中国仏教における如来常住の実感

小野嶋祥雄

問題の所在

中国仏教では、『涅槃経』に如来常住と説かれることなどに基づき、歴史上に現れた釈尊はその滅後も常住であるとの理解が大勢を占める。しかし、そうした理解は、教学的な解釈を超えてどれほどの実感を伴っていたのであろうか。

インド仏教では、仏塔に対して誓願を立てる際に「両足に平伏」してとの表現があることなどから、釈尊の遺骨を収めた仏塔はただの塔ではなく、生きた釈尊〔生身〕として機能しており、如来が常住であることが実感を持って受け止められていたことが、平岡聡氏などによって明らかにされている①。また、中国においても、船山徹氏が六朝時代に菩薩戒の受戒儀礼を行う斎会において仏像が果たした役割を明らかにする中で、慧皎（四九七―五五四）の『高僧伝』巻十三「興福篇」の「論」に「仏像を敬うこと仏身のごとくせば、則ち法身応ぜん②」とあることなどから、六朝時代に盛んに議論された法身説の基底には感応思想があり、人々が仏像の前において誠心誠意に仏を念じれば仏〔法身仏〕は必ず応現するとの信念を抱いていたことが明らかにされている③。

この船山氏の指摘によれば、中国の六朝時代の人々は仏像を通じて仏の応現に会い、仏〔法身仏〕が常住であることを実感をもって体験していたことが知られるが、仏像以外にも仏の常住を実感するために媒介となったも

のがあったのではなかろうか。つまり、中国仏教においてもインド仏教と同様に、仏舎利や仏塔を通じて仏の常住が体感されていたのではないか。そこで本稿では、中国の仏教者の仏舎利や仏塔に関する記述の検討を通じて、中国においても仏舎利や仏塔が「釈尊そのもの」として捉えられていたことを明らかにしたい。

一、道宣『集神州三宝感通録』の仏舎利・仏塔に関する記述

中国仏教においても仏舎利や仏塔は「釈尊そのもの」として理解されていたのか。この問題を考えるにあたり、先ずは道宣（五九六―六六七）の『集神州三宝感通録』三巻（以下、『感通録』と略）を端緒として考察を進めていきたい。『感通録』は後漢より唐初期に至る神異を集録した書物で、その構成は本書中に「初めに舎利表塔を明かし、次に霊像の垂降を列し、後に聖寺・瑞経・神僧を引く」[4]と述べられている通りである。

仏舎利と仏塔に関する神異は巻上に収められており、本稿の目的にとって興味深い記述が散見される。その中で第一に注目したいのは、仏舎利を「仏の真身」「釈迦の真身」とする記述が見られることである。『感通録』に集録されている「周岐州岐山南塔縁第五」には、

> 顕慶五年春三月、下勅取舎利、往東都入内供養。時周又献仏頂骨至京師。人或見者高五寸闊四寸許黄紫色。将往東都駕所。時又追京師僧七人、往東都入内行道。勅以舎利及頂骨出示行道。僧曰、「此仏真身。僧等可頂戴供養」。経一宿還収入内。皇后捨所寝衣帳直絹一千疋、為舎利造金棺・銀槨、数有九重。雕鏤窮奇[5]。
>
> 顕慶五〔六六〇〕年春三月、勅を下して舎利を取り、東都に往き内に入れて供養す。時に周ねく又た仏頂骨

も献じて京師に至る。人の或いは見ん者は、高さは五寸、闊さは四寸許りにして、黄紫色なりとす。将に東都の駕所に往かんとす。時に又た京師の僧七人を追して、東都に往き内に入れて行道す。勅して、舎利及び頂骨を以て出し示して行道す。僧曰わく、「此れは仏の真身なり。僧等よ、頂戴し供養すべし」と。一宿を経て還た収めて内に入る。皇后は寝する所の衣帳にして絹一千疋に直せるを捨し、舎利の為に金棺・銀槨を造り、数は九重なる有り。雕鏤せられて窮めて奇なり。

とあり、顕慶五〔六六〇〕年春三月に、洛陽において仏舎利と頂骨を伴って行道する様子を伝え、その際にある僧侶が「此れは仏の真身なり。僧等よ、頂戴し供養すべし」と述べたことが記録されている。

また、同じく「振旦神州仏舎利感通序」には、

宋元嘉六年、賈道子行荊上、明見芙蓉方発、聊取還家、聞華有声。怪尋之得一舎利。白如真珠、焔照梁棟。敬之擎以箱盛、懸于屋壁。家人毎見仏僧外来、解所被、躍坐案上。有人寄宿、不知汚慢之、乃夢人告曰、「此有釈迦真身、衆聖来敬。爾何行悪。死堕地獄、出為尼婢。何得不怖」。其人大懼、無幾癩死。舎利屋地生荷八枚。六旬乃枯、歳余失之。不知所去。⑥

