

シヤカの子格化について（四）

——大乘佛教・大般涅槃經——

小 畑 進

序 大般涅槃經と佛身論

生年八十、今や成道以來四十五年の說法教化を終えたシヤカは、クシナガラ (Kusinagara) 北郊・娑羅双樹下に寂滅の相を示すにいたつた。神力を以てその音声は天地法界に響き渡る。

「今日、如来（真理より來生せる者）、應供（供養を受くる価値ある者）、正徧知（正しく徧ねく一切を知る者）、衆生を憐憫し衆生を覆護し、等しく衆生を視たまふこと羅睺羅（シヤカの一兒）の如し。為に帰依となり、世間の舎となりたまふ。大覺世尊（大覺者・聖者）、まさに涅槃（入滅）したまはんと欲す。一切衆生もし疑ふところ有らば、今悉く問ふべし。最後の問となせ。」（序品第一・一。大正藏二二・六〇五a）

これを見聞したシヤカの出家の弟子、在家の弟子、長者、大臣、諸王、王夫人、天女、竜王、阿修羅の王、

四天王、風神、水神、海神、河神、象王、獅子王、鳥王、蜂王など五十餘種類の有情・無情の衆生は、「如来、般涅槃（圓寂）したまふことなく、世に住すること一劫もしくは減一劫なりたまへ。」と勧請せん、と語りあう。シヤカここに入滅せば、「世間は虚空となり、世間は虚空となれり。我等今より救護者有ること無く、宗仰するところ無し。貧窮孤露にして、一旦無上世尊に遠離せば、もし疑惑あらんとき、まさにまた誰に問ふべき。」と暗沮となる。時に、娑羅樹林は白変して白鶴の如く、空中に七宝の楼閣出現。善法を妨ぎ、功徳を奪うをこととする魔王波旬 (Mara Papiya) は、地獄の門を開き、大乘の守護を約す……と。

—大経『大般涅槃經』は、ここに開幕する。かの『華嚴經』に集まった人々には朝日を浴びて立つ者の喜びが匂っていたとすれば、この『涅槃經』に集う衆生には次第に薄れゆく夕日の残光の中に、やがて降されんとする黒闇の夜を悲しむ哀調が漂よう。もとより本経は『華嚴經』や『法華經』、『維摩經』の如く戯曲的・力動的というよりも、論議に論議を重ねての哲学的な作品であるけれども、その開幕は、最早とりかえしのつかぬ時が刻々と迫りつつあるという息づまるような哀惜の情で演出されている。

*本経みずから云う。「展転薄淡にして気味有ること無し。気味無しと雖も猶餘經に勝り、超逾すること千倍なり。彼の乳味の諸の苦味に於て其の勝ること千倍なるが如し。何を以ての故に。是の大乘典大涅槃經は声聞經に於て最も上首と為す。譬へば牛乳の味中に最勝なるが如し。是の義を以ての故に大涅槃と名く。」(菩薩品第九・一。大正蔵一二・六六三b)。もって本経製作者らの意趣、自負を知ることができよう。本経中に引用される『華嚴經』や『法華經』に対して、〈佛身論〉に関する諸大乘の総勘定を期せんものと。

