

天台仏身觀の主體的性

安藤 俊雄

一

塵点久遠劫の過去に成仏し未來もこの倍数まで衆生濟度の事業を休止せず、つねに普現色身三昧を行じて普門「示現するきわめて活動的な法華經の仏身はこの活動的な性格をそなえていること、及び一面で久遠常住の仏である」ともに他面で久遠の過去と倍数の未來という寿命の限定がある点において、古來法華学の難解な研究課題であつたらしく、その意見もまちまちであつた。

1 (安藤) 天台智顛の法華文句第九下の寿量品の積や嘉祥吉藏の法華玄論卷二には僧叡、道朗、慧觀、竺道生などの意見が多数挙げられており、これらの意見のあいだには多少の相違が見られるが、僧叡の法華經後序にこの經が仏壽の永劫、

分身の無数、普賢の現前、多宝の湧出を説いても法華仏の時間的及び空間的な無限性と不動性を示したにすぎぬといふ如く(大正五五・五七a・b・出三藏記集卷八)、はじめは法華仏の本質を法身なりとするものが多かったが、やがて時代の進展とともにこれを応身なりとする説が盛になつてきた。智顛も法華文句のなかに「前代の匠者の説く所の如きは多く無量に約して常を明せり、近世の人師は多く壽是れ量法にして前に恆沙を過ぎ後に上数を倍するも終は限極に歸し而して無常を明す」(大正三四・一二七b)と述べている。近世の人師について、とくに名を挙げていないけれどもそのひとりには光宅寺法雲であつたと推定される。それは法雲が法華義記卷一の積妙段や(大正三三・五七三c)卷五の譬喻品の積(同上・六二九a)及び寿量品の積(六六八c)

において法華仏が過現末の三世に益物しても過去が恒沙、未来がその倍数という年寿の限定があるかぎり常住身ではなく神通によって延寿した応身仏にすぎず、これを古來法身と考へるのは一般に応神諸仏がその所在の仏土においては応身であっても他土からは法身と見られるからであると云っており、この点を法華玄義の積妙段で智顛がはっきり法雲の名を挙げて批判していることよって明瞭である(大正三三・六九一c)。前代の学者が法華仏を法身としたのは久遠の過去と倍数の未来を常住無辺の義に解釈したためであり、近世の学者がそれを応身としたのは久遠の過去と倍数の未来を長遠ではあつても有限有量の年寿の義に解釈したためであるが、いづれも法華仏の本質を正確に把握したとは云い得ない。なぜなら塵点劫の過去すでに成佛し、それからすでに無数の諸仏として娑婆に応現した法華仏は単なる無身、無寿、無量の法身ではあり得いなし、またこれらの無数の諸仏が娑婆で滅を示現しても実には不滅であることを寿量品で説いているから単なる応身でもあり得ないからである。

二

そこで智顛はこのような単なる法身でも単なる応身でも

ないが、しかも長遠の年寿をもって積極的に衆生済度をつづける法華仏の本質をあたらしく報身という範疇で把えようとした。法華仏を報身とする説はすでに菩提流支や勒那摩提の訳した世親の法華經論に出ているから、おなじ世親の十地經論を所依とした地論宗はやくから法身、報身、化身の三身説を採っていたと推定される。したがって上述の法華文句のなかに前代の学者が法華仏を法身、近世の学者が応身としたというのは大勢を指した言葉であつて、実際には法華仏を報身とする意見は地論系の学者のなかに早くから行われていたにちがいない。ことに吉蔵の中觀論疏卷九末には南北朝期に成論大乘師の五時教仏身説なるものが行われたという(大正四一・一四〇・abc)。それによれば一般に初時の説法では仏身が五陰をもつと説かれ、第二時では仏に五陰はなく一切種智が仏であるとし、第三時では仏に無量劫の修行の体があるとし、第四時でも久劫修行の仏があり、過去は塵沙を過ぎ未来は倍数に亘る年寿をもつと説き、第五時では仏身は常住であるも色身をもたずただ円智のみであり、それが衆生済度のために色身を示現すると説くという。これによれば法華仏が第四時、涅槃經の仏身が第五時に属することは明かである。

ところがこの第五時の法身の解釈に四師の異説ありと

し、その第三師として北地智度論師の法報化の三身説を挙げ、真如それ自体は仏ではないが仏を生ずるがゆえに法身とし、報身と化身は俗諦であると主張したという。しかし五時教の仏身説は成論師と意見を同じくしたのであるから、法華仏は第四時の説法に属し、それが報身であり涅槃經の法身仏に及ばぬ未究竟の仏身であると考へたことは確實である。北地智度論師の法報化の三身説は地論師を通してか、それとも直接法華論に拠つたものと推定されるが、とにかく北地智度論師と南岳天台の学系とは密接な関係がある。法華仏を報身と考えることは必しも智顛の新説とは云い難いが、彼が法華仏を報身なりと規定したのは法華仏の主要な特徴を指示したまでのことであつて、嚴密には智顛の法華仏は報身でありつつ、しかも法身と応身を本具する一体三身の仏であり、この三身が時間的に前後の關係で生起するでもなく、また同時に空間的に独立して並存するでもない不縦不横の三身であるという。したがつて諦觀の天台四教儀などで藏教仏が成道に際して木菩提樹下に坐し生草を座と為し劣応丈六身仏を成就し、通教では七宝菩提樹下に坐し天衣を座と為し帶劣勝応身を現じて成仏すると説き、別教では蓮華藏世界七宝菩提樹下の大宝王座に坐し円満報身仏を現じ、円教では虚空を座と為し清淨法身

