

# 仏身觀の展開から見た曇鸞の方便法身の概念について

織 田 顕 祐

## 問題の所在

親鸞が明らかにした「浄土真宗」という仏教を正しく頷くためには、主著である『顕浄土真実教行証文類』が表わすことを正確に理解しなければならない。そして『教行信証』は、教巻の冒頭に「謹んで浄土真宗を按ずるに、二種の回向有り。」<sup>(1)</sup>と始められるから、親鸞の思想の中核が「二種回向」にあることは容易に想像がつく。更にこの二種回向が曇鸞の『浄土論註』を拠りどころとするものであることは広く知られる通りである。しかしながらこの二種回向をどのように理解するかを巡っては、錯綜した問題が存在すると言わざるを得ない。<sup>(2)</sup>それが「往相回向・還相回向」と説かれることから、衆生が娑婆と浄土を往復するといった感覚的な理解を始めとして、往復運動の主体を如来に見る理解、またそれらを混合した解釈など、かなりの幅を持って理解されていると言わざるを得ない。こうした現状に於いて、我々は一体どのようにして親鸞の本意に迫っていくことができるのであろうか。

このような問題意識に立つ時、親鸞自身が「浄土真宗は大乘の中の至極なり」<sup>(3)</sup>と宣言していることが有力な手掛かりとなる。何故なら、大乘仏教の思想的展開を吟味し、その流れの中に親鸞の思想を位置づけ、この問題を考えていけばよいという見通しが立つからである。本稿はこのような問題意識に立って、親鸞が明らかにした「浄土真宗」

の二種回向の真意を考えるために、まず近景として曇鸞思想の基本的立ち位置を確認しようとするものである。つまり、大乘仏教の思想史的な展開の上に、曇鸞思想を位置づけ、その延長上に親鸞の了解の独自性を見定めようと思うのである。従って、本稿では大乘仏教の基本的な問題から始めることにしたい。具体的には仏身観の展開が意味することの解明から始めたいと思うのである。何故なら、曇鸞は『論註』の中で、「安樂浄土に往生する<sup>(4)</sup>ことは世親菩薩が明らかにした五念門によつて如来真実功德と相応することである」と説いているからである。つまり、曇鸞の課題である「往生」の意味を明らかにするためには、阿弥陀如来とその浄土が一体どのような内容のものであるかを明らかにしなければならないのである。そして仏身と仏土は不二であるから、浄土往生の意味を明らかにするための手掛かりとして、仏身の問題を整理しようとするのである。

## 第一章 仏身観の展開は仏土の展開を必然する

既に述べたように、「浄土に往生する」と言う場合、その浄土がどのような世界であるかによつて、往生の意味は大きく異なってくる。それ故、「浄土」という教理用語の内容の検討から始めるべきであるが、実はこうした方法は極めて困難な問題を含んでいる。「浄土」という教理用語は、鳩摩羅什の周辺から使われ始めたようであるが、<sup>(5)</sup>鳩摩羅什の思想は龍樹を中心とする初期大乘仏教に基本的な立場がある。それに対し、曇鸞が出会った菩提流支は中国に初めて世親の中期大乘仏教をもたらした人であり、この両者の思想的立場の違いが曇鸞自身の大きな転機になったと考えられる。つまり、鳩摩羅什の「浄土」の概念を明確にしたとしても、曇鸞が驚いた世親の思想内容を直接明らかにすることはできないのである。「浄土」という言葉は同一であるにもかかわらず、そこに大きな意味の変化がある。その違いについて明らかにすることができなければ、本稿の目的を果たすことができないのである。仏土の異なりを仏身の違いから考察しようと考えたのはこのような理由によるのである。「仏とは何であるか」という問いは、仏教

者の等しく抱く問いであり、事実として釈尊滅後から大乘仏教の末に至るまで、大きな変化を遂げている。この変化をたどることによって、仏身觀の展開の意味を整理し、相応する仏土の概念の展開を確認して、淨土・往生・二種回向などの問題を考えていく方向性を確認したいのである。