次々に提示される間に諄々と答えて、綿々長江の如き大説法が展開され、いわゆる八万四千の法門に一つ

の帰結を与えんとする。けだし、われわれが追って来た「シヤカの神格化」の極点と云われるのが、この『大般涅槃經』なのである。

しかも、その「法身常住無有變易」という佛身論は、横に開いて「一切衆生悉有佛性」と佛性論を合わせ。しかし、その「常樂我淨、一闍提成佛」の旗幟をひるがえすのである。

*『涅槃經』には小乗の『涅槃經』と、大乘の『涅槃經』がある。小乗の『涅槃經』の漢訳は四種、大乘の『涅槃經』は二十三種。大乘の梵文は断片のみ。漢訳現存三本は①『大般涅槃經』四〇卷（北本）曇無讖訳（四二二年）へ大正蔵二二卷所収。②『大般涅槃經』三六卷（南本）慧巖・慧觀・謝靈運等改修（四三六年）へ大正蔵二二卷所収。③『佛説大般泥洹經』六卷（東晋）法顯・佛陀跋陀羅共訳（四一七年）へ大正蔵二二卷所収である。本稿はこのうちの基本となっている②の南本に依る。また、大乘の『涅槃經』そのものの成立年代については、諸説が呈せられているが、四世紀と推考される。（望月良晃『新国訳大蔵經』涅槃部5、大蔵出版一、二頁）

なお、テキストについては水谷幸正「涅槃經の成立史的問題」（『印度学佛教学研究』第一一卷二号、昭和三八年三月）二五〇～四頁を参照。

大聖シヤカは、はかなくも八十年にして滅尽してしまったのか。そんな筈はない。何らかの意味において不滅である筈……という問いに発した「佛身論」は、形而下的世界から形而上の世界へと展開して行った。「色身生滅」のシヤカは、「法身常住」の本体なりと考案された。しかし、その云うところの「法身」とは何ぞ。その「法身」と現実のシヤカとの関係如何と展開することとなり、佛身論議は飽くことなく追求されて、佛教々理史を主導して行った。そして、この「佛身論」、へ仏陀觀」の一大帰結が、ここに取りあげる『大般涅槃經』と成って打ち出されたとされる。

*名字功德品第三には『大般涅槃經』の經名について七善を説くうちに、「云ふところの大とは、之を名づけて常と為す。八大河悉く大海に歸するが如し。此の經は是の如く一切の諸々の煩惱結及び諸の魔性を降伏し、然して後に大般涅槃を要して身命を捨す。是の故に名づけて大般涅槃と曰ふ。……諸經の三昧に於て最も第一……諸經中の勝なり。」とある。いずれの經にも見える自讃であるが、シヤカ最後の説法ともなれば、一切の大小乘經典の歸趨なり、との自矜を示す。

この際、余分な事とは思うが、今一度、佛身論の流れをかえりみてみると、まずは〈教法中心〉であった。たとえシヤカの肉身滅已すとも、その遺訓教誡は残る。シヤカが四十五年にわたって語り残した教法は真理として不滅ではないか。シヤカはその教法によつて永久ではないか。〈法宝〉は〈法宝〉の中に常住ではないか。そして、この教法常住は、臨滅の遺誡に告示されていた。「自歸依、法歸依」である。「阿難よ。我れによつて説かれ、教えられた教法 (dharma) と、制定した戒律 (vinaya) とが、我が亡きあとに汝らの師である。」(『長阿含經』卷四、大正藏一・二六上。『仏般泥洹經』卷下、大正藏一〇・一七二)

*佛教徒の根本条件に「三歸依」(三歸・三歸戒)がある。〈佛〉(buddha)と〈法〉(dharma)と〈僧〉(sangha)の三宝に歸依することである。「私は佛に、法に、僧に歸依します。(P) “Buddhan Saranam gacchāmi, Dhamman Saranam gacchāmi, Saṅghaṇi Saranam gacchāmi” 今これにちなんべ云えば、部派佛教は「歸依法」の立場であつたこととなる。

しかし、出家の弟子は〈教法〉を實踐し、律を守ることによつて解脱することを望むとしても、在家信者には困難である。〈佛〉か〈僧〉かの加護を求めなければならぬ。小乗の在家者は「歸依僧」に傾むき、現今も南方佛教がそれを汲んでいる。それに対して、大乘佛教は「歸依佛」に棹さした。佛身論・佛陀觀は、こうした信者の願望、必要あつて展開して行つたことを忘れてはならない。