を成就し、常寂光土に居すと説くとしているのは、充分な規定ではない。この規定によれば報身を主人公とする天台の法華仏は別教の仏身にすぎないことになる。しかるに智顛においては円教ではつねに法報應の三身が一体であると説くのであつて、この一体三身の原理を無視しては円教の仏身とは云えないとしばしば強調している。すなわち法華玄義の迹門十妙の第五三法妙を明すなかの類通三身、及び金光明玄義の十種三法の三身義を説くところは、いづれも円教仏の一体三身の義を説いている。けれどもとくに法華仏の本質をもつとも詳細に説くのは法華文句卷九下の寿量品の積であるので、いますこしくこの点に関する智顛の思想をくわしく述べることにする。智顛はそこで「法身如来を毘盧遮那と名く。此には徧一切処と翻ず。報身如来を盧舍那と名く。此には淨滿と翻ず。応身如来を釈迦文と名く。此には度沃焦と名く。是の三如来、若し單取すれば可ならず。」という。毘盧遮那を徧一切処と翻ずるとするのは周知のごとく普賢觀經に拠つたものであり(大正九・三九二c)、報身如来を盧舍那としたのは梵網經の蓮華台藏世界の赫々大光明座上の盧舍那仏に拠つている(大正二四・九九七c)。法身仏としての毘盧遮那仏と報身仏としての盧舍那仏、及び応身仏としての釈迦仏とが独立的に並存すると

か、時間的に前後の關係にあつて順次に出現するというのが常識的な考え方であり、多くの經典はそのように説いているが、智顛はこうした縦横の三身の考え方を排除して、円教の仏身が一体三身であり不縦不横の三身であるべきことををいたるところで力説している。そしてこの不縦不横の三身がひとり迹門のみならず本門仏についても同様であると説くのは法華經のみであり、この発迹顯本の一体三身の教説は法華經の独説であると強調している(大正三四・一二八b)。

三

したがつて応身仏は三十二相という身体上の優れた特徴をもつてはいても全く人間的な身、八十年という人間的な寿、及び一丈六尺という人間的な量によつて表現されているが、これは外面的、肉体的な面に関する規定にすぎず、内面的には盧舍那仏の雄大な身・寿・量、及び法身仏たる毘盧舍那仏の無限無量の身・寿・量を本具しているといわねばならない。また帶劣勝応身とされている観無量壽經の阿弥陀仏のごとく八万四千相の身、天台のいわゆる有量の無量という寿、六十万億那由他恒河沙由旬という量によつて表現されているが、報身や法身の身・寿・量もないわけ

ではない。報身仏を代表する盧舍那仏の報土は蓮華台藏世界であるが、維摩經文疏卷一の仏国品の釈の淨土義八門分別のところでは円教の報土を華嚴經の蓮華藏世界であると規定している。それは梵網經の盧舍那仏の身土の規定が明確でないためであつたと推定される。いま華嚴經によれば報身仏は蓮華藏世界海微塵數の相好の身、不可說阿僧祇劫の寿、国土身としては蓮華藏世界の全体を自己の身量とするが、しかしほかに応身や法身の身・寿・量の契機をも内具している。また法身仏も一応は一切時及び一切処に普遍する如如の理法を意味し、無身・無寿・無量を本質とする云えるが、報身仏や応身仏の性格もひそかに内具している。智顛が三大部、とくに晩年の著たる維摩經玄疏や維摩經文疏の仏国品の釈のなかで、しきりに央掘摩羅經卷三の如來に眼耳鼻舌身の五根がないとするは声聞の思想であるととし、これに対して大乘の仏身に五根が具足することを力説しているのが(大正卷二・五三二c—五三三a)、三身の何れを指すかを明示していないが、応身仏に五根があるのは当然であるし、報身仏も諸經は多く人格的に表示しているから、むしろ法身仏を指すものと見るべきである。すくなくとも智顛はかかる意味において央掘摩羅經を重視したのである。報應二身ばかりでなく法身仏にまで五根を具し