宋の元嘉六〔四二九〕年、賈道子なるものありて荊の上を行き、明らかに芙蓉が方に発するを見て、聊か取りて家に還りたるに、華より声有るを聞く。怪しみて之を尋ねるに一の舎利を得たり。白きこと真珠の如く、梁棟を焔照せり。之を敬し、擎げて箱を以て盛り、屋の壁に懸く。家人は毎に仏僧の外より来り、被る所を解き、躍らせて案の上に坐せるを見る。有る人寄宿し、知らずして之を汚し慢るに、乃ち夢に人の告げて曰わく、「此に釈迦の真身有りて、衆聖来り敬す。爾じ何ぞ悪を行うや。死して地獄に堕ち、出するとき尼の

婢と為らん。何ぞ怖れざるを得んや」と。其の人大いに懼れ、幾くも無くして癩にて死せり。舎利ありし屋と地には荷を生ずること八枚。六旬にして乃ち枯れ、歳余にして之を失えり。去る所を知らずと。

とあり、宋の元嘉六〔四二九〕年に、ある人が仏舎利を得た賈道子なる人物の家に寄宿した際、知らずして仏舎利を汚し侮った所、夢に人が現れ「此に釈迦の真身有りて、衆聖来り敬す。爾じ何ぞ悪を行うや…」と告げたとの話が記載されている。

ここに言う「真身」の語が意味する所には、二通りの解釈が成り立つと思われる。一つには「釈尊の本物の遺骨」の意味で、二つには「釈尊そのもの」の意味である。詳しくは後に検討するが、中国において「śarīra（舎利）」の訳語を「身」とすることがあり、このことから、「真身」とは「釈尊の本物の遺骨」の意であると考えることが可能である。しかし、『感通録』には「釈尊の本物の遺骨」の意の場合には「真舎利」の語が用いられていることから、⑦「真身」の語は「釈尊そのもの」の意として理解するのが穏当であろう。

以上、これまでの考察が認められるならば、『感通録』には仏舎利を「釈尊そのもの」と捉える理解が示されていたこととなる。この点に留意した上で、『感通録』の仏舎利や仏塔に関する記述の中で次に注目したいのは、仏舎利の応現や仏塔における神異の現れが、衆生の求めを感じて仏や菩薩が応現してくるという、所謂、「感応」や「感通」の思想に基づいていることである。

『感通録』の冒頭には、その撰述目的について、

夫、三宝利見其来久矣。但以信毀相競故、有感応之縁。自漢泊唐年余六百。霊相肹蠁、群録可尋。而神化無方、待機而扣。光瑞出没、開信於一時、景像垂容、陳迹於万代。或見於既往、或

顕於将来、昭彰於道俗、生信於迷悟。故撮挙其要、三巻成一部云。[8]

夫れ、三宝の利は見るに其の来れること久し。但だ信と毀と相い競うを以ての故に、感応の縁有るなり。漢より唐に泊ぶまで年六百に余れり。霊相の胎蜑せること、群録に尋ぬべし。而して神化の無方なることは、機を待ちて扣す。光瑞出没しては、信を一時に開き、景像容を垂れて、迹を万代に陳ぶ。或いは既往に見、或いは将来に顕れ、彰らかなることを道俗に昭らかにし、信を迷悟に生ぜしむ。故に其の要を撮り挙げ、三巻とし、一部と成すと云う。

とあり、中国に仏法が伝わった後漢の時代から唐の時代に及ぶまでの間に、仏法は篤く信仰されることも廃仏に遇うこともあり、その間にはいくつもの「感応の縁」があったことが述べられている。そして、それらの神異に基づく教化は、衆生の資質に応じて自在であり、仏教に対する信を開かせるためであるという。[9] このことから明らかなように、『感通録』三巻一部に集録される神異は、全体として感応に基づいて現れると理解されている。このことは、『感通録』に集録されている仏舎利と仏塔の神異についての具体的な事例を通して見た場合においても同様である。先にも引用した「振旦神州仏舎利感通序」には、呉の孫権の赤烏四〔二四一〕年に孫権と康僧会の間で仏舎利をめぐって以下の問答があったことを伝える。

呉孫権赤烏四年、沙門康僧会創達江表、設像行道。呉人以為妖異、以状聞之。権召会問、「仏有何霊」。会曰、「仏晦霊迹、遺骨舎利応現無方」。権曰、「何在」。会曰、「神迹感通、祈求可獲」。権曰、「若得舎利、当為興寺」。経三七日遂獲瓶中。[10]