さて、さきの〈教法常住〉思想が、さらに踏み込むと、教法の背後に横たわる理法を〈法身〉、〈法界〉と呼んで、〈法身常住〉が案出される。これが『華嚴經』などの立場で、法は普遍であるから、十方遍滿佛である理佛「毘盧庶那佛」(Vairocana)が考案される。超空間的に普遍化され、その〈法身佛〉は十方に遍滿する。「法身は堅固にして壞すべからず。一切の諸法界に充滿す。善く能く諸の色身を示現し、應に随つて諸の群生を化導す。」(六十華嚴三、大正藏九・四一一c)と。

*「毘盧庶那佛は能く正法輪を転じたまひ、法界の諸の国土に雲の如くに悉く周徧す。十方の中のあらゆる諸の大世界海に佛の神通と願力とをもつて處々に法輪を転ず。……十方の塵のごとき国土に光網は悉く周徧し、光の中に悉く佛有りて普く諸の群生を化す。佛身に差別無く法界に充滿して能く色身を見せしめ、機に随ひて善く調伏す」(『大方廣華嚴經』如来現相品第二之三六。大正藏一〇・三一a)という風に普遍化し、汎神論化して行くのが、『華嚴經』の佛身論である。

しかし、このような絶対的真理身としての〈法身〉に昇華すればするほど、その普遍化ゆえに、人格性は揮発し、冷たい理法となつて行く嫌いは、避けられない。これに対して、体温のあるシャカ、歴史上のシャカ、色身のシャカに即して、その永生・永存を愛慕して、『法華經』の佛身論が唱えられた。シャカその人の寿命は尽きたのではない。シャカの寿命は無量である、〈久遠常住〉であると。「如是我成佛已来。甚大久遠。寿命無量。阿僧祇劫。」(如来寿量品第十六)と。——〈寿命〉と云う。すなわち、理上のシャカではなく、人格的佛陀、あのシャカそのものは無量の寿命 (aparimita-ayus) をもつて、居りつづけているのだ、と、打ち出した。シャカは久遠の昔に佛陀となつていた〈久遠実成〉の佛陀であり、〈久遠佛〉である、と。これが「法華經」の特色とするところであった。

もちろん今日のネパールにあたる、ルンビニー園(藍毘尼園)で生誕し、ブツダガヤー(佛陀伽耶)で成

道し、ムリガダーヴァ（鹿野苑）で初転法輪したのち、諸方に伝道中、クシナガラ（拘尸那揭羅）で死去した色身のシヤカ（迹佛）と、この新案の寿命久遠なるシヤカ（本佛）との関係が説かれねばならぬわけで、久遠常住のシヤカが入滅したのは「方便」であった。鈍根の衆生に「難遭の想」や「恭敬の心」を生ぜしめ、善根を植えしめるためであった、との妙案をもつてした。その経緯は、前稿で見たとおりである。とにかく、〈法〉中心よりも、色身のシヤカに即して「佛」中心の佛身論が打ち出されたのであった。

しかも、『法華経』は、その打ち出した久遠常住のシヤカへ久遠佛が、抽象化され、形而上化され、理佛化されぬようにとの意趣から、云うところの無量の寿命が時間的、数量的に語られたことも見た。即ち、ただ、抽象的・概念的に「永遠」と云わず、具体的に、「五百塵点劫」など時間数の表現をもつてした、と。

しかし、今、このように『法華経』が、色身面に力を入れて、形而上化・抽象化への傾向を防ぐ視界を踏まえた上で、さらに時間・空間を越えたシヤカの永遠性を掲げようとしたのが『大般涅槃経』と云われる。いわば『法華経』の「シヤカ佛」中心主義を踏まえた上で、遍満の法身を唱える『華嚴経』風にでなく、「内在身」としての法身説、如来蔵的に「法」中心主義に依って、シヤカの永遠化に力をこめたのが本経である。それもシヤカ臨滅という恰好の場を舞台として、饒舌に大乘の佛身論を煮詰めて、シヤカの「人格化」の極点を示さんとしたものと云えるのではないか。

