

淨土論註法身説の背景

三 桐 慈 海

- 一、はじめに
- 二、智度論と大乘大義章の法身説
- 三、淨土論註の法身義
- 四、まとめ

一

淨土論註の思想的な背景として大智度論が重要な地位を占めていることは、既に注意されてきていることである。續高僧傳が曇鸞は四論の學匠であつたと傳えているように、彼の淨土思想の基盤となるのは般若空觀であるが、その般若思想を説く諸經論と淨土論註に表現されている思想とを媒介するものとして、近年僧肇の般若思想が重視され研究されてきた^①。しかし曇鸞の思想の中には他の多くの思想が含まれているのであつて、その一つと

しての法身説は、維摩經の僧肇の注疏の引用が論註に「肇公云法身無像云々^②」と明確に示されているのであるが、僧肇の諸論を集めた肇論に法身の語はみられてもそれに對する説明は明瞭でなく、註維摩經においても「法身無像^③」と、法身の性格を般若思想の上で受けとつたというに過ぎない。それは僧肇の著述が、龍樹の中論を中心として諸異譯の般若經を引用し、般若の祖述を主眼としたことによるのであつて、法身説の詳細な説明は智度論にみられるのである。法身二種説を説く曇鸞の思想を考えるには、僧肇の般若思想よりもむしろ佛身二種説を示している智度論を考えねばならぬし、その智度論の佛身説を論註の法身説へ展開させた媒介として、又何か他の學説を考察せねばならぬであろう。

論註の二種法身説は古くより研究されているが、僧肇

の般若思想と共に、その師であり智度論の翻譯者でもある鳩摩羅什の思想が近時特に注意されてきた^④。そして彼の文集である大乘大義章にはその中心課題として法身説がとりあげられ、しかも法身二種の語が示されているのである。

幸い近頃支那學及び佛教學專攻の諸學者により、大乘大義章研究の成果が發表されたので、それを導きとし横超教授の指導と助言によつて、羅什の大乘大義章を讀み、曇鸞の二種法身説が羅什の法性生身の説と極めて密接な關係にあることを知つた。ここに法身に關して智度論より大乘大義章を経て、淨土論註へという思想展開の過程を、僧肇の思想を參照しつつ關聯づけることを試みてみたのである。

二

覺者釋尊とその法に對する信仰は諸經典に種々に表現され、佛教々理の發展と共に佛身觀として展開されてきた。それらの佛身觀を龍樹は二身説を以つて整理し、世親は三身説へと展開させていつたのである^⑤。龍樹の大智度論には「佛身有二種」として處々に示されており、その二身の名目も法身と生身、法性身と父母生身、眞身

と化身等、種々に異つてゐる。智度論の佛身二種説についての研究論文は既に多く發表されており、ここに新たに述べる何ものもない。宇井博士の「智度論の佛身論」^⑥では「智度論は二種の身を相對せしめて説いたものは約十種の場合を數えるが、此十種は必ずしも同一意味の二身を説くものではない」として、開眞合應、開應合眞等の範疇によつて區別した五種類の佛身名を智度論に見られる種々佛身名と稱應せしめようと試みられている。その一が正確に適應するか否かは別としても、論文の最後に「法身は後世に云う法報二身が含まれ、而も報身は表面であるが法身と不離であり、生身は化身であり其生身は實際上應身に當ることが多いが、然し化身が理論上異類身を排除するを得ぬ點から、生身には應身化身の兩者が含まると見ねばならぬ」と述べられているように、智度論に説かれる佛身は後世に比ぶればその性格が未分化的の状態であり、法身の名に於て三身説における報身の性格が強く示されているから、そこではただ二種身を掲げているというのみが正確に理解できるのである。

法身に關し、廬山慧遠の質疑に對する鳩摩羅什の解答は全く智度論に依存して、彼自身の内に思想展開は見いだし難いけれども、しかし智度論と大乘大義章の間

に僅かな差は認められる。それは文章の上において智度論では、種々に異つた名目で示されている二種佛身の名が、大乘大義章ではすべて法身として名目が統一されていることと、法身とは法性生身のことであると述べることによつて、報身の色彩がより明確にされた點である。