呉の孫権の赤烏四〔二四一〕年、沙門康僧会は創めて江表に達し、像を設けて行道す。呉の人以て妖異なり

と為し、状を以て之を聞す。権会を召して問う、「仏に何の霊有りや」と。会曰わく、「仏は霊迹を晦せども、遺骨舎利の応現すること無方なり」と。権曰わく、「何れに在りや」と。会曰わく、「神迹感通し、祈り求むるとき獲べし」と。権曰わく、「若し舎利を得れば、当に為に寺を興すべし」と。三七日を経るに遂に瓶の中に獲る。

この問答において、康僧会が仏舎利の応現は自在であり、祈り求めれば獲得することができると述べ、三七日を経た後に遂に瓶の中に仏舎利を得たと記されることは、まさしく、仏舎利の応現が感応に基づくことを表すものであるといえよう。

また、同じく「振旦神州仏舎利感通序」には、

宋元嘉十九年、高平徐椿、読経及食、得二舎利、盛銀瓶中。後看漸増、乃至二十。後寄広陵、令馥私開之空甕。椿在都忽自得之。後退転皆失。舎利応現、値者甚多。皆敬而得之、慢而失也。[11]

宋の元嘉十九〔四四二〕年、高平の徐椿なるもの、経を読み食するに及び、二の舎利を得、銀の瓶の中に盛れり。後に看るに漸やく増し、乃ち二十に至れり。後に広陵に寄せるとき、令の馥なるもの私かに之を開くも空甕なり。椿が在るときには都て忽ち自ら之を得たり。後に退転するに皆な失えり。舎利応現し、値う者甚だ多し。皆な敬して之を得、慢りて失いたるなり。

とあり、宋の元嘉十九〔四四二〕年に、徐椿なる人物が経典の読誦を通じて二つの仏舎利を得た話が記載されている。この話の結末は、仏舎利の応現と感応の関係を示すだけではなく、中国においても仏舎利は「釈尊そのも

の」と捉えられていたのではないかとの問題を検討する上でも興味深い内容となっている。つまり、徐椿は経典の読誦によって仏舎利を得ることができたが、後に退転したことによって仏舎利を失ってしまったというのである。そして、仏舎利の応現に遇う者は多くいることが述べられ、それらの人々は敬うことで仏舎利を得るが、侮ることで仏舎利を失ってしまうと結ばれている。このことから明らかなのは、仏舎利の応現に遇うことは永続的に保証されるものではなく、人々が至心に祈り求めることが必要とされ、そのことが無くなってしまうと応現も失われてしまうということである。こうした仏舎利の応現のあり方を見ると、仏舎利の応現は、衆生の資質に応じてその姿を現すという「応身」と同様のものとして機能していたのではないかと考えられる。『感通録』にはそのことを証左するかのような記述があり、それは以下の如くである。

> 舎利東流、綿歴帝代、伝記所及略陳万一。由事相重沓、屢現非奇。仏現栖隠、誠其致也。⑫
>
> 舎利の東に流してより、帝代を綿歴すれば、伝記の及ぶ所は略ぼ万の一を陳べたるのみ。事相い重沓するに由りて、屢現れるも奇なるには非ざるなり。仏の現れ栖み隠るるは誠に其れ致なるなり。

ここでは、中国に初めて仏舎利が伝わってからいくつもの仏舎利の応現があったことと、仏が応現したり棲み隠れるたりすることを同一視する記述が見られる。先に確認してきた通り、『感通録』には仏舎利を「仏の真身」や「釈迦の真身」とする記述が見られた。ここに言う「真身」がどのような仏身であるのかという問題があるが、『感通録』には「仏舎利」と「応身」を関連付ける明確な記述は存在しないが、仏舎利の応現を機能的に見た場合には「真身」とは「応身」であると解することも可能であると思われる。

二、仏舎利・仏塔に対する教学的理解

ここでは、先の考察を通じて明らかとなった、道宣の『感通録』では仏舎利を「釈尊そのもの」と捉えること、中国仏教における仏舎利・仏塔に対する教学的理解との関連について検討していきたい。

仏舎利や仏塔を「釈尊そのもの」とすることは、中国仏教における教学的な理解からも支持されるのであろうか。この問題を検討するにあたり、先ずはじめに注目したいのは、訳語としての「舎利」の語には「身」の意味があると理解されており、「身」の語をもって「舎利」の意を表す事例があることである。前者の事例には、浄影寺慧遠（五二三―五九二）の『涅槃経義記』巻三に「舎利は胡語。此には翻じて身と名づく」[13]との理解が示されていることを挙げることができる。また後者の事例には、慧皎『高僧伝』巻十三「興福篇」に収録される「釈法献伝十二」に、法献が宋の元徽三〔四七五〕年に金陵を出発して西方に旅をし、仏牙一枚と舎利十五粒などを獲得したことを、「獲仏牙一枚、舎利十五身…」[14]と記していることが指摘できる。このように、「舎利」と「身」の語は互いに通用する関係にあるが、このことは、「釈尊の遺骨」と「仏身」とが概念として不可分の関係にあるとの理解を生じる素地となるのではなかろうか。