*平川彰博士の一文を参考に。「法身には『理法身』といひまして、佛の悟つた『真理』（法）を法身とみる説がありますが、涅槃経で説く法身は佛の人格に具わる永遠性をいうのとして、『智法身』ともいふべきものです。『我阿闍世の為に無量億劫涅槃に入らず』（梵行品二十一之五）という、この無量劫の寿命を維持しているものが、佛の法身です。この目的なしに法身のこの世に住するわけではないのとして、その点、涅槃経の法身は、理法身とは意味が異なるのです。」（『涅槃経』集英社、一九八四年、二二五

頁)。

「如来の法身は常住であつて、いつまでもこの世に住しているといわれますから、お釈迦さまがこの世に
でられる前から、佛の法身は存在しているわけです。法は真理の意味ですから、法そのものの永遠性は、
比較的理解が容易でしょうが、その法が人格に具現し、知恵と一つになっているのが涅槃經の説く法身
です。私たちには法身を理解する知恵がありませんから、法身常住といつても、それがどのようなもの
であるか、十分に理解して受け入れることは困難です。ただし、それを信じ得る人には、信によつて受
け入れることはできるでしょう。」(同、二三六頁)

*本經には首楞嚴經、般若經、法華經、が直接引用されているが、他經引用については、河村孝照「大
乘涅槃經所引の經典について」(印度学佛教学研究二〇卷昭和四七年三月、五四―五九頁)を初め、「大
乘涅槃經と法華經」(宗教学研究、二〇二号、一九七〇年三月)七二―七四頁。「大乘涅槃經と般若經」(宗
教学研究一九八号、一九六九年三月、八九―九一頁)の貴重な発表がある。

すでに『法華經』の佛身論のあとに、『涅槃經』の佛身論があらわれることは、『法華經』の特性を挙げて
称揚した田村芳朗師の認めるところであつた。前稿で、その卓説を引用したが、同趣旨の別文で、再び引用
させていたきたい。

『法華經』の久遠釈迦説は、現実における実践という角度からすれば価値高いものといえるが、純粹に永
遠性ということからは限界があることを知る。その結果、光宅寺法雲など後者に関心ある者たちは、『法華
經』から『涅槃經』に目を移し、そこに説かれた常住法身をもつて眞の久遠佛とみなすにいたる。という
のは、『涅槃經』の常住法身の説は、時空を突破・超越した形で久遠佛を主張したものであり、積極的にい
えば、ただいま、衆生の中に久遠佛が見られることを強調したものである。いわば、内在身の主張といえ

よう。同時に説かれた「如来蔵」とか「佛性」が、内在佛の主張と考えられるところでもある。如来蔵ないし佛性の説は、佛陀観をおし進めて内在佛へと窮まったものであるが、それが佛身論に適用されて、内在身としての常住法身の主張となったと思われる。このような衆生内在の法身については、諸種の如来蔵經典に説かれており、それらを引用した『究竟一乘宝性論』（勒那摩提訳）の一切衆生有如來藏品第五には「如来法身遍在一切諸衆生身」と説くところである。」

田村師は「佛陀崇拜」を「佛陀観」（シヤカに代る具体的な佛を求めるもの）と、「佛身論」（一佛について現実身と永遠身とを論ずるもの）に分けて、両者が重なりあいながら、複雑な佛陀崇拜の展開となる、として、『涅槃經』は、内在佛へと窮まった「佛陀観」が「佛身論」に適用されて内在身としての常住法身となつたと述べ、つづけて、