先ず大乘大義章における羅什の解答文中の法身の説明を、智度論の説と對照させてみるに、

眞法身者遍滿十方虛空世界、光明悉照無量國土、説法音聲常周十方無數之國……(慧遠研究 P. 6) (智度論)

法性身 ①21c, 122a 眞身 ①278a 法性身佛 ①122a, 278a

佛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。(慧遠研究 P. 6) (智度論) 法性生身佛 ①313a

法身實相無來無去(慧遠研究 P. 6) (智度論) 法身 ①747a 眞法身者實法體相(同 P. 15) (智度論) 根本眞佛 ①712b

というように、羅什は智度論の二種佛身の法身に相當する説明をもつて法身の性格を述べている。これによると法身とは無來無去なる實相で涅槃相と同じ實法體相であり、九住菩薩もみることのできないものである。又精妙不同なる佛身も眞法身に至つては十住菩薩ですら具さに見ることはできず、唯佛眼でみることのみ可能であ

る。更に諸佛所見の佛も亦衆縁和合の身であるとすればそれは虚妄無實體である(慧遠研究 P. 20)と、大乘般若の立場より百非の否定論理をもつて法身を「身」とみる有執を破しているのである。しかしそれだけでは法身の意義を失うことになるから、そこに遍滿虛空、清淨功德本業所成の報身の性格を有する微妙なる法身として、ここに般舟三昧における見佛という問題に關連して、智度論にも示されている法性生身がとりあげられているのである。即ち經典の中には佛が法身の形で菩薩に教を説いているが、法身の相はどのようなものかとの慧遠の質問に對して、羅什は

經言「法身者或説佛所化身、或説妙行法性生身、妙一行法性生身者眞爲法身也」(慧遠研究 P. 6)

と、佛身に二種身が説かれているが眞の法身は妙行法性生身であるというのである。ここに云う所化身とは根本の佛より化生したもの、四大五根で構成されているものでない變化身であつて、無量無邊の化佛日光のようなものと言われ、智度論にいうところの父母生身・神通變化身・化身・隨世間身・隨衆生優劣現化身等に該當する佛身であり、法身と所化身とは、日と日光との關係に似て法身からそれが方便化現して、所化身となつたのである

(慧遠研究 P. 5~6)。この羅什における所化身としての色身は、智度論には

佛有二種身、一者法身二者色身、法身是真佛、色身爲
二世諦、(㊸ 747 a)

と、世俗諦に色身があることを説くのであるが、大乘大義章では

大乘法中無決定分、別是生身是法身、所以者何、法身
畢竟清淨故、而隨俗分別(慧遠研究 P. 8)

と、第一義諦においては佛の生身と法身とを區別しないことを強調している點に注意すべきであろう。

然らば法性生身とは如何と云うに、それは先にも引用したように、無量の無漏清淨の功德という根本行を積んで成ぜられた身、「妙行により法性から生じた身」又は「妙に法性を行じて生じた身」の意味で、法性を體して十方虚空の法界に遍滿している身なのであるから、ここにいう法性生身の體はいわゆる一切法無生無滅、言語道斷、心行處滅、無漏無爲無量無邊、涅槃相の如し(慧遠研究 P. 6)といわれる第一義諦としての法身であるが、法界遍滿の用の面で諸淨功德の本業の所成により法性を集成した身としてあり、日現われて日の光を出すように方便化現して所化身を出だすのである。

羅什における法身説の今一つの特徴は菩薩法身の強調にある。即ち清淨行を行じて生じた身としての法性生身は、菩薩が無生法忍を得て生死肉身を去つた後に法性の中に住して(慧遠研究 P. 6, P. 9)菩薩行を行ずる身として認められるのである。これは智度論に説かれる