中国仏教における教学的議論の中で次に注目したいのは、中国に伝来した経典には、仏舎利を有と説く経典と無と説く経典があり、これを統合的に解釈する議論の中で、法身には仏舎利は無く応身には仏舎利が有るとの理解が示されることである。この議論は吉蔵（五四九―六二三）の『法華玄論』などに見られるもので、その『法華玄論』巻九には、以下のような問いが立てられている。

問。『首楞厳経』云、「本願力故現法尽、三昧力故示砕身舎利」。『大品』即釈此経云、「如来砕金剛身作末舎利」。此二経明有舎利。『新金光明』云、「假使水蛭虫口中生白歯、如来身舎利畢竟不可得。乃至鼠登兎角梯食月除修羅、如来身舎利畢竟不可得」。此経無舎利。有無相違、云何領会耶。[15]

問う。『首楞厳経』に云わく、「本願力の故に法の尽くることを現し、三昧力の故に砕身の舎利を示す」と。『大品』は即ち此れを釈して経に云わく、「如来は金剛身を砕いて末舎利と作す」と。此の二経は舎利の有ることを明かす。『新金光明』に云わく、「假使い水蛭虫の口の中に白き歯を生じるも、如来の身の舎利は畢竟不可得なり。乃至、鼠の兎角の梯に登りて月を食して修羅を除くとも、如来の身の舎利は畢竟不可得なり」と。此の経には舎利無し。有無の相違、云何んが領会するや。

ここでは、鳩摩羅什訳の『首楞厳経三昧経』巻上と『摩訶般若波羅蜜経』巻十には仏舎利は有と説かれ、宝貴合『合部金光明経』巻一には仏舎利は無と説かれるが、経典の間に見られるこのような仏舎利の有無の相違を如何に会通するのかが問題となっている。そもそもこの問題の根底には、大乗経典に説かれる仏塔崇拝と経巻崇拝の思想的系譜の異なりがあるが、両者の相違に対する吉蔵の答えは以下の如くである。

答。有無之言既是仏説。理無違背。初明有者拠仏迹身、後明無者就法身也。又前明有者示同凡夫二乗。故明此身従業報起故有舎利。後明無者不同凡夫二乗。明如来之身是幻化身非実業報生、無身骨也。又『大経』云、「吾今此身即是法身。非是血肉之所成立」。若不二而二故開二身、法身無舎利、応身有舎利。二而不二、即此身名為法身。故無舎利也。[16]

答う。有無の言は既に是れ仏説なり。理として違背すること無し。初めに有と明かすは仏の迹身に拠り、後に無と明かすは法身に就くなり。又た前に有と明かすは、凡夫二乗に同ずることを示す。故に此の身は業報従り起こるが故に舎利有るなりと明かす。後に無と明かすは凡夫二乗に同ぜず。如来の身は是れ幻化の身にして実の業報の生に非ざれば、身骨無しと明かすなり。又た『大経』に云わく、「吾が今の此の身は即ち是れ法身なり。是れ血肉の成立する所に非ず」と。若し不二にして二なるが故に二身を開かば、法身には舎利無く、応身には舎利有り。二にして不二なれば、即ち此の身を名づけて法身と為す。故に舎利無きなり。

吉蔵は、仏舎利を有と説く経典も無と説く経典も共に仏説であることから、両者は道理に違背するものではないとする。そして、仏舎利を有と説く経典は迹身〔＝応身〕についてそのように説くのであり、無と説くのは法身について説くのであるという。吉蔵のこの議論を踏まえると、仏舎利は法身と直接的に結びつく聖遺物ではなく、応身と結びつく聖遺物ということになる。なお、中国仏教において法身と結びつく聖遺物は経巻であるとする理解が見られる。これは、智顗（五三八―五九七）説・灌頂（五六一―六三二）記の『法華文句』巻九や、南宋の法雲の編集による『翻訳名義集』巻五の「仏舎利」の項目などに述べられる所で、『大智度論』巻五九「釈校量舎利品第三十七」に説かれる内容を取意で引用し、「砕骨は是れ生身の舎利、経巻は是れ法身の舎利」[17]であるという。ただ、道宣の『続高僧伝』巻十八「曇遷伝」には、「如来の法身は数量に過ぐ。今、此の舎利は即ち法身の遺質なり。事を以て之を量るも、誠に恐らくは徒らに設けるのみ」[18]との曇遷の言葉が載せられており、法身の聖遺物として仏舎利を位置付ける事例があることは注意を要するであろう。しかしながら、大勢を占めるのは、仏舎利を応身の聖遺物とする見解であり、このことは、前節で見てきた「仏舎利」と「応身」を同一視するかのような『感通録』の記述につながる教学的理解であると考えられるのである。