「中国の南北朝時代において種々の教相判釈、つまり經典の価値配列づけが試みられたが、そのさいに『法華經』の久遠釈迦説と『涅槃經』の如来蔵・佛性ないし常住法身の説とを対比しつつ、永遠性に関して前者は不完全（不了）であり、後者こそは完全な意味（了義）で永遠を説き明かしたものであり、真に永遠についての教（常住教）といえるものであると主張するにいたつた。たとえば劉虬（四三八～四九五）は、『法華經』について「未^レ説^三衆生同有^二佛性^一。但彰^下如来前過^二恒沙^一。未来倍^上数。不^レ明^二仏常^一。是未了教」と評し、いっぽう『涅槃經』について「明^下諸衆生悉有^二佛性^一。法身常住^上。是其了義」という（淨影寺慧遠『大乘義章』巻第一、大正蔵四四・四六五a）。これと同じ見解に立ったのがさきあげた光宅寺法雲である。要は、久遠佛をめぐるの超歴史性と歴史性、普遍性と具体性、専門用語でいえば理事の問題に帰着するといえよう。これが佛身論では三身説の誕生となり、その三身説の上に久遠佛をのせて、改めて論議が展開していくことになる。」（田村芳朗「日本佛教の佛身論―久遠佛をめぐる―」、『佛の

研究』春秋社、昭和五二年所載、四二九、四三〇頁)

法華学者の率直な評定である。

もう一つ、木村泰賢の一節をも引用して、その指針としたい。

「大般涅槃經の特色は、この如来藏なり、法身なり、佛性なりを更に形而上化して、佛陀とは所詮この如来藏なり、法身なり、佛性なりを如実に実現した当体で、いわば永遠の生命そのものの実現に外ならぬという結論にまで漕ぎつけたところにある。したがって釈迦佛陀においてもその入涅槃なるものは決して從來考えられたごとく消極的のものではなく、むしろ大我の実現であり、常恒の存在であり、畢竟安樂、畢竟清淨の当体であるというのが涅槃一般論に即して佛陀が涅槃をも常樂我淨の当体と主張した理由である。かくして、佛陀の肉身が減しても佛陀の真身なお存し、しかもその真身が衆生済度のために化身し、應身するといふのも、これより導かれる自然の結論で、(法身常住觀)よりやがて人格としての(佛身常住觀)にまで進んだのは実に法華を背景とし、大乘涅槃經より出発して金光明經などの盛んに主張したところである。」(『木村泰賢全集』第六卷、大法輪閣、「大乘佛教思想論」一二四頁)

さて如来身の金剛、常住、不変、不可壞なることを述べる金剛身品には、

如来身とは是常住身、不可壞身、金剛身、非雜食身、即ち是法身なり。

とシヤカが告げ、それに対して迦葉が、我が見るは、悉く、唯無常、破壊、塵土、雜食身のシヤカを見るのみ、と疑義を呈する。そこでシヤカの大説法となる。

汝今、如来の身不堅可壞凡人の身の如しと謂ふこと莫れ。善男子、汝今當に知るべし。如来の身、無量億劫堅牢にして壞し難し。人天身に非ず。恐怖身に非ず。雜食身に非ず。如来の身は非身是身、不生不滅、不習不修、無量無辺、足迹有ること無し。無知無形、畢竟清淨、動搖有ること無し。……是雜食長養する

所の身に非ず。……如来病苦を示す所以は、諸の衆生を調伏せんと欲するが為の故なり。善男子、汝今當に知るべし。如来の身即ち金剛身なり。汝今日より、常に専心に此の義を思惟すべし。食身を念ずること莫れ。亦當に人の為に、如来即ち是法身と説け。

こうして、かかる如来身は、「能く正法を護持する因縁を以ての故」と説かれて行く。そもそも、「如来身のへ如来」とは、真如の世界から衆生救済のために無常身をまとして来たことを表わすものであり、再び真如の境界に戻ることであつたわけである。

「来るとか去るとかいふのは、暫くわれらの凡情に即して云ふのであつて、如来そのものは来つて来らず、去つて去らず、住して住せず、生ぜず滅ぜず、増さず減せず、去来生滅の相を絶してゐる。かういふ如来であるから、何と称しても人間の言葉には乗らぬのであるが、常住身か無常身かといへば、常住身といふべきであり、不可壞身か破壞身かといふなら不可壞身といはねばならず、また金剛身か塵土身かと問ふならば金剛身と答へる外はないのである。」（藤 秀瑋『涅槃經』大東出版社、昭和十年、一三一頁）。