ているという思想は智顛が愛讀した菩薩地持經卷一に性種性とは是れ菩薩の六入殊勝にして展転相續して果位たる如来にまで及ぶと云ひ(大正三〇b)、如来藏經にも一切衆生の煩惱のなかに法身としての如来智・如来眼をもつ如来身が結加趺坐し儼然不動であると説き(大正一六・四五七c)、これも智顛が維摩玄疏や維摩文疏でしばしば引用するところである。また法身が五陰をもつということはとくに涅槃經が力説することであつて、卷三九の橋陳如品では色は是れ無常なるも是の色を滅するに困りて解脱常住の色を獲得すると説き、受想行識の四陰も同様であり、涅槃寂靜の五陰、あるいは涅槃常住の五陰こそ法身仏の五陰であるべきことを説示している(大正二一・五九〇c)。

智顛が不縱不横の三身とか一体三身の説を立てたのは既述のごとく普賢觀經や梵網經、及び華嚴經の指示によつたためでもあるが、上述の諸大乘經典の法身に五根や五陰があるという教説を利用し、三身を通じて身・寿・量があり、したがつて報身や応身はもとより法身仏をも人格化しようとしたためである。既述の成論師の五時教、とくに北地智度論師が法身仏のみを真諦とし、報身と応身を世諦に属せしめ、法身をただ抽象的靜止的な真如の理法であり、真如それ自体は仏ではないが仏の所証であり仏を生ぜぬ

体であるから法身というのみと規定したのに比較すると、智顛の仏身觀は飛躍的な進展を意味すると云いうる。

四

応身仏が五根や五陰を具足する人間的な仏身であることは理解できても、報身や法身がなんらかの意味で五根や五陰をもつということは無我を説く仏教の伝統から見ても理解すべきであるか。また応身仏が一体三身であり歴史的に二五百年前に娑婆に応現したことをみとめることはできても、応身としての垂迹身を離れた法身仏や報身仏は實在するのか、それとも單なる架空の幻想とすべきか。塵点久遠劫の過去の倍数まで濟度の行を休止しないという活動的な法華仏はいかなる形態で實在しているのか。實在するとすれば現在どうしているのか。

中論の觀如来品第二十二は大乘の正しい如来觀を説き、まづ五陰を如来である、五陰を離れて如来がある、如来のなかに五陰がある、五陰のなかに如来がある、如来から五陰が生れるなど五句の思想がいずれも不当であることをくわしく論証し、最後に然らば如来は實在しないかという問を立て、その答として二種の邪見があり、第一は如来は實在しないとすものので、これは善を捨て悪を為す邪見であ

り世間の樂を破壊する麁邪見であると名付け、第二は如來を有とする思想であり、これは我見に貪著し有無を分別して善を起すがゆえに世間の樂を得ることはできるが、有無を分別するがゆえに涅槃道を破壊するという。すなわち如來が実在しないと云えば、これは深厚の邪見であり世間の樂を失う。反対に如來が有りと言えば寂滅相のなかで分別して如來有りと考えるのであるから、これもまた邪見であると云っている。如來を無しとする深厚の邪見よりも如來有りという邪見の方が罪が軽いようであるが、邪見であることには変りがないのであるから、如來が実在するという思想は嚴密には不当であるといわねばならない。中論がここで問題としているのは法身仏であるから、法身仏に五陰の身・寿・量があるという思想は龍樹によって邪見として明確に拒けられていることは明白である(大三三〇・二九c)。

中論の觀如來品が仏教の無我の伝統にしたがって大乘の仏身に対する正しい理解の仕方を選定したものであるとすれば、既述の涅槃經・央掘摩羅經・如來藏經・菩薩地持經などの法身仏に五陰や五根があると説き、身・寿・量をもつ人格的な仏身觀の存在を指示しているのをいかに理解すべきであろうか。吉藏は中觀論疏卷九末の觀如來品の釈の

なかで、龍樹の當時外道のなかで仏教の如來を實我をもつものと誤解したものがあり、また小乗の犢子部が清淨の五陰の和合した特別の存在が如來であると主張し、ある毘曇では二種の如來があり、一は有漏の五陰をもつ如來でこれを生身仏とし、他は無漏の五陰をもつ如來でこれを法身仏と考えたと指摘している。この思想は上の犢子部の仏身觀と同一と思われる。しかも吉藏は中論の如來觀がただ上述の外道や小乗の仏身觀のみならず、大乘の誤った仏身觀をも批判の対象として考えると考え、吉藏の當時行われていた中国の仏身論に対しても痛烈な批判を加え、既述のごとく成論大乘師の五時教の仏身觀や北土地論師の學說をも論評した。ことに彼の鋭い批判は当時の三論師にまで及び、三論學者のなかに中論の觀如來品を読んで、中論の主旨がただ仏身の有無に対する著心を破するところにあり、決して仏身の實在を破するのが本論の趣意ではないとか、たとい中論が仏身の實在を否認するとしても、それは外道や小乗の仏身を破析するのであって大乘の仏身の實在を否定するものでないと誤解しているものがあることを指摘し、維摩經の須菩提に対する維摩の訓誡を引いて仏の見るべきものもない無所得の見仏が真に仏を見るものであり、法の聞くべきものもない無所得の聞法が真の聞法であると強調し、

