

僧叡の法身説

木村宣彰

一 問題の所在

仏教の目標が万人の成仏にある以上、仏教者にとって「仏陀とは何か」は真摯に考えるべき第一の課題でなくてはならない。殊に異国の宗教を受け入れた中国仏教としては甚だ重大な問題であり、仏陀の解明なくしては眞の受容はないであろう。従つて、中国仏教の初期においては漢人の僧が仏陀を

どのように観ていたかは是非とも解明されなければならない研究課題である。初期の中国仏教において釈道安と慧遠は殊の外に大きな位置を占めている。そこで筆者は先に師弟の關係にあつたこの二人の漢人僧を通して仏教を受容した側の人々の仏陀観について考察した¹⁾。その初期の中国の仏教者に重大な影響を与え、かつ、後の仏教を方向づける上で重要な役割を果したのが外来の西域僧の鳩摩羅什であつたことは言うまでもない。それ故、道安に師事しながら三十有余年の間廬山を出る事なく、書を以てのみ鳩摩羅什と好みを通じた慧遠

と、同じく道安に師事しながらも入関して間もない鳩摩羅什を訪ねその門に投じ、常に鳩摩羅什の身邊に在って直接に教えを受けた僧叡とではおのずから仏陀乃至法身に対する理解等に相違が生じるであろう。

そこで中国仏教初期の仏陀乃至法身觀を整理し、問題を明瞭に解明するためには道安・慧遠・僧叡の三者を併せ考察することが適切な方途であろう。先の考察においては言及することの出来なかつた僧叡を取り挙げて、その法身説について検討を加えたいと思う。

二 研究の資料

長安の僧叡と江南の慧叡とが同一人であることは、横超慧日博士によって論証され既に学界の定論になつてゐる。従つて僧叡の著述としてみとめられるものは、出三蔵記集卷六所収の喩疑と同書卷八乃至卷十一に収める十篇の序文である。出三蔵記集に収める序は、大品經序、小品經序、法華經後

序、思益經序、毘摩羅詰提經義疏序、自在王經後序〔以上卷八〕、闍中出禪觀經序〔卷九〕、大智積論序〔卷十〕、中論序、十二門論序〔卷十一〕である。このうちで宋の陸澄の法論目錄に記載のない十二門論序についてはその真偽について検討しなくてはならないであろう。

このほかに僧叡の思想を窺う上で重要なものとしては、今日「義疏序」のみが残っている維摩經義疏の逸文がある。僧叡の法身説を問題にする場合、特に注目すべきものとしては清涼澄觀の華嚴經隨疏演義鈔卷四（大正藏三六・二七c）二八a）に引かれる僧叡の維摩經義疏の逸文である。澄觀は華嚴經疏卷一の教起因縁（縁十義）の第三依主で、「一身多身經論異説」（大正藏三五・五〇五c）について述べている。その疏文について隨疏演義鈔に僧叡の維摩經の義疏を引用し、多身説の一例証となしているのである。そこで澄觀は僧叡の法身説を五身義と称している。

叡公維摩疏積云、所謂一法性法身、二亦言功德法身、三變化法身、四虛空法身、五実相法身。詳而辨之、即一法身也。何者、言其生、則本之法性、故曰法性法身。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、則弥綸虛空法身。五語其妙、則無相無為、故曰実相法身。

僧叡に維摩經の義疏が存したことは、現存の義疏序が何よりも端的に物語っているが、果してこの澄觀の引用がそれに

相当するか否かが問題である。ところが澄觀は隨疏演義鈔卷三十二にも維摩經觀衆生品七の「從無住本有一切法」に対する僧叡の維摩經義疏の積を引いている。また、同書卷三十六にも維摩經文殊師利問疾品五の有名な「不來相而來」の僧叡の積を紹介している。更に同書卷七十五などにも僧叡の積を引用しているのである（大正藏三六・二四二a、二七六c、五九四c等参照）。即ち、澄觀は単に僧叡の法身に関する積のみを引用したのでは無く、僧叡の維摩經義疏の全体を知っていて引用を為しているのである。

更に、この僧叡の五法身説とも言うべきものは永明延寿の宗鏡録卷九十一（大正藏四八・九一〇c）等にも引用されているのである。可能性として宗鏡録が澄觀からの引用であるとしても、「曾て僧叡の（維摩經）義疏を見た」（大正藏三八・九二五c）ことを明言している吉藏が、法華玄論卷九（大正藏三四・四三九b）に澄觀の所引とほぼ同文の五法身説をひいているのである。かかる点を勘案するとき先に挙げた五法身説は僧叡の維摩經義疏における積と考えて不可無いであろう。