また迦葉品には法身・生身のへ二身説をもつて如来身を説いている。まず、我経中に於て如来身に凡そ二種有りと説く、一には生身、二には法身なり。生身と云ふは、即ち是方便應化の身なり。斯の如き身は是生老病死、長短黑白、是此是彼、是学無学と云ふことを得べし。

と説く。弟子は、これを聞くと、「如来定めて、佛身は是有為法（無常身）と説く」と偏解する。次いで、法身は即ち是常、楽、我、淨なり、永く一切の生、老、病、死を離る。白に非ず黒に非ず。長に非ず短に非ず、此に非ず彼に非ず。学に非ず無学に非ず。若しは佛出世及び不出世、常住にして動ぜず、交易有ること無し。

と説くと、これまた弟子たちは、「如来定めて佛身はは無為法（常身）と説く」と偏解してしまふ、とある。

明らかに〈二身説〉が説かれる。法身は生身に現われ、生身は法身あつて生身なのである。生身と法身は矛盾することなく、両者は相應相即の關係にある。これを〈事〉と〈理〉で云えば、生身の如来は事佛であり、法身の如来は理佛であつて、事佛たる生身如来は理佛の法身の表われとして、その常住なることを得、また理佛たる法身如来は事佛たる生身に表われて、具体的・人格的たるを得る次第である。

「涅槃經のこのような佛身觀は佛教学上の術語でいえば真應二身説であつて、未だ法・報・応の三身説にはなつていない。その考え方は、般若經や維摩經にて佛は法身にして生身に非ずとする思想を繼承し、法華經が本迹を分かつて本地の佛は久遠の古に成道せりと説くのと相通ずる。法華經が寿命品で佛寿の久遠を説くのは、真佛は寿命に限量ある現象的存在を超えたものであるとすると、本来は普遍常住を時間的な久遠の名において表現したのであつた。涅槃經も、初めには長寿と説き、次いで長寿とは実は常住の超時間的意味なるを明らかにしている。無量壽經が阿彌陀佛の寿無量なりと説くのも、蓋しこのような思想と相通ずるものありといふべきである。……悲哀追慕の情と尊嚴鑽仰の念とが、佛陀の人格に対する超越と理想化との方向に向かつて道を開いた。根本佛教より原始佛教への發展は主としてそれに由るものであつて、その間の事情はイエスが十字架の上上つたのを機としてクリストの思想を興起せしめたのと想ひ合さるべきである。然るにその原始佛教もやがて二元的實在論に陥つた為に、再びこれを根本に復帰せしめて大乘の空・無自性の立場より涅槃の真意義を説明しなければならぬことになつた。涅槃經は実にこの問題に対して決定的解答を与えたものといつてよいのである。」（横超慧日『涅槃經と淨土教』平樂寺書店、昭和五九年。二四六、七頁）

*「大乘涅槃經が佛身觀を説くにあたつて、破斥の面と顕正の面が看取できるが、小乗教理が所破の対象となつており、それは佛陀といへども生身は滅壞すると説く有部をはじめとする佛身觀であるとみられ

ること。

この佛陀の生身の滅壞を説くに対して、如来身は法身であり、それは菩提であると主張して、理の法身に重点をおいて如来の常住を説くのが涅槃經の顕正面であり、従つて如来諸行は、ことごとく衆生に随順して示現する変化身であると説かれるところであること。

それでは、如来の寿量は無辺際であると説く大衆部との所説といかなる関係にあるかといえは、大衆部等にあつて説く佛身は、異部宗輪論に従う限り、これを『色身』として報身に重点をおいていることが知られるが、これは法華經などに説かれる如来身と相應するところであつて、涅槃經にあつては、前述のように理の法身に力点をおいて説かれるところであり、淵源には大衆部等の佛身觀が予想せられるとしても、涅槃經に説かれる佛身はすでに非色非心とせられる点において、その内に發展のあつたことが考えられること。