そして、最後に中国仏教における教学的議論で注目したいのは、『涅槃経』の註釈の中で仏舎利や仏塔を「応身」や「色身」と同一視する解釈が見られることである。『涅槃経集解』巻十九の僧宗（四三八―四九六）の註には、

若欲尊重法身舎利(至)起塔廟想礼拝供養。
案。僧宗曰、「仏以智慧為尊也。色身是智所依処。所以得尊也。塔廟与色身不異也」[19]。
若し法身舎利を尊重せんと欲せば(至)塔廟の想を起こし礼拝供養すべし。
案ずるに、僧宗の曰わく、「仏は智慧を以て尊と為すなり。色身は是れ智の所依処なり。所以に尊なるを得るなり。塔廟と色身とは異ならざるなり」と。

とあり、塔廟〔＝仏塔〕と色身は異なるものではないとの註釈が施されている。僧宗の註は、『涅槃経』巻八「如来性品第十二」に、法身舎利を尊重しようと思えば、衆生は諸仏の塔廟に対して礼拝しなければならず、また自分の身中に塔廟の想を起こし、礼拝供養すべきであるとする経文の註釈である。[20]『涅槃経』に説かれる「法身舎利」とは、「法身と舎利」や「法身の舎利」の意ではなく、浄影寺慧遠『涅槃経義記』巻二に「舎利は胡語。此には翻じて身と名づく。胡漢並べて挙ぐ。故に尊重法身舎利と言う」[21]と註釈する通りであると思われる。僧宗の註釈の意は、法身を常住である法身と無常である応身の二種に分ける彼の二種法身説に基づき、仏の色身〔＝応身〕と塔廟とが同一であることを以て、塔廟を礼拝することで法身を尊重することになると理解するものであろう。[22]

また、『涅槃経』巻八「如来性品第十二」の経文に対する註釈には、灌頂撰・湛然（七一一―七八二）再治の

『大般涅槃経疏』巻十一に、「法身は是れ本地、舎利は是れ応身なり」[23]との註釈が見られる。『大般涅槃経疏』では、『涅槃経』に説かれる「法身舎利」の語を「法身と舎利」と解釈し、「舎利は是れ応身なり」と註釈しているようである。『大般涅槃経疏』の註釈は、先の『涅槃経集解』とは異なる理解を示すものであるが、両書はいずれも仏塔や仏舎利を色身や応身と同一視する解釈として注目すべきである。

三、律の規定

ここでは、中国においても仏舎利や仏塔が「釈尊そのもの」として理解されていたのかについて、これまでの考察とは視点を変えて、僧侶の規則である律の観点から検討していきたい。仏舎利や仏塔に関する『感通録』の記述や諸師の教学的理解は、仏舎利や仏塔をどのように捉えられていたのかという視点である。律の観点から行うここでの考察は、仏舎利や仏塔がどのように捉えていたのかは関係なく、それらに対してどのように接し振る舞うことが求められていたのかという問題である。結論を先取りして言えば、仏舎利や仏塔に関する律の規定は、仏に接するが如く振る舞うことを求めるものである。

佐藤達玄氏によれば、中国における戒律の歩みは、魏の嘉平年中〔二四九～二五三〕に曇柯迦羅が洛陽に来て『僧祇戒本』を訳出し、インド僧を招いて授戒儀礼を執り行ったことが中国における律伝来の始まりであり、五世紀の初頭に四つの部派の律蔵―四〇四～四〇九年の間に長安で説一切有部の『十誦律』六十一巻、四一〇～四一二年の間に長安で法蔵部の『四分律』六十巻、四一六～四一八年の間に建康で大衆部の『摩訶僧祇律』四十巻、四二三～四二四年の間に建康で化地部の『五分律』三十巻―が訳出され、教団での儀礼や行事が具体的に行われるようになっていくという。[24]

四つの部派の律蔵における仏舎利・仏塔に関する記述の一々を確認することは、紙幅の都合もあり困難である。道宣の『四分律刪繁補闕行事鈔』（以下、『行事鈔』と略）に要を得た記述があるので、そちらを参考にしながら考察を進めていきたい。その『行事鈔』巻下三「僧像致敬篇第二十二」には、礼拝をしてはいけない場合として、以下のような事例を挙げる。