三 五法身説の定義

しからば次に五法身の内容について考察しよう。果して僧叡は、法性・功德・變化・虛空・実相の五身をいかなるものとして定義していたのであろうか。

まず、「法性生身」については、「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」と簡潔に定義している。この名称及び定義から直ぐに想起させられるのは智度論の所説である。鳩摩羅什の訳の智度論卷三十四に「法性生身仏者、無事不濟、無願不滿。所以者何、於無量阿僧祇劫、積集一切善本功德、一切智慧無礙具足」(大正蔵二五・三二a)と説明している。鳩摩羅什の仏身説は智度論のそれと基本的に相違するものではない。大乘大義章によれば智度論に言う法性生身を鳩摩羅什は「妙行法性生身」と称している。即ち、「又經云法身者、或説所化身。或説妙行法「身」性生身。妙行法性生身者、真為法身也」(大正蔵四五・二二二a)という。また、それは妙行によって生ずるものであり、証悟の別称であることを説いている。僧叡の言う法性生身は、正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。その僧叡の法性生身とは、法身が四大五根を有するものではなく、妙行によって法性より生じたものである。このことを表す為に敢えて「生身」というのである。

次に「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」と定義している。智度論の中でも「修念仏三昧、非但念仏身、当念仏種々功德法身」(大正蔵二五・二三六a)と功德法身の名を挙げている。大乘經典にも功德所成の仏身については数々言及さ

れている。例えば鳩摩羅什訳の維摩經方便品には「仏身者即法身也。從無量功德智慧生。・・・從如是無量清淨法、生如来身」(大正蔵一四・五三九c)と説き、如来身をもって功德の所成と為している。更に鳩摩羅什は自らの見解を大乘大義章で「仏法身者、出於三界、不依身口心行、無量無漏諸淨功德本行所成、而能久住、似若泥洹」(大正蔵四五・二二三a)といい、仏の法身は三界を超越したもので身口意のはたらくを為すものではなく、無量無漏の諸々の淨らかな功德と過去の行とによって成ったものであると説明している。僧叡が法身を因の面から名付けて功德法身となしたのは全くこれを用いのである。

次に第三の変化法身は、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。是れ則ち変化法身なり」と言うことになる。衆生の感に應じて変化して現れるところを捉えて変化法身と為したものである。これは衆生の感によって応現するものであるが、智度論中にも二種身としてしばしば説かれている。即ち、真身と化身(卷三十)、法性生身と随世間身(卷三十三)、法性生身仏と随衆生優劣現化仏(卷三十四)などと説いている。いずれも後者の方は、世間或は衆生に随って変化したものであり、僧叡の言う変化法身と同じ内容を有するものである。僧叡がこの法身の「応」を「無感不形」と言っている以上は、この「応」は「無方の

「応」でなければならぬ。鳩摩羅什も亦、「仏法身者、同於變化、化無四大五根」（大正藏四五・一二三c）と為し、密迹經を論拠として法身の変化は無方の応であるとして、次のように述べている。

仏身者無方之応、一会之衆生、有見仏身金色、或見銀色・車渠・瑪瑙等種種之色、或有衆生見仏身与人無異、或有見丈六之身、或見三丈、或千万丈形、或見如須弥山等、或無量無辺身。……当知可皆是法身分也。（大正藏四五・一二五c）

智度論等では二種身を立てて化仏や化身の変化身を説いていることは事実であるが、未だそれを必ずしも法身と為している訳ではない。ところが、僧叡の場合にはこの変化身をもつて法身と為しているのである。二種身でもつて仏身を考へるとき種々の身相を有する仏身は眞の仏身即ち法身ではないと考へられている。現に慧遠の仏身に関する疑問もまたこの点にあった。この疑問は、当然の事ながら白淨王（淨飯王）の宮殿に生まれ、八十歳の寿命を有し、時空に有限なる釈伽仏は法身であるか否かに対する解答を要求することになる。これに対して僧叡の師である鳩摩羅什は釈伽仏の身はそのまま法身仏という領域に於ける現れであると言う。即ち、

眞法身者、猶如日現、所化之身（變化身）同若日光。如首楞嚴經、灯明王仏寿七百阿僧祇劫、与此釈迦仏同、是（釈迦仏）此（灯明王仏）一身無有異也。此応從彼而有、法性生仏所化之仏、