### 仏身觀をめぐる問題の濫觴

釈尊在世の時代は、「仏とは何であるか」ということは仏弟子の問題とはならなかったであろう。『スッタニパータ』などに、「目ざめたひと」であることの証拠は何かといった議論は存在するが、そうした疑問は現に存在するブツダ釈尊と出会うことによって解消されている。<sup>⑥</sup> 釈尊自身が、「法を見る者は私を見る」と説かれた通り、具体的な形を持った身体的な存在としてのブツダと、真理としての「法」とが現存在において重なっていたからである。この点について「仏陀は生身にしてまた同時に法身であつた」と表現された先学もある。<sup>⑧</sup> この先学の指摘についてパーリ文献・漢訳の有部文献・律藏などの記述を丁寧にとどつて跡付けた先行研究も存在する。<sup>⑨</sup> もつとも、釈尊の時代には「法身・色身」という教理用語自体は存在しなかったから、法と身体が重なった存在であるブツダ釈尊について、「法身・色身」という概念を見出したのは、「仏とは何か」という課題を究明していった釈尊滅後の仏弟子たちの求道の成果と言うべきである。その意味では、「仏陀は生身にしてまた同時に法身であつた」という言い方は、後の概念によってそれ以前の課題を整理したものと見えよう。そしてこの法と身体とが重なった釈尊について、世間を超えているという点に着眼して「生身無漏説」を主張した大衆部と、それを批判して「法身無漏・色身有漏説」を主張した有部が部派仏教の時代に対立したと伝えられている。<sup>⑩</sup> そして、この有部が提唱した「法身」という概念は、後に「五分法身」として教理化されて、釈尊が説いた「教法の集まり」を指すものと解されていたようである。<sup>⑪</sup> しかしながら「法（＝ダルマ）」が、説かれた教法を意味するのか、教法を生み出す「法の本質（後に法性と呼ばれること

になるような側面」であるのかは極めて重要な問題であり、この点を巡って、後に大乘仏教が大きく展開していくことになると言っても決して言い過ぎではない。<sup>12)</sup>

### 『智度論』の二身説

大乘仏教の思想的淵源は言うまでもなく『般若経』である。また法身という問題については『維摩経』の所説なども極めて明確な問題を提起している。<sup>13)</sup> それ故、これらの所説を一つ一つ検討していくべきであろうが、ここでは紙数の都合もあり、『智度論』の所説を検討することで代表させたい。この点については、曇鸞自身が浄土教に帰依する前には四論を学んでいたとされるから、本稿の論旨にも沿っていると言えよう。<sup>14)</sup>

先走って結論から言えば、『智度論』の仏身観は二身説であるが、その中心は「法身」を基盤とするものではない。そこには未だ法性としての「法身」という概念は明確には主張されていないし、曇鸞が言うような「法性法身」<sup>15)</sup> という概念も存在しない。また後に極めて重要な仏身観となる「三身説」<sup>16)</sup> も整理された形では存在しないのである。思想的に言えば、法性としての法身という概念を最も展開させた大乘経典は言うまでもなく『大般涅槃経』である。<sup>17)</sup> しかしながら、『涅槃経』には如来性という概念はあっても、「三身説」は説かれていない。こうした点から考察するならば、仏身観は『智度論』以降に大きく展開していったのではないかと考えられる。そしてこの点が、曇鸞や道綽の思想形成に大きな意味を持ったであろうと推察されるのである。こうした見通しに立った上で、仏身観の展開において『智度論』が担った課題とは一体何であったのか、この点を中心に『智度論』の所説を検討していきたい。

『智度論』の二身説は、用語的にも未だ固定しておらず、<sup>18)</sup> それらが説かれる文脈ごとに理解する必要があると思われるが、それでも全体としては一つの統一的なテーマを読み取ることができるように思う。<sup>19)</sup> 紙面の都合があるので、ここでは必要最少限の所説によって検討するに留めたい。『智度論』が大乘仏教の仏身観を最初に提示するのは次のよ

うな文章である。

復た次に仏に二種身有り。一は**法性身**、二は**父母生身**なり。是の**法性身**は十方虚空に満じて無量無辺にして、色像端正にして相好莊嚴す。無量光明と無量音声ありて聴法衆も亦虚空に満つ。常に種種身・種種名号・種種生処・種種方便を出だして衆生を度す。常に一切を度して須臾も息む時無し。是の如きは**法性身**仏なり。

能く十方世界の衆生の諸の罪報を受くる者を度するは是れ**生身**仏なり。生身仏は次第に説法すること人法の如し。

(大正25・二二c~二a)

