じなのであるが、それを受け止める側の能力によつて精麁の差がある、としているのである。

ここでは仏所化身ではなく、実相身を対象とするとしている。しかし内容としては、第五・六問答と同じく、仏の所見のみが完全な真法身を見るところ、衆生の場合は能力の差が精麁の差となる、という点で一致している。

三・『大乘大義章』における仏身

前章では、第五・六・七問答によつて、対象となる仏がどのように説明されているかを窺つてみた。すべて仏の所見のみが完全な真法身を見ている、とするのである。そして、見るのはすべて実相身で同じなのであるが、それを受け止める側の能力によつて精麁の差がある、としているのである。

しかし、その対象は仏所化身とされたり、実相身とされている。これらの問答において示された仏身は、どのような関係になるのであるうか。第一問答において示された法身の概説に照らし合わせて考察を加えてみる。

第一問答の末尾において、

遠領解曰。尋來答要、其義有三。一謂法身実相無來無去。与泥洹同像。二謂法身同化。無四大五根。如水月鏡像之類。三謂法性生身。是真法身。能久住於世。猶如日現。此三各異。統以一名。故総謂法身。而傳者未詳辨、徒存名而濫実故、致前問耳。君位序有判為善^②。

遠、領解して曰く、尋ねの來答の要として、其の義に三有り。

一に謂く、法身の実相は、來ること無く去ること無く、泥洹と同像なり、と。二に謂く、法身は化と同じ。四大五根無く、水月鏡像の類の如し、と。三に謂く、法性生身は是れ真法身なり。能く世に久住す、猶し日の現ざるが如し。此の三、おのおの異なり。統べるに一名を以てす。故に総じて法身と謂う。而して伝うる者、未だ詳らかに弁ぜず。徒に名を存じて実を濫れるが故に、前問を致すのみ。君、位序もて判有るを善とす。

と、慧遠が領解した、とある。その内容としては、

- ・ 法身の实相は不來不去であり涅槃と同じであること
- ・ 法身には四大五根が無く、變化と同じであること
- ・ 法身には妙行法性生身と仏所化身があること
- ・ 妙行法性生身が眞の法身であつて、それは太陽が出ているようなものであること
- ・ 所化身は「偽法身」と言うべきもので、太陽から出た光のようなものであること

・ このような三つの違つた性格があるが、すべて「法身」という名

称で統一して呼ばれること

となる。これを第五・六・七の各問答の所説で補つてみると、仏、衆生ともに不來不去であり涅槃と同じ法身の实相、およびそれを基としてもろもろの縁が和合して現れた仏身、妙行法性生身を見る、あるいはさらに妙行法性生身から化現された仏所化身を見ることが出来る。

また、この場合の妙行法性生身は「法身菩薩」ではない、ということとは、第三問答「真法身の像類を問う」における、以下の羅什の答えからも明らかである。

什答曰。仏法身菩薩法身。名同而實異。菩薩法身雖以微結如先説。仏法身即不然。但以本願業行因縁。自然施作仏事。如密迹經説。

仏身者無方之應。一會之衆生。有見仏身金色。或見銀色車渠馬瑙等種種之色。或有衆生見仏身與人無異。或有見丈六之身。或見三丈。或見千萬丈形。或見如須彌山等。或見無量無邊身。如以一音而衆生隨意所聞。或有聞仏音聲。崇濡微妙。如迦陵頻伽鳥。白鶴之聲。如獅子吼聲。如野牛王聲。如打大鼓之聲。如大雷聲。如梵王聲等。種種不同。有於音聲中。或聞説布施。或聞説持戒禪定智慧解脱大乘等。各各自謂為我説法。是法身神力無所不能。若不爾者。何得一時演布種種音聲種種法門耶。當知、可皆是法身分也。白淨王宮仏身。即是法身分。不得容有像類。何以故。釋迦牟尼仏身。能一時於千萬國土。皆作仏事。種種名號。種種之身。教化衆生^②。