中論・観如来品の仏身観が真正の大乗の仏身観の原則であると主張している（大正四一・一四〇abc）。

吉蔵のかかる見解を以てすれば涅槃経・如来蔵経・央掘摩羅経・菩薩地持経などが法身仏を五根や五陰をもつ人間の形態によって表示しようとするのは上述の毘曇の無漏五陰や犢子部の清淨五陰の仏身思想と同じ性格のものであって、すでに中論の所破にすぎぬこととなる。これらの諸大乘経が敢えて無我の立場という仏教の伝統と矛盾する危険や人格神の誤解を冒して、五陰や五根をもつ法身の実在を説いたのはいかなる意図によるのであるか。無所得の仏身観を誤解し法身仏の実在を否認し、中論のいわゆる世間樂を破壊するよりも、涅槃を破壊する犠牲の方が罪がかるいと考えたためであろうか。

五

智顛もまた吉蔵におとらず中論に重大な関心を寄せ本論の三諦偈ばかりでなくいろいろ天台教学の根本原理を中論のなかに求めたから観如来品の無所得の仏身観を知らぬはずはない。また智顛が中論よりも重視した智度論卷五五その他にも中論と同じく如来が五陰に非ず、また五陰を離れず無所得であることを力説している。しかるにもかかわら

ず智顛が一体三身や五陰五根をもつ法身の思想を強調したのは、深厚の邪見によって世間樂を破壊する危険を予防するとうような功利的な意図によるのではなく、もっと別の切実な根拠によるものであったとすべきではなからうか。その場合すでに智度論に法身の説法の説があるので、これに理論的根拠を見出したとも推定される。吉蔵は法華玄論のなかでこの説法する法身仏は菩薩所見の法身であり、法性身中の応身であり、純粹なる法身ではないと云っている（大正三四・四三九b）。法性身と化身、真身と生身などの二身説をとる智度論では静止的な理法としての法身のなかに、それとは別の報身の性格をも与えることが多い。この二重性格を注意するとき、法身に説法機能と説法主体を想定するのも自然のことであって、東晉期に廬山慧遠が法身仏に四大五根があるか否かを羅什に問うたのも、智度論の法身の二重性格の矛盾を感じしたためと推定される。中論の観如来品や上に言及した智度論卷五五のなかで五陰をもつ如来の思想を拒否した龍樹が他方では法身の説法を主張する矛盾を智顛は矛盾として考えずに、それを高い立場から統一していたのであろう。すなわち中論の仏身観の原則と矛盾しない統一的立場に立っていたにちがいない。

智顛の真意はどこにあるか。その思想的な必然性を把握

することがもつとも重要である。その必然性をわたしは智顓の三法思想のなかに求めることができると考えている。けだし智顓の思想体系の根本原理は性具の論理であり、この性具の論理の内容を構成するものは三法の不可思議な円融構造であり、この三法の構造を理解すれば智顓の五根や五陰をもつ法身や報身の秘密を解明できるからである。智顓の三法については拙著のなかで詳論しているので(拙著天台性具思想論第二章・円融論理・二五頁以下)、ここでは簡単にその要領を述べることにする。智顓によれば迷と悟のいかにかわからず、すべてのもの、すべての思想すべての存在は三つのはたらきをもつものの互具互融の関係において成立すると見ることができ、第一は真理そのものであって、それを真性軌と云う。第二はその真理を認識する直接の因となる契機であり、これを観照軌という。第三はこの観照のはたらきを生み出し、それを資助する縁となるもので、これを資成軌と名付ける。円教の課する菩薩行を修め十住の第一の初住の位に入るまで、これら三法はそれぞれ無関係な独立の三法としか理解されないが、初住位に入ると三法が互に他の二法を自己のうちに含むことによって互具し互融し、一体の三法であることが証悟されるというので、三軌を妙位所住の三法と名付け、その互具の関係が

時間的に前後して簡別的に生起もせず、また空間的に並立もしないところから不縦不横の三法とも云われる。真性とか観照とか資成という名称からすれば、法華玄義の十妙の第一の境、第二の智、第三の行がそれに相当し、戒律や禪定が資成軌、一切種智という円教の妙智が観照軌、その智の対境たる大乘法性の理法が真性軌に相当するのであるが、それがひとり三賢十聖の段階のみでなく、上は仏身や涅槃にまで及ぶとともに、下は惑業苦の三道にいたるまで、ありとあらゆる存在、及びありとあらゆる衆生の思想と行為が順逆のいかんと問はずこれら三法によって構成されていることを主張するのである。法華玄義第五下では三軌三法を詳細に説明し、無量の法が三法によって構成されていると解釈できるとし、三徳・三宝・三涅槃・三身・三大乗・三菩提・三般若・三仏性・三識・三道の十種三法を挙げてゐる。そこでは一切法を三軌の組織として解釈できるといふ立場で、ただ類通三法と呼んだにすぎないが、金光明玄義ではこれら十種三法が迷悟、順逆の一切の存在、一切の思想、一切の行為の本質であると規定し、上下二巻に亘つて十種三法の横広堅深であることを詳説した。