こうした理の法身が衆生の側からは『佛性』として説かれ、『佛性』とは即ち是れ如来、如来とは即ち是れ無為、無為とは即ち是常、常とは是れ法（聖行品下）等述べられているところであつて、一切衆生悉有佛性の論理的基礎となつていること。（河村孝照「大乘涅槃經における佛身觀の一考察」宗教研究、一九〇号、一九六七年三月。一〇六頁）参照。

*また、二身説と関連して参考に、「人格佛としての永遠の佛陀が、いわゆる『報身』（sambhoga-kāya）の佛陀である。『般若經』は法を主とする經典であるため、報身の觀念はまだ現われていない。法の開示者としての佛陀は、報身たることを必要としないからである。これにたいして、『法華經』の釈迦佛や『阿弥陀經』の阿弥陀佛、『華嚴經』の毘盧舍那佛などは報身の佛陀と見てよい。この報身佛の思想は大乗佛教の特徴であり、小乗佛教には見られない思想である。この『永遠なる人格佛・救護者としての佛

陀」の観念は、小乗佛教からは出てこないが、しかし佛伝文学からも出てこないと思う。佛伝文学は釈迦佛が成佛を完成したその根拠を、探求することを目的としている。」(平川彰「初期大乘佛教の研究」II (著作集、春秋社第四卷、四五七頁))

〈教法常住〉は、いわば〈佛身常住〉へと収約したのである。涅槃経はこの趣旨をシヤカ入滅時に、「世間虚空、世間虚空」と悲哭する大衆に対して、迦葉菩薩の口をかりて宣した。

汝等しばらく憂悲啼哭することなかれ。世間不空なり、如来常住にして変易あることなし。法僧もまたしかり。(梵行品第二二。大正蔵二二・七二七a)

と。シヤカは入滅の相を示すが、消滅するにあらず、常住なり、不変易なり、と。「大衆この語を聞きおわりて啼哭即ちやみ、悉く阿耨多羅三藐菩提の心を発せり。」と語られる。「我相はまた無常と雖も、如来の我は真実に是常なり。」とも宣言されて。(獅子吼菩薩品第二三・六。大正蔵二二・八〇二b)。

*「迦葉菩薩」は、本経で最も多出する菩薩で、迦葉菩薩品という一品さえある。これが教団の長老で、遺法を結集した摩訶迦葉との関連が云々される。大弟子摩訶迦葉はシヤカ入滅の時不在で、数日後来会したと言われている。その議論については、横超慧日『涅槃経』平楽寺書店、一九八二年、五四〜五八頁を参照。

——そもそも、シヤカ自身の佛教は本来、煩惱苦からの解脱を目的とする倫理道德的なものであった。それが、時代とともに宗教色加わり、シヤカの理想化・神格化がすすんで、超人とされ、ジャータカなどが説かれた。一番の難所は入滅であったが、その解釈にいたって、〈教法常住〉では満足されず、教法の本体としての〈法身常住〉が構想され、それに対するに、法華経の〈久遠実成〉が産まれ、今、両者の総合のような形でシヤカの〈佛身常住〉観が展開されるわけで、人間の靈魂の中に潜む〈宗教の種子〉semen religionis

のいたすところ、人間の矯正不可能なほど宗教的動物 incurable religious animal であることを思わしめてくれるのである。

なお、さきの引用文に「キリスト論」が引き合いに出されていたが、同じ佛者の発言として、

宗教は即ち教祖の創作する所にして、その教祖はその宗教の神格となる。此種の天才は社会人文発達の中心に於ける佛陀、キリスト教に於けるキリストは、即ちこの種の中心人格にして……キリスト教初期の信仰問題がキリストの人格に関する問題に集中し、佛教が多門に分れて、その中には氷炭相容れざる分派を生じて後も、尚佛陀の人格を中心として活動せるは、この消息を示して余りあり。(姉崎正治『現身佛と法身佛』養徳社版、三〇九頁)