『増一』云、「塔中不応礼」。『五分』、相瞋屏処不得礼。『十誦』、睡・縫衣・大衆中・在路行・病時、不得礼。『僧祇』、泥作・浣衣・洗浴及手足・著一衣時・疾行等、不応礼。『十誦』、仏塔・声聞塔前、自他不得互礼。『五百問』云、「仏塔前礼比丘、犯堕」。『僧祇』、礼塔・誦経・読経・写経・授経・闇中、並不得礼。皆謂別有所敬故也。[25]

『増一』に云わく、「塔中にては応に礼すべからず」と。『五分』に、相い瞋ると屏処とには礼することを得ざれと。『十誦』に、睡・縫衣・大衆中・在路行・病時、礼することを得ずと。『僧祇』に、泥作・浣衣・洗浴及び手足・一衣を著せる時・疾行する等には、応に礼すべからずと。『十誦』に、仏塔・声聞塔の前にては、自他互いに礼するを得ざれと。『五百問』に云わく、「仏塔の前にて比丘を礼するに、堕を犯ず」と。『僧祇』に、礼塔・誦経・読経・写経・授経・闇中には、並びに礼するを得ざれと。皆な謂わく、別に敬する所有るが故なりと。

この中の『増一阿含経』『十誦律』『仏説目連問戒律中五百軽重事』『摩訶僧祇律』の引用には、仏塔における礼拝の問題が説かれている。説き方は各々で異なるが、その意味する所は仏塔の前や中では僧侶同士で礼を交わすことを禁じるものとなっている。そして、その理由としては、「別に敬われるべきもの」があるためとされて

いる。

ここに言う「別に敬われるべきもの」とは、仏塔やそこに収められた仏舎利を指すことは論を俟たないであろう。しかし、この『行事鈔』の記述からは、仏塔や仏舎利を「釈尊そのもの」と捉えて「別に敬われるべきもの」としていたのかは明らかではない。「釈尊の遺骨」であるから敬われるべきなのか、「釈尊そのもの」であるから敬われるべきなのか。この点について『行事鈔』の中に興味深い記述がある。それは同じく「僧像致敬篇第二十二」の中で仏塔を巡る方法を説く中に、

『三千』云、「繞塔法、一低頭視仏、二不得蹈蟲、三不左右視、四不唾地、五不与人語。又当念仏恩大難報、念仏智慧、念仏経戒、念仏功徳、念仏精進乃至泥洹。又念僧恩・師恩・父母恩・同学恩、又念一切人皆使解脱離苦、又念学慧除其三毒求出要道、見塔上草念手去之、不得捉抜。有不浄即分除之。若天雨当脱履塔下乃上礼仏[29]」。

『三千』に云わく、「繞塔の法とは、一つに低頭して仏を視、二つに蟲を蹈むを得ず、三つに左右を視ず、四つに地に唾せず、五つに人と語らず。又た、当に仏恩の大にして報ずること難きを念じ、仏の智慧を念じ、仏の経戒を念じ、仏の功徳を念じ、仏の精進乃至泥洹を念ずべし。又た、僧の恩・師の恩・父母の恩・同学の恩を念じ、又た、一切の人をして皆な解脱して苦を離れしめんと念じ、又た、慧を学して其の三毒を除き出要の道を求めんと念じ、塔上の草を見ては手をもて之を去らんことを念ぜよ、抜り捉くことを得ざれ。不浄有らば即ち之を分除すべし。若し天雨らんには当に履を塔下に脱ぎ乃し上りて仏を礼すべし」と。

とあり、安世高訳『大比丘三千威儀』巻上に、仏塔を巡る際には「低頭して仏を視る」べきと説くことが引用さ

れていることである。ここでは明らかに、仏塔と仏が同一視されている。しかし、この『行事鈔』の『大比丘三千威儀』の引用には問題がある。つまり、『行事鈔』に「低頭視仏」とある箇所は、引用元の『大比丘三千威儀』では「低頭視地」[27]となっているのである。そこで、『大比丘三千威儀』の引用について、道宣の『行事鈔』以外の著作を調べてみると、『四分律比丘尼鈔』巻中之上では「低頭視地」[28]と引用されており、道宣の著作間においても異同があることが確認できる。管見の限りではこれ以上の情報は無く、『行事鈔』における『大比丘三千威儀』の引用が、単なる誤写であるのか意図的な改変なのか、これを明らかにすることは困難である。