現実には惑・業・苦の三道によって形成されている。けれどもわれわれは苦の実相を正しく認識していない。しかる

に仏教はこの苦が本質的には人間の心口意の三業によって自ら集起したものと教える。苦の原因を追求してみるととき現実苦が自業自得であることに気付かしめられる。けれどもさらにふかく根本原因をたずねるときそれが自己の行為よりも自己の無知不明から生じたものであることを認識せしめられる。小乗の三世兩重因果について云へば過去の無明と現在の愛と取の三支が煩惱道(惑)、過去の行と現在の有の二支が業道、現在の識・名色・六入・触・受と未来の生と老死の七支が苦道であるとされるのもかかる理由による。かくて苦の因が惑であり業はその縁であるということができる。これは迷悟法界の最低段階である三道について述べたのであるが、同様に他の九種三法についても同じ関係がある。最高段階の涅槃の三徳について云へば法身の常楽我淨の四徳の因は般若の四徳であり、般若の四徳を資成するのは解脱の四徳であるというのである。この様な立場で十種三法を三軌によって分類するとき下表の如く整理することができる(大正三三・七四一・法華玄義卷五下・大正三九・二金光明玄義卷上参照)。

この十種三法は下の表によって示されている如く、上は涅槃の三徳から下は三道にいたるまで六道四聖の法界の全体のあらゆる存在、あらゆる人間の思想及びあらゆる人間

資成軌	觀照軌	眞性軌	三徳
解脱	般若	法身	三寶
僧	仏	法	三涅槃
涅槃	方便淨	性淨 圓淨	三身
應身	報身	法身	三天乘
得乘	隨乘	理乘	三菩提
菩提	方便	菩提	三般若
般若	方便	實相	三般若
縁因	縁因	正因	三仏性
那陀	阿陀	羅陀	三識
業道	感道	苦道	三道

の行為がすべて眞性軌・觀照軌・資成軌の三軌によって構成されており、しかも単に三軌の構成形式が同一であるばかりでなく實質内容も同一であることを表示するのである。したがって苦道は法身と同一の性徳をもち、惑道は般若を性徳として本具し、業道は解脱の徳を性具しており、迷悟法界の全体が相即し煩惱即菩提であり生死即涅槃であり邪淫即仏道であるというのである。

けれども注意すべきは、上の図法で上下の相即の関係のみが表示されているにすぎないが、実は横の関係においても三軌が相互に他の二軌を自己のうちに性具し互融相即するとう。とくに三仏について云へば法身は法身の徳を強く表顯しつつ報應二身の徳を性具し、報應二身も法身あるいは応身の徳を強く表顯しつつ自己のうちに他の二身を性具する。三大部で円融三諦を説くときに用いた同じ手法がこの十種三法についても適用されるのである。したがって

智顛が不縦不横の三身とか一体三身、あるいは法報二身が応身と同じく五根や五陰をもつ人間の形体の仏身、かれのいわゆる人像の法身(金光明玄義卷上・大正三九・五a)であると説いたのもこの十種三法の思想に基くものであり、その人像の法身や報身も三身が互に互具互融の関係にあるのであるから、法身には報応二身、報身には法応二身を本具しているという意味であるということが知られる。

金光明經玄義卷上の記録によれば、金光明經を訳出した真諦三蔵はこの經を講説して三身・三徳・三位の三種三法を用いて金光明の三字を解釈したというが(大正三九・二a)、これら三種三法をそれぞれ独立のものと考え、智顛のいわゆる縦横三法という別教的な解釈に留まり、三身についても法身のみ真実、応身と化身は不真実とか(同上・五a)、法身のみ常楽我淨の四徳を具し、他の二身は二徳をもつにすぎぬと説いたという(同上・四b)。隋天台智者大師別伝のなかに灌頂が記録するところによれば、真諦三蔵の門人慧曠は智顛の修学時代の面授の師であり、後に智顛が大蘇山で大品般若を代講したときや、天台山を出て再度金陵に入って太極殿で智度論や仁王般若經を講じたときにも來聴したというから、智顛と慧曠の関係はかなり長期に亘つたことが知られる。智顛が三大部や金光明玄義で撰

大乘論について相当深い批評を加えたのも、また金光明經についての真諦の思想にしばしば言及しているのも、慧曠によるところが多かったと推定される(大正五一・一九一c・一九一a・一九四b)。