菩薩末後肉身得無生法忍、捨肉身得法身(智度論
㊸ 263 c) 是菩薩有二種、一者生死肉身、二者法

性生身、得無生忍法斷諸煩惱、捨是身後得法性
生身(智度論㊸ 580 a)

という文に依つたものであろうが、大乘菩薩行を説く智度論の思想を所依としている羅什にとつて、菩薩行は法性を體すること、従つて后世のいわゆる見性成佛が眼目であつたと察せられるのであつて、ここに羅什は先の智度論の文を引用した後「所以者何、體無生忍力、無諸煩惱、亦不取二乘證、又未成佛、於其中間所受之身名爲法性生身」(慧遠研究 P. 8)と菩薩法身を定義しているのである。以上のように羅什の法身説を見てくると法性生身に佛身と菩薩身が同一視され得る。この點について羅什は注意し

佛法身、菩薩法身、名同而實異、菩薩法身雖以微妙結
二如先説、佛法身即不然、但以本願業行因緣自然

施ニ作佛事一 (慧遠研究 P. 13)

と明解に説明する。菩薩は無生法忍を得ても大悲の故にすぐには成佛せず、生死身を捨ててもすぐに滅度を取るのではないから、その中間に受ける身は微かな煩惱の氣(佛法愛)を残して法身を成ずることを詳説しており、今この點を述べる事は主目的でないから略するが、佛身が本願業行の因縁によつて自然に佛事を施作するのと異つてゐる事は明らかである。しかし他面、自然施作佛事の佛法身と同じく菩薩法身も又名を法性生身とするのである。このような法身に對する羅什の法性生身・佛法身・菩薩法身の三種の理解は、次のように「法身二種」の語を導くのである。即ち

法身有二種、一者法性常住如_ニ虚空_ニ無_ニ有爲無爲等戲論_一、二者菩薩得_ニ六神通_一又未_ニ作佛_一中間所有之形(慧遠研究 P. 15)

この前者は法身の涅槃相の如き實相即ち體を示すものであり、後者は菩薩法身の相(一切衆生を度せんとするはたらき)を云つてゐるのであるから、先引用の佛法身と菩薩法身の説明の排列とは意味を異にして、菩薩法身の二種を述べてゐるのであるが、既述のように、羅什の用語の使用概念から法身二種の一つは法性常住如虚空な

る體を指すのであり、他は菩薩行の主體としての用を指すものとみてよいのであつて、清淨行によつて生じた身としての法性身が可能なのである。従つてその法性生身の中に當然佛法身と菩薩法身とが含まれてゐることになる。このように鳩摩羅什は法身という概念を智度論によつて制定し統一すると共に法性生身であると規定して、そこにあらゆる佛身を統括し體と用の両面の性格のうちにおいて法身二種の語を産み出したのである。

私は曇鸞大師が法身二種の語を直接智度論の佛身二種説から引用規定をされたとは考えられず、その媒介思想として、大乘大義章に見られる羅什の法身説の整理と、「法身有二種」の語とから、彼の法身説の傳承を受け繼いだものと推定するのであり、それによつて淨土論註淨入願心章の法身説がより明白になると共に、四論の學匠としての曇鸞大師の學問背景が明らかになると思つてゐる。

三

淨入願心の章は淨土論の論文を十段に分つて曇鸞が註した中の第四項にあり、ここに彼の二種法身説が示されてゐる。淨入願心とは、淨土論に説かれる佛土・菩

薩の三種莊嚴が阿彌陀佛の願心成就して成立したものであることを意味しており、三種莊嚴と一法句の廣略相入ということと、眞實智慧無爲法身という淨土論の文とに關聯させて、二種の法身がここに明されているのである。従つて曇鸞の法身の意味を明確にすることはそのまま願生淨土の根本に觸れることであるから、逐語的に關係箇處の文を檢討してみたい。

今その二種法身を説く文を引くに

諸佛菩薩有二種法身、一者法性法身、二者方便法身、由_レ法性法身、生_レ方便法身、由_レ方便法身、出_レ法性法身、此二法身異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同、是故廣略相入、統以_レ法名、