亦復如是。（大正藏四五・一二三a）

鳩摩羅什は首楞嚴經所説の灯明王仏（照明莊嚴自在王仏）を眞法身（法性生身）と為し、釈伽仏を所化の身即ち變化身と為して兩者を太陽と太陽の光とに譬えている。兩者は一身であり、別々なものでは無く、釈伽仏も亦た灯明王仏と同じく法身仏であると解している。この鳩摩羅什の見解は智度論卷九十の「処処國中隨衆生、壽命長短而受形。如釈伽牟尼仏、於此国土壽量百年、於莊嚴仏（灯明王仏）國七百阿僧祇劫」（大正藏二五・六九八b）というのにも符合する。僧叡の變化法身の考へも亦た全くこれと軌を一にするものである。

次に第四の虚空法身については、「其の大を稱すれば、則ち虚空に弥綸す。所謂、虚空法身なり」と定義されている。法身が無辺無限にして大なる点を言ったものである。これも亦た智度論の中に法身の廣大なることを虚空をもつて説いている。例えば、卷九に「是法性身、滿十万虚空、無量無辺」（大正藏二五・一二二c）といい、卷三十には「仏眞身者、遍於虚空、光明遍照十万」（大正藏二五・二七八a）と明かしている。鳩摩羅什も亦た「眞法身者、遍滿十万虚空法界、光明悉照無量国土」（大正藏四五・一二三c）と同趣旨の見解を示している。僧叡の虚空法身は、これと同じ内容のもので考へられる。

僧叡の言う五法身のうち、先の第一乃至第三の法身は、そ

の定義から推測して、勿論彼はその名を用いてはいないが、後世の仏身論で言う報身や応身に相当するものである。それらを法身と呼んでいるのであるから、僧叡の言う五法身の中には必ずや所謂「理」としての仏身の考えを含んだものでなくなくてはならないのであろう。第四の虚空法身や第五の実相法身が正しくそれではなければならない。

第五の実相法身について僧叡は、「其の妙を語れば、則ち無相無為なり。故に実相法身と曰う」と述べている。法性生身の法身の考え方からすれば、妙行によって法性より生ずると言うのであるから、法性ととも「如」や「實際」をもって仏（法身）と為す考えの存する可能性は十分に推定せられるであろう。如・法性・實際は諸法実相と同義であり、実相を以て法身と為すことは当然の結論とも言い得る。智度論には「諸法如即是（真）仏」（大正蔵二五・七四七a）、「観諸法空是為見仏法身」（大正蔵二五・一三七a）、「諸法実相即是仏、何以故得是諸法実相名為得仏」（大正蔵二五・七四七a）、「法身者不可得法空、不可得法空者諸因縁边生、法無有自性」（大正蔵二五・四一八b）などと説いている。これらの論文によれば法身は、諸法如であり、諸法空であり、不可得法空であり、諸法実相である。

鳩摩羅什は般若経の「法身無来無去」という経説にちなんで、「法身雖復久住、有為之法、終歸於無、其性空寂。若然

者、法身実相、無来無去。」といい、また、「是法身実相、同於泥洹、無為無作。」（大正蔵四五・一二三a）と説いている。僧叡が法身の「妙」を語れば、則ち無相無為であり、それ故に実相法身と曰うのであると述べているのは、右の鳩摩羅什の説を敷衍したものである。今の実相法身と虚空法身とは共に理性としての法身を指すものであるが、しからば両者の関係はいかがなものであろうか。

僧叡はその命名の根拠を法身の「大」なる点と「妙」なる点に求めているが、要は法身が時空の限定を越えたものであることを言わとしているのである。例えば次の大乘經典の所説がそれを如実に物語っているであろう。

如来身心智慧、遍照無量无边阿僧祇劫土、無所障礙、是名虚空。如来常住無有變易、是曰実相。（大正蔵二二・五一四c）

この経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「無有變易」であることを示すものである。

四 五法身の開合

澄観は随疏演義鈔において僧叡の維摩經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として挙げているのである。

僧叡が「法性」「功德」「變化」「虚空」「実相」の法身を説

くところの理論的な根拠は、彼自身が語っているように法身の「生」「因」「応」「大」「妙」にあり、それぞれの局面について名付けられたものである。そこで後世の仏身論を念頭に於いて五法身の開合について検討してみたい。

僧叡の言う第一の法性生身と第二の功德法身は、法身の「生」と「因」に就いて語られている。即ち、法身の生因を問題にしているのであるから正に後世の仏身説で言う「報身」に相当するものである。僧叡は、「如来法身是妙(行)功德果。」(大正蔵三六・二八 a)と明言している。この因行功德の果報としての向上的な仏(報身)を法身と呼んでいるのであるから、一方で向下的に衆生に対応する仏(応身)の考えを含むものでなければならぬ。僧叡の時代には未だ法・報・応の三身説は無く、元より報身や応身の語を以て仏身を語ることとは無い。しかし、僧叡が法身の「応」について「無感不形」のものを変化法身と為しているのは、明らかに後世の「応身」に相当することやうでもない。「生」「因」から名付けられた法性生身と功德法身の二者は、後世の報身に相当する。更に法身の「大」と「妙」の面を明かす虚空法身と実相法身は三身説の「法身」に当たるものである。