什、答えて曰く、仏の法身と菩薩の法身は、名同じくして実異

なり。菩薩の法身は微なる結を以てすは先の説の如しと雖も、
仏の法身は即ち然らず。但だ本願業行の因縁を以て、自然に仏
事を施作す。密迹經に説くが如し。仏身は無方の応なり。一会
の衆生、仏身は金色なりと見る有り。或いは銀色、車渠、碼碯
等の種種の色と見る。或いは衆生有りて、仏身は人と異なり無
しと見る有り。或いは丈六の身と見る有り。或いは三丈と見、
或いは千万丈と見、或いは須弥山等と見、或いは無量無辺の身
と見る。一音を以て、衆生意に隨いて聞く所の如し。或いは仏
の音声は崇濡微妙なり。迦陵頻伽鳥、白鶻の聲の如し、獅子吼
の聲の如し、野牛王の聲の如し、大鼓を打つ聲の如し、大いな
る雷の聲の如し、梵王の聲等の如しと種種不同なり。音聲の中
において、或いは布施を説くと聞き、或いは持戒、禪定、智慧、
解脱、大乘等を説くと聞く有り。おのおの自ら謂らく、我が為
に説法す、と。この法身の神力、能わざる所無し。もし爾らず
んば、何ぞ一時に種種の音声、種種の法門を演べ布くことを得
んや。当に知るべし、皆な是れ法身の分なるべきを。白淨王宮
の仏身も即ち是れ法身の分なり。像類有りと容れることを得ず。
何を以ての故に。釋迦牟尼仏身、能く一時に千万国土に於いて、
皆な仏事を作し、種種の名号、種種の身、衆生を教化す。
ここで羅什は、仏の妙行法性生身と菩薩の妙行法性生身は、名義は同
じであるが内容が違う、としている。法身菩薩は第二の問いに対する
答で示されていることであるが、微細な煩惱によって生じている。し
かし仏の妙行法性生身とは、本願成就という因縁によって自然に仏事

を行う、としている。そして『密迹經』を經証として挙げ、さまざま
な姿、声、内容が仏によって示されるが、すべて法身の現れである、
としている。教化を受ける衆生によってさまざまに受け止められるの
であって、あるひとつの姿をもって、これが仏身である、と決めてし
まうことはできない、としているのである。これも受け止める衆生の
側の能力によって精麁の差がある、としているのと同様である。

このように、対象となる仏はすべて法身であるが、羅什はそれをさ
まざまに表現する。この意図はどのようなものであろうか。第四問答
「問眞法身寿命并答」において、羅什は「法身」について次のように
述べている。

什答曰、今重略叙法身有二種。一者法性常住如虚空、無有為無為
等戲論。二者菩薩得六神通、又未作仏、中間所有之形。名為後法
身。(中略)。是故天竺但言歌耶。秦言或名為身。或名為衆、或名
為部、或名法之體相。或以心心数法名為身。如經説六識身、六觸
身、六受身、六愛身、六相身、六思身等。始八聖道等衆事和合、
不相離故。得名為身。得無生法忍菩薩、雖是變化虚空之形。而与
肉身相似故。得名為身。而此中眞法身者、実法体相也。言無身口
意業者、是眞法身中説²³。

什、答えて曰く、今重ねて略して法身に二種有るを叙ぶ。一に
は法性は常住にして虚空の如く、有為無為の戲論無し。二には
菩薩、六神通を得て、又た未だ仏と作らず。中間に有する所の
形を名づけて後法身と名づく。(中略)是の故に天竺には但だ
歌耶と言うのみ。秦の言には或いは名づけて身とし、或いは名

づけて衆とし、或いは名づけて部とし、或いは法の体相と名づけ、或いは心、心数法を名づけて身とす。經に六識身、六觸身、六受身、六愛身、六相身、六思身等と説くが如し。八聖道を始めとする衆事と合して、相離せざるを、名づけて身とするを得。無生法忍を得た菩薩は、是れ変化虚空の形と雖も、肉身と相似せるが故に名づけて身とするを得。此の中の真法身とは、実法の体相なり。身口意業無しと言うは、是れ真法身の中の説なり。このように、インドの「歌耶」という言葉を中国では「身」と言うが、「衆」「部」「法の体相」とも名づける、と説いている。これは「身」と訳していても、必ずしもそれが「身体」を意味するのではない、と注意を促しているのである。

法身と言え、慧遠はどうしても特定の、実体的な身体を想定してしまうのであろう。羅什はそれを正すために、仏所化身、実相身とさまざまに表現することによって、それは空である法身からの化現であることを示し、慧遠に理解せしめようとしたのである。

おわりに

以上、不充分ながら『大乘大義章』における念仏三昧と、その対象となる仏身について考察を加えた。この考察の結果と、筆者の問題意識であるところの、浄土教の仏身規程とを関連させて、本稿のまとめとしたい。

慧遠は、『般舟三昧經』が三昧中の見仏を夢での出来事に喩えてい

ることを、夢と同一のことであると誤解しており、それが羅什によって、夢はあくまでも喩えであり、念仏三昧は夢のような虚妄なものではないこと、三昧の対象も虚妄なものではないということが示されて、誤解が正されていった。慧遠にとっては、自らが修している念仏三昧の正しさが羅什によって証明されたということになる。

また羅什によって、念仏三昧には上・中・下の区別があることが示され、下なる衆生であっても、衆生の戒不犯および三昧を修することによって得る大功徳の力と、十方虚空の法界に遍満する真法身、もしくは衆生の機類に従って様々に姿をあらわす仏所化身、このいずれかの威神力を得て、それらが和合して見仏できる、としている。