とある。ここに先ず二種法身とするのが智度論によつて説かれたものであるということは、古くから着目されている。^⑩しかし智度論に説かれるのは二種の佛身であつて法身ではないので、佛身と法身との意義上重要な差違のある字句を何のことわりもなく轉用したということは、それが智度論であるだけに曇鸞自身の創作であるとは考へられないので、彼の師或いは所依の典籍に既に使用されていたものであると考へるのが妥當であらうし、同じ意味で二種法身の字句を最初に使用したのが中國僧であ

ると考へるのは困難であらう。

次に法性法身と方便法身であるが、これは後の文に「廣略が相入して統ぶるに法の名を以つてする」と云うのであるから、法性身と方便身が共に法身であり、三種莊嚴と一法句の廣略に應ずるもので、「異にして不可分、一にして不可同」の相入關係にあることが般若の上においていわれているのである。しかし一法句という語は廣略の關係における略相としてあつかわれてはいるが、一法句についての説明はみられず、ただ淨土論の「一法句者謂清淨句、清淨句者謂眞實智慧無爲法身」の文を「此三句展轉相入、依_レ何義_二名_レ之爲_レ法、以_レ清淨_レ故、依_レ何義_二爲_レ清淨、以_レ眞實智慧無爲法身_レ故」と註しているだけであるから、この清淨句を、國土莊嚴の第一句であり總相として示されている莊嚴清淨功德成就と關聯するものであると考へてみる時、曇鸞は淨土莊嚴を「統以_レ法名」の立場にあつて、國土莊嚴の總別の相と三種莊嚴の廣略の相とが共に佛智佛法身であること、即ち淨土の一切の莊嚴が阿彌陀佛の本願成就による自然所作であることを示そうとしたものであることは理解できる。この後文に佛智と佛法身について述べているが、その文を便宜上並べて對照してみるに、

④眞實智慧者實相智慧也、實相無相故眞智無知也 (B)
無知故能無不知、是故一切種智即眞實智慧也

⑤無爲法身者法性身也、法性寂滅故法身無相也、無相故能無不相、是故相好莊嚴即法身也

(原文はAの文中にB文が入っている)

となる。この無知故能無不知の論法は、僧肇が般若無知論において、老子注の用語をもつて般若を理解説明したもので、直接該当する箇所としては「夫有_二所知_一則有_レ所_レ不知_一、以_二聖心無知_一故無_レ所_レ不知_一、不知之知乃曰_二一切知_一」が考えられる。僧肇は般若を老子に見られる人間の理想像聖人の心、聖心の智慧、眞智として説明するから、「眞諦自無相、眞智何由知、眞諦非_二所知_一、故眞智亦非_レ知」と、所有の相なく生滅相のない諸法の實相を諦観した眞諦の絶待性において、眞智も無知であることを示す。そしてこの無知は相待的な知とか不知を超えているのであるから、可_二虛而照_一で智慧の體であるが、能知として一切を照す時知らざるところがなく「無知即知、知即無知」と般若の用が理解されているのであり、この體用は聖心の表裏の關係にあつて相即している。この文中、「不知之知」は「一切知」であることが云われているが、論註では一切種智に書き直されている。一切

種智とは智度論に一切三世法中通達無礙智 (P. 649 b) と説明されるもので、一切法は無常・苦・空・無我であると總相に知る聲聞辟支佛の一切智や、一切の道を具足して衆生教化のためにその道に出入無礙である智、即ち一切法を別相に知る菩薩の道種智に對して、これは總別二相を具備する佛智であることを説いている^⑤。従つて般若無知論の一切知は一切種智を云つていることになる。曇鸞は僧肇の般若思想と智度論が説く三智とによつて、眞實智慧とは、第一義諦では實相無相において無知であり世俗諦では無不知となるところの一切種智であると説明し、法身についても般若無知と同じ論法を用いて理解の一助としている。そこで法身についてみるに相好莊嚴は法身であると、一切種智と同じ配列において説明されている。ところがこの相好莊嚴とは智度論卷八十八の佛身二種を説く文に「是生身相好莊嚴、是聖無漏果報」(P. 683 c) と、生身について述べられているところのものであつて、他の箇所を示される色身・隨衆生優劣現化身等の佛身であり、大乘大義章では先に記したように大乘では法身・生身と區別はしないと云いながらも、それは佛所化身或は變化身に相當するもので、法身とは區別されるべき性質のものである。このような分別から