法・報・応の三身を説く経論が中国に伝訳されたのは、僧叡の没後に菩提流支や勒那摩提によって為されたものである。従って、僧叡は法・報・応の三身説については何らの言

及もなしていないが、僧叡の五身説を後世の三身説との開合で言えば、初めの法身・功德は「報身」に、変化は「応身」に、次の虚空・実相は「法身」に相当することは明確である。実に、僧叡の五身説には既に法・報・応の三身説に到達すべき方向性と実質的な内容を具備しているのである。

しかし、次の点は特に注意を要する。即ち、僧叡の法身説は法身に五種類あることを説いたり、況んや三身説を明かすことを目的としたものではない。むしろ、「生」「因」「応」「大」「妙」などの種々の観点から法身の意義を論じ、帰納的に根源の「一法身」を明らかにしようとしているのである。僧叡が「詳らかに之を辨ずれば、即ち一法身なり」とのべている通りである。この一法身を「真法身」或は「如来真妙法身」と称しているのである。この如来真妙法身を一言で言えば、次のようになるであろう。

能く妙極無相にして、大いに虚空を包み、遍く万化に応じて、感にして形われざるなきものなり。……是れ妙(行)功德の果なり。(大正蔵三六・二八 a)

僧叡は一法身の「真妙法身」についてこのように語っている。更にまた「陰界不摂、非有非無」と為し、法身を四大五根を以て解すことを説いている。慧遠の法身をめぐる疑義を例証として引くまでもなく、法身の「身」の字にとらわれて、法身という語から何か身体的なものを連想しがちである

が、僧叡はそのことの不当性を強調して、法身は「色象」で無いことを強く宣言している。即ち、

直ちに功德・実相を指して、名づけて法身と為すが若し。此れ乃ち、法の深理を以て仮りに名づけて身と為す。色象の謂には非らず。(大正蔵三六・二八 a)

大乘仏教では仏の得る所の諸の功德法や生滅を越え無相無為なる実相が法身といわれる。僧叡が言うように、大乘の法身は法の深理をいうのであり、四大五根の如き色象の身の謂ではない。このことを僧叡は強調しているのである。

五 結 語

この僧叡の法身説からすれば、当然の事として釈伽牟尼仏は法身と考えられることになる。僧叡が用いた譬喩を借りるならば、

冥室の曦光の如く、孔に随って照らす。光は万殊なりと雖も本の者は一なり。所謂、真法身なり。(大正蔵三六・二八 a)

と言うことになるであろう。鳩摩羅什も法身と釈伽仏との關係を、「真の法身は猶日の現するがごとく、所化の身(釈迦仏)は同じく日の光のごとし」と述べ、太陽と太陽の光とに譬えている。しかし、僧叡の冥室の曦光と孔に随って生ずる万殊の光の方がより巧であり、かつ適切に一法身のことを語っているといえるであろう。このように僧叡が釈伽仏を法身

僧叡の法身説(木村)

と見たと言うことは、釈伽仏を時間・空間の制限の中に於いて色身としてのみ捉えていた当時の仏教界に在って、この法身説は仏身論を大きく進展させる重要な意義を有するものである。釈伽仏を歴史の有限の中で捉え、末世・辺国と悲嘆し、弥勒の信仰を有した釈道安や、四大五根の色身と法身との差異に執われて大乘仏教の法身を容易に理解しなかった慧遠とはやはり一線を画するものがある。僧叡の法身説は仏身の一元論とも言うべきものである。この立場からすれば法身を単に「理」のみの無人格的なものと見る偏狭な見解に反省を促し、また釈伽仏を応身或は化身と見て法身との差別を論ずる見解にも一考を促している。僧叡の言う法身は決して無活動で無形態なものでなく、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、僧叡のいう五法身は、根源的な一法身が本具している特性を五項目にまとめたものと理解すべきであろう。更に思想上に於ては鳩摩羅什の法身説を明確に整理したものと位置付けることが出来るのである。

1 拙稿「中国仏教初期の仏陀観」(『日本仏教学会年報』第五二号)参照。

2 拙稿「鳩摩羅什の訳経」(『大谷大学年報』第三八集)参照。
△キーワード▽ 僧叡、法身、鳩摩羅什

(大谷大学講師)