しかし不縦不横の三身とか一体三身を説くのはともかくとして、五陰や五根をもつ仏身の思想は小乘犢子部の清淨五陰の思想と同じであり、智顛が重大な関心を払った中論觀如來品の深厚の邪見に墮す恐れはないであろうか。この疑問について答えるのもやはり不縦不横の三身の構造である。すなはち智顛にとって三身が互具互融の関係にあることは三身を有無・体相・前後などの分別智において把うべからざることを指示している。彼の性具という思想もともと円教の無分別智の内容を對象論的に展開したものであって、三身が不縦不横の関係にあるというのは真諦三蔵のように法身は真実であるが報応二身は不真実であるとか、地論宗のように縁修では単に応身、真修で報身、証道において法身を見るとか、あるいは犢子部において法身が無漏清淨の五陰をもつなどという思想のなかに素朴的實在論と同じ性格の分別智の偏執が潜入する危険があるし、また反面において仏身の存在を單に否定する空見の誤解を排除するためには、三身の不縦不横、すなわち三身相互の互具互

融の関係を対象論的に表示することが必要であると考えたためである。だから智顛は三身の不縦不横を強調するとともに、他方では必しも三身説を固執せず、金光明玄義卷上の十種三法の料簡章では四身・三身・二身・一身・無身の説も無意義にあらずとし（大正三九・五a・b）、三身についても法報応の三身を空仮中とか、あるいは境・智・行という概念によって定義し、決して三身を固然とした対象としてのみ理解すべからざることを強調している。三身がそれぞれ他の二身を自己のうちに性具するということは智顛においては三諦円融の論理を対象論的に仏身に適用したものであって、この三諦円融という主体的論理を無視して天台の三仏思想を把えることはもともと天台的ではないのである。

六

智顛は上述のごとく仏身を対象論的には不縦不横の一体三身であるとし、それを説明するために逆説的な手法で古来の通説とは反対に法身さへ五根や五陰をもつことを主張するとともに、他方では観心釈を設けて専ら唯心論的な立場で仏身の本質を主体的に把握すべきことを説示している。いま主として金光明玄義卷下及び維摩経玄疏などによ

ってその要領を述べることにする。

智顛はときに撰大乘論の九識説を用いて心意識を凡夫識・二乗識・菩薩識・仏識の四類に分けているが、凡夫識というのは第六識、二乗識は阿陀那識、菩薩識は阿黎耶識、仏識は菴摩羅識のことである（大正三九・四a・金光明玄義卷上）。智顛によればこれらの四識によって仏身の認識内容がそれぞれ性格を異にする。凡夫識においては仏に実の五陰や六根、あるいはわ身・寿・量があるとされ、中論観如来品の初頭に龍樹が挙げて見解がこれを代表する。すなわち仏はたとい法身であってもわれわれの五根によって眼見できる人像の如来であると第六識によって思惟される。また見思二惑を断じて阿羅漢果に達した心は凡夫識の限界を超えることができても阿陀那識の束縛のもとにあるので、仏身についても大乘般若の立場に及ぶことができず、いたずらに有無の分別に執じ、法身は戒定慧の功德、報身は王宮所生の三十二相の仏身、応身は彌猴鹿馬であると考へ、三身は各別であり、その身格も低劣であるとされる。しかるに菩薩識においては仏身の本質が高度化し、法性とか空性あるいは真如という究極の理法が法身であり、それ自体は身・寿・量をもたないが般若を生み般若の対象となるところから、仮りにこれを法身と称する。報身は毘

盧舎那仏のように藏塵相を具する人格的な仏身であり、それが人格的に表象されるのはなお第八識たる阿黎耶識の迷執が菩薩の心奥に働いているからである。そこでは応身は王宮所生の丈六卑劣相の仏であるとされる。この段階に属する大乘諸教の仏身思想に中観派と瑜伽派の二系統があり、中観派は中道の立場を掲げながら却って空見に偏し、瑜伽派は唯識論の立場から方法唯識を主張して識外の仏身の存在を拒否し、ともに無仏論におちいる点で共通している。

しかし、仏識、すなわち智顛のいわゆる円教の立場においては三種の仏身は互具互融の関係にあるものとされ、すでに現実のわれわれの主体のなかに働いていると認識される。現実の日常現前の自己の一念の心を観察するとき、その一念心が多く縁によって成立しており実有と非ざることを知ることができる。しかもそれは反面において単なる空でなく現実になれわれが経験している事実であることも知ることができる。この二つの事実を認識するのは空と仮の智が日常の迷妄の意識のなかに潜在し萌動しつつあることを立証するものであり、空と仮の認識が同時に成立することはさらに高次の中道の智も潜在しているためであることを認識せしめられる。ひとたびこの中道の智に