ただ、上記の『行事鈔』における『大比丘三千威儀』の引用の最後の箇所では、もし雨が降った際には仏塔の前で履き物を脱ぎ、塔において「仏」を礼拝すべきことが説かれている。そして、この『大比丘三千威儀』の引用の後には、

> 『大論』、如法供養法必応右繞。『賢愚』、舎利弗辞仏、膝行繞百匝也。『善見』云、「辞仏法、繞仏三匝四方作礼、而去合十指爪掌叉手於頂上却行、絶不見如来、更復作礼迴前而去」。『雑含』云、「憍陳如久不見仏、後来便以面掩仏足上致礼」[29]。

『大論』には、如法供養の法は必ず応に右繞すべしと。『賢愚』には、舎利弗の仏を辞するに、膝行して繞ること百匝なりと。『善見』に云わく、「仏を辞するの法、仏を繞ること三匝して四方に礼を作し、而して去るに十指の爪掌を合わせ手を頂上に叉して却行し、絶えて如来を見ず、更に復た礼を作して前に迴りて而して去るべし」と。『雑含』に云わく、「憍陳如の久しく仏を見ざれば、後に来るに便ち面を以て仏足の上に掩うて礼を致せり」と。

とあり、『大智度論』に説かれる仏塔の巡り方に関する文を引用し、『賢愚経』『善見律毘婆沙』『雑阿含経』に説かれる「仏」のもとを去る方法が引用されている。これらは何れも「仏」に対する行為として説かれるものであることから、道宣の『行事鈔』が、仏舎利や仏塔に対して「釈尊そのもの」として振る舞うことを求めたものと理解することは無理な解釈ではないと思われる。そして、このことの傍証になるのが、『行事鈔』に説かれる仏像と経典に対して道宣が求める以下のような態度である。

二正明相者、仏像・経教住持霊儀、並是我等所尊敬、則至真斉観。[30]

二に正しく相を明かすとは、仏像・経教は住持の霊儀にして、並びに是れ我れ等が尊敬する所なれば、則ち至真に斉しく観ずべし。

ここで道宣は、真の仏と同じく仏像を敬い、真の法と同じく経典を敬うべきことを述べている。このような道宣の考え方からすれば、仏舎利や仏塔に対しても真の仏と同じく敬うべきことを求めていたことがことが予想されるのである。

結論

以上、中国仏教において仏舎利や仏塔は「釈尊そのもの」として理解されていたのかについて、道宣『感通録』の仏舎利・仏塔に関する記述、仏舎利・仏塔に対する教学的理解、律の規定、の三点から検討してきた。それらの検討結果の要点をまとめると、以下の如くである。

① 道宣の『感通録』には、仏舎利を「仏の真身」や「釈迦の真身」と記述することから、仏舎利を「釈尊そのもの」と捉えていたと考えられる。

② また、『感通録』に見られる仏舎利の応現は、仏が隠れたり現れたりすることと同一視されているので、「仏の真身」や「釈迦の真身」とは「応身」のことを指すと思われる。

③ 道宣が仏舎利を「釈尊そのもの」と捉えていたことは、中国仏教における教学的議論からも首肯される。その理由として、「仏舎利」という語には「身」の意味があると理解されていたことや、僧宗などの『涅槃経』に対する註釈に、仏舎利や仏塔を「応身」や「色身」と同一視する解釈が見られたことを挙げることができる。

④ 上記の検討は仏舎利や仏塔がどのように捉えられていたのかという視点であるが、律の観点から行った仏舎利や仏塔に対してどのように接し振る舞うことが求められていたのかという検討においても、仏舎利や仏塔に対しては仏に接するが如く振る舞うことを求めるものであった。

本稿では、これらの検討結果から、中国においても仏舎利や仏塔は「釈尊そのもの」と捉えられていたと結論する。そして、この結論を以て問題の所在で述べた、中国仏教において如来常住は教学的な解釈を超えてどれほど実感されていたのかという問題に立ち返れば、中国仏教では仏舎利や仏塔を通じて如来が常住であることが実感されていたと考えられるのである。

註

① 平岡聡「色身として機能するブッダのアイコン」（『初期仏教からアビダルマへ：桜部建博士喜寿記念論集』、二〇

○二年、平楽寺書店）参照。

② 慧皎『高僧伝』巻十三「敬仏像如仏身、則法身応矣」（『大正蔵』巻五十・四一三中）。

③ 船山徹「六朝時代における菩薩戒の受用過程―劉宋・南齊期を中心に―」（『東方学報』六七号、一九九五年）参照。

④ 道宣『集神州三宝感通録』巻上「初明舎利表塔、次列霊像垂降、後引聖寺・瑞経・神僧」（『大正蔵』巻五二・四〇四上）。

⑤『大正蔵』巻五二・四〇七中。

⑥『大正蔵』巻五二・四一一上。

⑦ 道宣『感通録』巻上「会稽記云、東晋丞相王導云、初過江時、有道人神彩不凡言、従海来相造。昔、与育王共遊鄮縣下、真舎利起塔鎮之。育王与諸真人捧塔飛行虚空入海、諸弟子攀引、一時倶堕、化為烏石。石猶人形。其塔在鐵圍山也」（『大正蔵』巻五二・四〇五上）。