がある。この叙述そのものが、既にして、佛教的発想に基づくものであるが、両者が同日の談ならざる事について一言しておくならば、まず両者の死の様相(自然死、磔刑死)、その意義(無常垂示、贖罪)において、水と油、天と地であることは云うまでもない。また、片やその死に際して「教法」を提示したのに対して、片や死の前夜にその肉を血を示したごとく、「教法」というよりも、教法の源なる「己れ」を提示する。「われに従え」、「われを信ぜよ」、「われを愛するか」と、みずから指さされる。

そもそも、シャカ(色身)と云い、法身と言つて、形而下の生身は断ち切れて消え、形而上の法身の線に乗り換えなければならない。不連続の連続とも云うべき翻転の操作をへなければならない。その死を機縁として次元の切替作業を必要とする。だから、いかにしても生身と法身との間隙は依然として残影するのを否めない。

それに対して、キリストの場合は、死—埋葬—復活と、その生身はそのまま連続一貫する。さらにその身のままの昇天、しかも、その身のままの再臨へと、いささかの空隙なく一線に連らなつていて、何ら思考上

の詐術を必要としない。

だが、シヤカの生身となると、いかんせん荼毘に付されて一掬の骨灰と化してしまっているものであり、八つの舍利塔と、瓶塔、灰塔、合わせて十塔が建てられているわけで、一度無となったものを異次元の別世界で有とする苦心が弄せられなければならない。形而上、思考上の操作に頼らざるを得ない。これをしも、佛教が哲学的であると云うならば、キリスト教は歴史的存在であると云えよう。

また、佛教がシヤカを永遠者となすのに、数百年の論議を積み重ねたのに対して、イエスの神性は数十年後の文書に表明され、何よりも、イエス自身おのれを神としたことよって十字架におくられたのであった。しかも、シヤカの肉身灰燼に帰し、——畢竟は精神上の永生を描いたのに対して、イエスは肉身をもって復活し、その肉身に指を入れさせて「わが主、わが神」と告白せしめていた。

佛身論の経緯を検討する時、次の『カルケドン信条』(AD四五二)をあらためて読む思いがしよう。

「われらは聖なる教父たちの例にならい、一つにして同じみ子、われらの主イエス・キリストを告白し、また教えることに同意する。神性において同じように完全で、人生においてもまた完全である。真の神にして真の人なる魂と肉体を持ち、神性によれば父と同質で、人性によればわれらと同質である。罪のほかはすべての点においてわれらと等しい。神性によればすべての世の先に生まれたまひ、人性よりすればこの世においてわれらのために、われらの救いのために神の母である処女マリヤより生まれたもうた。一つと同じキリスト、み子、独り子は、二つの性質において、混同せず (domyktus)、変化せず (dipertus)、分割せず (dilatatus)、分離せず (dixpiatus) に認められるべきである。二性の区別はその結合によって解消したのではなく、各性質の特性は一つの人格一つの本質の中に保たれ共存する。二つの人格に分離 (meprizomenov) または分割 (daiapomenov) されずして一つの同じみ子、独り子、言なる神、主イエス、

キリストである。これは預言者たちによりて最初から宣べ伝えられたところであり、また主イエス・キリスト御自身がわれらに教えられ、また聖なる教父たちの信条がわれらに伝えたとおりである。」

以上の概略のもとに、『大般涅槃経』におけるシャカ神格化の諸相を尋ねてみることにする。先回の『法華経』が情緒的ドラマチックであったのに対して、本経は論癖とも云える理論につぐ理論の弁証であるが、その四十巻中、独自の佛身論が産出する思想を幾つかにわたって見て行きたい。

(次号につづく)