相好莊嚴を見る時、法身無相に對する無不相として、智慧で云うならば道種智に該當すべきものとしなければならぬのであるが、論註では「無相故能無不相」である相好莊嚴として、佛智に對する佛法身としての理解を示している。これは菩薩行を強調しようとして表現された菩薩法身が、法身と云う態において佛法身と同一化せられ、佛所化身としての相好莊嚴が佛菩薩の法身の内に收められたことによるもので、その結果、法性寂滅を體とした法身の用の面として、用が用としてはたらき現われた生身とは區別されて示されていると考えなければならぬ。そこで相好莊嚴は體として無相であり、相ならざるなき用として所化身を化現し得るものであつて、羅什の法性生身の姿と一致する點が見られるのである。

論註の二種法身を再考してみると、相好莊嚴は佛菩薩の法身、大乘大義章でいう法性生身であり、その體として法性法身が淨土論の無爲法身を説明し、その用の面の表現として方便法身がある。方便とは法身が自在に方便化現し得るといふ大悲を強調するために名づけたものであろう。そしてこの體と用は、體から用が出るのではなく、體と用を共有した法身として示された二種であるから、智度論の二種佛身ではなく、羅什の法性生身で説か

れている二種の性格をもつもので、この意味において、「異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同」(論註)なのである。羅什の法性生身は體として無相でありながらも、用として大悲による佛の本業所作佛事或は菩薩の中間所受身であつたから、論註における方便法身こそは法性生身であり眞の法身であることになる。そこで、「由_二法性生身_一生_二方便法身_一、由_二方便法身_一出_二法性法身_一」(論註)という論註二種法身の由出・由生の關係を見るに、「由生」とは法性法身が方便法身を生ずるのではなくて、法性法身を體として生じたところの方便法身即ち法性生身であり、同様にこの方便法身によつてはじめて法性法身が現わし出されるのであるから「由出」といわれるのであつて、ここでは「生」と「出」の語法は明確に區別されるべきもので、智度論の二種佛身とは異つた二種法身として、佛菩薩の妙行法性生身が示されていると理解しなければならぬのである。

四

智度論に説かれている種々の佛身二種説は、大乘大義章に於いて先ず法身として名目が統一され、次に法身が佛や菩薩の大悲として性格づけられる。そしてその法性

生身は體と用において二種に説明せられる。又佛法身と菩薩法身は異つたものであるが、大悲という面において同一視されうる可能性をみせている。この點が淨土論註において「佛菩薩有二種法身」となつて表われる。又智度論中の他の佛身である生身は淨土論註では大悲のはたらきとして法身のうちに説明される。以上が法身説展開の要約であるが、淨土論註の法身義は無量壽經に説かれている法藏菩薩因位の清淨業による淨土莊嚴の願心と、果としての阿彌陀佛の住持神力である。法藏菩薩が無生法忍を得て肉身を捨てて後、成佛する迄の中間に、一切衆生を度せんとする大悲の願心において受けたところの法性生身によつて莊嚴成就された清淨土は、菩薩成佛の後には阿彌陀佛の本業無漏清淨功德の神力による法性生身として、壽命無量光明無礙の清淨土が住持されている。その佛菩薩の法性生身の體は法性そのものであり、用は共に大悲であつて、この用が教化される衆生の機根に應じて用としてはたらく時、莊嚴佛土は化現されるのである。三種莊嚴と一法句の廣略の相入も國土莊嚴中の總別二相の相即も、この大悲願心の體用において理解せられ、大悲の強調は下々品往生に迄擴げられる。佛の願心に眼覺めて起した願生心は、濁水中の淨摩尼珠のように