⑧『大正蔵』巻五二・四〇四上。『大正蔵』の校訂に従い、「嚮」を「蠁」に改め、「部」を「一部」に改める。

⑨ 道宣の感応・感通思想については、坂本道生「道宣の感通観について」（『印度学仏教学研究』六二巻一号、二〇一三年）参照。

⑩『大正蔵』巻五二・四一〇中。

⑪『大正蔵』巻五二・四一一中。『大正蔵』の校訂に従い、「今」を「令」に改める。

⑫『大正蔵』巻五二・四一一中。

⑬ 浄影寺慧遠『涅槃経義記』巻三「舎利胡語、此翻名身」（『大正蔵』巻三七・六九九上）。同『維摩義記』巻四「舎利胡語、此翻名身」（『大正蔵』巻三八・五一四上）。

⑭ 慧皎『高僧伝』巻十三「釈法献伝十二」（『大正蔵』巻五十・四一一下）。『大正蔵』の校訂に宋・元・明は「身」を「粒」とすることが示されている。

⑮ 吉蔵『法華玄論』巻九（『大正蔵』巻三四・四三四中）。

⑯ 吉蔵『法華玄論』巻九（『大正蔵』巻三四・四三四中）。

⑰ 智顗説・灌頂記『法華文句』巻八上「釈論云、砕骨是生身舎利。経巻是法身舎利。此経是法身舎利」（『大正蔵』巻三四・一一〇下）、法雲『翻訳名義集』巻五「大論云、砕骨是生身舎利、経巻是法身舎利」（『大正蔵』巻五四・一一

三八中）。

⑱ 道宣『高僧伝』巻十八「曇遷伝」「仁寿元年、追惟昔言、将欲建立。乃出本所舎利、与遷交手数之。雖各専意、而前後不能定数。帝問所由、遷曰、如来法身過於数量。今此舎利即法身遺質。以事量之、誠恐徒設耳」（『大正蔵』巻五十・五七三中）。

⑲ 『大正蔵』巻三七・四五八中。

⑳ 慧嚴等訳『涅槃経』巻八「如来性品第十二」「善男子。菩薩応作如是思惟。我今此身帰依於仏。若即此身得成仏道。既成仏已不当恭敬礼拝供養於諸世尊。何以故。諸仏平等。等為衆生作帰依故。若欲尊重法身舎利、便応礼敬諸仏塔廟。所以者何。為欲化度諸衆生故。亦令衆生於我身中起塔廟想礼拝供養」（『大正蔵』巻十二・六五〇下）。

㉑ 浄影寺慧遠『涅槃経義記』巻三「就教凡中、先教帰仏。句別有二。一教衆生帰仏法身。二亦令下教他衆生帰己法身。前中若尊法身舎利応敬塔廟尋相趣入。此法身者仏法性身。舎利胡語、此翻名身。胡漢並挙故言尊重法身舎利。法身無相難以趣求。故教敬塔以尊法身。良以法身無処不在。故敬塔廟即得名為敬仏法身」（『大正蔵』巻三七・六九九上）。

㉒ 僧宗の仏身論については、前註3所掲の船山徹氏の論文九九頁を参照。

㉓ 灌頂撰・湛然再治『大般涅槃経疏』巻十一「次若欲尊重去、明有依義。為相尊重、是故須依。又二。先正明、後解釈。初正明者、法身是本地、舎利是応身」（『大正蔵』巻三八・一〇五下～一〇六上）。

㉔ 中国における律の伝来とその広がりについては、佐藤達玄「中国仏教における戒律の歩み」（『駒澤大学佛教学部論集』二六号、一九九五年）参照。

㉕ 『大正蔵』巻四十・一三二上。

㉖ 『大正蔵』巻四十・一三二中下。

㉗ 安世高訳『大比丘三千威儀』巻上（『大正蔵』巻二四・九一五中）。

㉘ 道宣『四分律比丘尼鈔』巻中之上（『新卍続蔵』巻四十・七三七上）。

㉙ 『大正蔵』巻四十・一三二下。

㉚ 『大正蔵』巻四十・一三二下。

キーワード　如来常住、仏舎利、仏塔