この対象となる仏、あるいは姿を現す仏は、法身を対象とする、あるいは法身より化現するものであり、衆生の機類に従って若干の差があるものと考えらるべきであらう。

これらは衆生の機類に、法身が感応して現れるものと考えられる。この機と感応ということについて、菅野博史氏は、

中国仏教における救済論の一つの表れが感応思想であり。この感応思想との関連で確立した「機」は中国仏教独自の概念として、救済論の中で重要な役割を担ったと思われる。「機」とは、仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方の意である。この「機」の概念規定は、道生の「機」の用法から導かれる結論である。この「機」が仏教要語として定着し、一般的には衆生の宗教的あり方、宗教的能力を意味するようになっていった。（中略）この仏教的用法が正確にいっ

の時点で成立したのかは知り難いが、遅くとも道生においては明確に確立しており、中国仏教史において最も初期の用例を提供している。²³⁾

としている。『大乘大義章』における感応については、「機」ということが明確には述べられていないので、「機」に関して道生より遡るとは断定できない。しかし衆生の仏・菩薩への働きかけと、その受け止めという点に関しては、それを読み取ることが出来る。

既に指摘していることであるが、²⁴⁾道綽、善導ら浄土教の祖師は、仏身仏土の規定を衆生から切り離すという方向性、すなわち出現する世界の淨穢で規定する、という方向性を持つ。

それに対し浄土教の祖師の批判の対象となった、淨影寺慧遠、吉蔵などの仏身論は報身を酬因感果身と規定しつつ、それは仏のみ、あるいは地上の菩薩のみが感得でき、凡夫は応化身のみを感得すると説く。そして仏身の区別・規定は菩薩の階位・修行階梯によるとする。仏身規定が菩薩の階位・修行階梯によるとするのは、この感応思想から当然導き出されることであり、その理解が中国仏教における標準的な仏身規定であり、それは『大乘大義章』の段階ですでに成立していた理解なのである。

道綽・善導の仏身規定が特異なものであるのは、この標準的な規定と全く相違する方向性を持つことによるものと思われる。なぜそのような方向性を必要としたのかについては、²⁵⁾他日を期したい。

〔注〕

(1) 大正蔵四五、一〇九下。『高僧伝』六、慧遠伝(大正蔵五〇、三五八下)にも同様の記述がある。ここでは劉遺民がその願文を草したと伝えている。

(2) 慧遠の念仏三昧については、望月信亨『中国浄土教理史』(法蔵館、一九七五年)二四頁、鎌田茂雄『中国仏教史』二(東京大学出版会、一九八三年)三八五頁、桜部建「慧遠―念仏門の鼻祖―」(『浄土仏教の思想』三、龍樹、世親、チベットの浄土教、慧遠、講談社、一九九三年)等を参照のこと。

(3) 木村英一編『慧遠研究』遺文篇 三四頁。(大正蔵四五、一三四中)。

(4) 『般舟三昧経』行品(大正蔵一三、九〇五上)のことと推定される。

(5) 『慧遠研究』遺文篇 三五頁。(大正蔵四五、一三四中)

(6) 『慧遠研究』遺文篇 三五頁。(大正蔵四五、一三四中)

(7) 大正蔵四五、一三四下

(8) 『摩訶般若波羅蜜経』二十七(大正蔵八、四二二下)

(9) 大正蔵四五、一二二下〜一二三上

(10) 『慧遠研究』遺文篇 三六頁。(大正蔵四五、一三四下)

(11) 大正蔵四五、一二二下〜一二三上

(12) 『大乘大義章』における慧遠の問題意識は、法身説、あるいは法身説を含む大乘と小乗の教義の相違などに求められるが、遠藤祐介氏は、念仏三昧であるとされる(『大乘大義章』)に見える慧遠の問題意識(『智山学報』五四号、二〇〇五)。

(13) 『慧遠研究』遺文篇 一六頁。(大正蔵四五、一二七上)

(14) 大正蔵四五、一二八上〜下

(15) 『慧遠研究』遺文篇 二〇頁。(大正蔵四五、一二八下〜一二九上)

(16) 『慧遠研究』遺文篇 二二頁。(大正蔵四五、一二九上)

(17) 『慧遠研究』遺文篇 二二頁。(大正蔵四五、一二九中)

(18) 『慧遠研究』遺文篇 二三頁(大正蔵四五、一三〇上)

(19) 『慧遠研究』遺文篇 二三頁(大正蔵四五、一三〇上)

(20) 『慧遠研究』遺文篇 二四頁(大正蔵四五、一三〇中)

- (21) 大正蔵四五、一二三上
- (22) 大正蔵四五、一二五下
- (23) 大正蔵四五、一二六下
- (24) 『仏教の東伝と受容』（新アジア仏教史六、佼成出版社）一五四頁、菅野博史『中国法華思想の研究』（春秋社、一九九四）第二章第三節
- (25) 拙稿「道綽の仏身仏土論の特異性」（『高橋弘次先生古稀記念 浄土学 仏教学論叢』第二卷、山喜房佛書林、二〇〇四）
- (26) おそらく、そのような方向性をもつことのみ、凡入報土の主張が可能となるからであろう。

（そわ よしひろ 仏教学科）

二〇一一年十一月十五日受理