成佛への道を開いていくのである。

ここで今一つ注意させられるのは、曇鸞大師が阿彌陀佛の大悲を自覺するだけで充分であるにもかかわらず、菩薩の大悲を法身の上に強く述べていることである。勿論無量壽經の中心は四十八願文であるし、法藏菩薩の願心がなくては阿彌陀佛國土は考えられないのではあるが、しかしそれとは別に大師が「於_三五濁世_二於_三無佛時_一、求_三阿毗跋致_二爲_レ難_一」と悲嘆される淨土論註の冒頭に、「謹案_三龍樹菩薩十住毗婆沙_二云々_一」と述べ、淨土論の初句「世尊我一心」を「天親菩薩自督之詞言」と釋するその境涯は、淨土願生者である龍樹菩薩も世親菩薩も共に淨土に往生され、阿彌陀佛の體に歸入し、書き残された淨土願生の諸論は法性生身の用として、大師自身の上に受けとられたものと思われる。そして淨土論の註釋を作ることによつて自己の願生心を確認し、他への念佛のすすめによつて凡夫でありながらも自利利他の菩薩行を行つていつたのであり、そこに廻向における往還二相の釋の意義もうかがえるように思うのである。

淨土論註に對する理解方法はその立場によつて種々にある。慧然の顯深義記では二種法身を菩薩本業瓔珞經の果極法身と應化法身の二種身によつて説明される¹⁰⁾。又直

接龍樹の般若思想をもつて理解することも可能であろう。^⑧ 羅什とその弟子僧肇の思想を背景にした私の理解も、淨土論註の示す廣い意義の中ではわずかな一面に過ぎないであろうが、思想的に或は用語の上から直接つながりがあると考えて、以上述べたつたのである。もとより浅く狭い學問の上に立つての卑見、諸先輩の御叱正をお願いしたい。

(後記) この論文は大乗大義章と淨土論註の類似性を指摘することが目的であつたから、兩論の文章を表面的取意的にあつかつた嫌いがある。大乗大義章中に説かれている法身説の概要並びに法身の意義は横超教授の「鳩摩羅什の法身説」(昭和三十六年度印度學佛教學會發表要旨)を参照されたい。

- 註
- 1 「無量壽經論の研究」(藤堂恭俊) P. 87 にもそのことが注意されている。
 - 2 淨土論註(大正40・4・841 a)
 - 3 註維摩經(大正38・2・327 a)
 - 4 彌陀身土思想展開史論(神子上惠龍) P. 75
 - 5 佛教教理之研究(赤沼智善) P. 105
 - 6 印度哲學研究第四(宇井伯壽)
 - 7 懸遠研究 P. 15 「天竺但言『歌耶、秦言或名爲身、或名

爲衆……衆事和合、不相離故、得名爲『身云々』又論註(大40・832 a「身名」集成)

9 淨土論註(大正40・4・841 b) 本論(三)の論註の引用はこの頁内よりする。

10 往生論註記(良忠)にもみえている。

11 老子道德經王弼注下篇第四十八章の文等に類似がみられる。

12 肇論研究 P. 24

13 同 P. 31

14 同 P. 29

15 智度論 649 b 「薩波若是一切聲聞辟支佛智、道種智是菩薩摩訶薩智一切種智是諸佛智」と説いてそれぞれについて説明されつゝ。

16 淨土論註(大正40・836 a-b, 827 a)

17 往生論註顯深義記(釋惠然)卷五・二十七左

18 彌陀身土思想展開史論で神子上氏は、「世親の佛身説の研究から、論註の方便法身を報身とされ(P. 70)」、又「由出由生」の相即についての見解を示しておられる(P. 81)などと、本論と立場の異りから多少内容に違いはあるが、共通点が考えられる。

主要書名

懸遠研究遺文篇(木村英一編)肇論研究(塚本善隆編)大智度論(大正・25)