達すれば、空仮中がいづれも存在の実相であり、認識としては段階的隔歴的であっても、実相原理としては一つのまとまった全体であるから、現実の実相は即空即仮即中であるといふべきである。かくて阿黎耶識・阿陀那識・菴摩羅識は結局即空の智を本質とある報身、即仮の智を本質とする応身、即中の智を本質とする法身の未開顯の段階を指すにすぎず、三識が転識得智して觀照般若・方便般若・実相般若に達すれば、報身・応身・法身が不縦不横の関係にあるところの一体三身を実証するのである。また仏身をふくむ十界身をひろく觀察すれば、上品十悪を意図する心が地獄身であり、無慚・無愧・憍慢の心が餓鬼身、乃至、慈悲や六度を思う心が菩薩身、真如実相を縁する心が仏身であると知る。その場合十界身のすべてが自己の一念心によって生ずるがゆえに心外に仏をふくむ十界身が実在しないと意識すれば一切空の智に達する。けれども現に仏身以下六凡四聖の十界身が意識されているという事実を認識すると一切仮の智に達するし、一切空と一切仮の二智を同時に成立せしめる高次の中道智をも獲得する。この中道智の立場に立てば空智も仮智も中智も同体円融の関係にあることが知られ、この円融三諦を知る一心三觀の立場においては仏身をふくむ十界身が単空でも単仮でも単中でもなく、た

だ円融三諦という存在範疇においてあるというよりほかはないというのである（大正三九・九 a）。

智顛の同時代の先輩であり南道派地論宗の大成者として

有名な淨影寺慧遠の大乗義章卷一九の三仏義七門分別では仏身思想をば一小乗、二大乘破相門、三大乘顯実門の三類に分け、専ら唯識字の立場で仏身思想を説明している。大乘の破相門というのは中觀派の仏身説を指し、大乘顯実門は唯識派の思想を指すのであるから、慧遠は顯実門の仏身説が中觀派よりも優越していることを論証しようとした。

すなわち慧遠によれば破相門も顯実門も共通して法報応の三身を説くことが可能であるが、その場合破相門の法身は単なる法にすぎず、これに対して顯実門では清淨無漏の真心が法身の体であるとするところに特色があるという（大正四四・八三八 c—八三九 a）。既述のごとく智顛も菴摩羅識

・阿黎耶識・阿陀那識を仏識・菩薩識・二乗識と呼んで、これら三識が法報応三身との共通原理たる三軌を本質としていることを強調しているし、逆に慧遠もまた智顛と近似した三身相互の互具互融の關係を説いているので（同上・八三七 c）、淨土義と同様に仏身義を展開するに当たっても智顛は慧遠の思想を充分に考慮し、地論宗をふくむ瑜伽唯識の仏身思想を中觀派の立場から批判しようとしたのではな

いかと推定される。

七

淨影慧遠は淨土義や仏身義を説くに当って起信論の心意識説を援用することが多かった。智顛も上述のごとく仏識・菩薩識・二乗識・凡夫識の四類に分けているので、慧遠の唯識学上のテクニクをそのまま使用したのではないかと推定されるが、しかしそれは用語のみであって決して唯識義を採用したわけではない。智顛においては撰論宗や地論宗の唯識義はせいぜい別教の限界内にあるものであり、究意円満の教えとしては評価しないのである。したがって智顛は觀心積を設けて仏の三身を現前の一念心に約して觀察することをぜひとも必要とし、金光明經下巻では詳細に觀心の仕方を説明している。この觀心は三大部を通じてしばしば智顛が行ったことであり、法華文句では法華經の文句のひとつひとつを現前一念心の本質に結びつけて解釈し、とくに摩訶止觀では法華円教の觀心の行軌を主題として説いている。それは觀心があらゆる教法、あらゆる客觀的存在の實相真理を把えるためにもっとも近要な方法であるからであって、觀心は決して唯心論とか唯識論、すなわち心や識のそとにすべての超越的な存在を否認すると

というような哲学的立場を主張するものではない。

智顛が観心の重要性を強調したのは天台山へ入山する以前の金陵講説時代からの持論であった。すなはち次第禪門などではしきりに欲界の衆生は色に著し色界や無色界のものには心に著するから、心を観境することが欲界のものへの修道のために是非とも必要であると云っている。晩年智顛は観心がもっとも便宜であるといっているが、やはり心外の実在ということ重視する欲界の衆生にとっては便宜以上の重要性があるわけである。仏の法身や報身を心外の超越的な実在であると考え、五陰五根をもち身・寿・量をもつ人像の仏身であると考え、中論の指摘しているように凡夫や外道の思想であるにすぎない。また普通の人間と異った無漏の五陰や五根をもつ仏身を想定するのも、外道や凡夫の単に仏身を客観的実在と見る思想の限界を脱していない。しかるに大乘では空の真理を主体的に把えることを強調し、主客・有無・断常・一異・去来などの分別に束縛されている主体の立場の転換をまず要求するものとして把え、主客の分別対立から自由となつた無分別智によつてのみ実相を正しく把握できると教える。このことは仏身観についても同様であつて、仏を単なる客観的存在として把えず、まず自己が主客・有無などの分別智から無分別智

に転入するために自己の現実の一念心の構造と性格を如実に観察し、主客・有無などの相對概念があやまれる辺頗な概念にすぎず、現実そのものは決してかかる相待概念を内容とする四句百非によつて限定できないものであることを実証することが必要とされる。大乘の法性とか真如とか空性の原理と同じように、真実の仏身も単なる実体ではなく、また四句百非によつて限定されるものでもなく、ただ主体の側で分別智から無分別智へ、すなわちさきの三識から三般若への一大転換によつてのみその真容と全貌を見ることができるといふのである。したがつて智顛が観心の重要性を説いても決して特殊な哲学上の唯心論を唱え、撰論宗や地論宗などのように仏身を単なる菴摩羅識とか阿黎耶識にすぎぬとし、一般に仏身は実在しないなど云つて、ふたたび有無の二見を仏身について加えるわけではない。

仏身を大乘の立場で主体的に把えようとする立場を大体三系統を分けることができる。第一は主体的立場を追求して主観主義の仏身観を主張するもので、羅什の門人竺道生もこれに属するが、多くは瑜伽唯識派の思想がこれを代表し、既述の地論系や撰論系は仏身の本質を単なる識であると解釈するばかりでなく、その超越的な存在性を否認することによつて無仏論を主張する。第二の類型は中観派の思

想であつて、三論学の大成者であり中観の立場を徹底的に主張した嘉祥吉蔵や天台智顛の仏身観がこれを代表する。

しかし吉蔵は浄土義などにおいては唯識系が浄土の實在を最終的には否認しようとしたのを排撃し何等かの意味で浄土を肯定しようとしたにもかかわらず（大正三八・九〇七・浄名玄論卷八）、仏身については法身の不説法を主張したり、大体において竺道生の仏身観を強く支持した。その点で智顛こそ中論觀如来品の中道の立場において仏身の主体の把握を完全に実現したと云えないであらうか。對象的側面においては不縦不横の一体三身を原則とし、三身が何等かの意味で五陰や五根を性具し、円融三諦という存在範疇において成立すると説き、他面において主体を問題とし觀心の実践において三身を自己の一念心のなかに性具することを觀察すべきことを不可欠の課題として要求する。この實在論と唯心論との矛盾を矛盾でなく統一相即の關係において展開しているのが中観派の仏身論の特色である。もっとも吉蔵と智顛との間には思想上の相違がある。智顛においては觀心の実行に當って唯心の立場をとることは仏身を自己の本性と見ることであるが、それによって仏身を軽んじ仏身の客觀的實在を否定して自己について慢心を増長するのではなく、逆に偶像崇拜の卑屈な奴隸信仰から自己を

解放し、かえつて仏身に対する尊崇の心情を深めようとする。これは天台系の自性唯心の思想の本質であり、多くの天台系の学者が自性唯心を唱えつつしかも敬虔な信仰を仏身に捧げるという一見不思議な二面性の矛盾を解く鍵である。すでに智顛の当時、彼の主体的立場に立つ仏身觀の眞意を理解することができず、天台の觀心と仏典や仏像に対する特別の崇拜は両立することができないと批評したものがあつたことを金光明玄義卷九に記録している（大正三九〇—四〇a）。すでに予定の紙数を超過したので、その文を掲げて稿を閉じることとする。

世間に空を行ずる人あり。其の癡空に執じ仏の修多羅と合せず。此の觀心を聞きて難を作して言く、若し心是れ法身なりと觀せば応に觸るる処に平等なるべし。何が故ぞ経像に敬を生じ紙木に慢を生ずるや。敬と慢と既に異なる、則ち平等に非ず。平等に非ざるが故に法身の義成ぜず。既に平等無きがゆえに平等の智成ぜず。則ち報身無し、此を將て他を化すること能はず。応身の義成ぜず。我の経像紙木に於て平等平等なるに如かず、皆な如なるを法身と名く、此の平等智あるは是れ報身なり、此の智を將て他を化す、是れ応身なり。我が三身の義皆な成ず、汝の觀心を用て何と為さんと。若し此の難に逢わ

ば当に三事を以て反難して之に答うべし。一には汝、紙木経像に於て平等なるを如と為すと謂わば何の意をもつて七廟に於て木像を敬い天子の符勅に畏敬を生じ、仏の経像に於ては輕慢を生ずるや。畏と慢と既に起りて諸使沸乱す、何処に平等の法身の義有らんや。二には汝は同師同学に於ては愛を生じ護を生じ異師異学には慢を生じ恚を生ず。愛と慢は癡より生じ毒熾然たり。諸の悪更に甚し。寧んぞ復た智慧の報身有らんや。三には汝癡空に耽りて慧の方便無し。尚お人情を悦ばせず、況んや至理

に会せんや。高きを矜うて自に著するは是れ増上慢の人なり。汝の師が墮つる所に汝も亦た随つて墮ち毒氣深く入らん。若し此の邪氣を將て化他を為さば和光の応身、復た何処にか至らん。我は凡夫位の中にあるを以て如実の相を觀ずるのみ。此の実相を開顯せんと欲するが為めに経像を恭敬し慧をして縛せざらしむ。無量の人をして善を崇い惡を去らしめ方便をして縛せざらしむ。豈に汝と同じからんや。