これは、経が発起序において、仏は王舎城耆闍崛山にましますことを記しながら、この経を開く因縁を述べる場面では、仏の光明が三千大千世界に遍満すると説く部分<sup>(2)</sup>を解釈したものである。一仏格としての釈迦牟尼を通して普通の仏を開示する場面に相当すると言えよう。第一の**法性身**は、思想的な面からみて先に述べたような教法を生み出す「本質としての法性」を、三千大千世界に遍満する仏として仏格化したものであろう。後の**父母生身**とは、現実の罪惡業報によって苦しむ衆生に対して、人間の言葉(人法)によって教えを説く具体的な仏格のことである。直接的には**釈尊**を指しているのであるが、**釈尊**が生身であると言うのではなくて、仏には不変の面と具体的な面とがあることを明らかにしているのである。従ってパーリ經典や部派などが**釈尊**に色身・法身の二面を見出したのに対し、ここでは普遍性の方から**釈尊**を意味づけるといふ、逆の言い方になっている点を看過してはならない。特に「**生身**」という概念は、單純に**釈尊**を意味するのではない。この後「**法性生身**」という概念が中心的に論じられていくことを考慮に入れるならば、ここでは「父母から生ずる」という点に主張の中心があるとみななければならないのである。

そこで次に、その「**法性生身**」の用例を見てみたい。

①復た次に仏に二種身有り。一は**法性生身**、二は隨世間身なり。(同・三〇三b)

②復た次に生身仏は草樹の下を把り、**法性生身**仏は天衣を以て座と爲す。(同・三一〇b)

①は般若の教えを学ぶ眷族について言及する個所である。法性生身仏の眷族は無量無数阿僧祇の一生補処の菩薩たちであるのに対し、随世間身仏の眷族は阿難等である。この法性生身仏の眷族について、『智度論』は「不可思議解脱經」を例として挙げているが、この「不可思議解脱經」とは『華嚴經』のことである。②は「声聞經」と「摩訶衍經」を出して、所座の異なりによつて能座の仏の違いを明らかにしようとする場面である。②の引用文の直前には、「声聞經中には草を敷くと説く<sup>(22)</sup>」と述べているから、生身仏としての釈尊と法性生身仏とを区別しているわけである。このような用例に従つて理解するならば、「生身」とは、○○から生じた仏身という意味であり、法性から生じた法性生身仏と、衆生済度のために方便によつて父母から生じた（＝人法を受けた）生身としての釈尊という意味である。最初の用例で、「父母生身」と説かれていたのはこの意味である。

それ故、このような「法性生身」という概念は、菩薩たちにも使われることになる。次のような例である。

①菩薩に二種有り。一は生身菩薩、二は法身菩薩なり、一は結使を断ず、二は結使を断ぜず。（同・三四二a）

②二種の菩薩有り。一は法性生身の菩薩、二は衆生を度せんが為の故に方便もて人法を受け身を浄飯王家に生ず。

（同・二六五b）

①の用例の法身菩薩とは、先述の「生身・法性生身」の用例と重ねて考えると法性生身菩薩の省略形であると考えられる。その上で①の用例は、（三界の）煩惱を断ずる生身の菩薩と、三界の煩惱は断じたが、衆生済度のために三界の煩惱を断じない法性生身菩薩の区別を説くものであると考えられる。②の用例は、方便として父母所生の相を取ったゴータマと、法性から生じた肉体存在ではない菩薩との区別を説くものである。またこの衆生済度のために具体的な相を取った仏身については、それを變化身と称する次のような例もある。

菩薩に二種有り、一は業に随いて生ず、二は法性身を得る。衆生を度せんが為の故に種種變化身もて三界に生ず。仏功德を具して衆生を度脱するが故に。（同・三四〇a）

ここでは同じように「菩薩」と言っても、有漏業によって肉体を取る菩薩と、衆生済度のために法性身という相を取る菩薩の異なりがあることを説いている。有漏業によって肉体を取る仏格に対して、この変化身を「真身」と称する用例もある。<sup>(23)</sup>『智度論』には「化身」という用例は相当数存在するが、それらはすべて例外なく「変化身」を意味しており、後の三身説で説かれるような「応化身」は存在しない。この点も後の三身説が生まれる思想的必然性を考える上で興味深い問題である。

以上のように、『智度論』の二身説は、「法性生身」という概念が基本となっており、その用例は非常に多い。これは、後の概念からいえば内容的に言って三身仏の「報身」に相当するものと言えるが、既に述べたように『智度論』にはまだその用語は用いられていない。また菩薩について用いられる「法性生身」は、『勝鬘經』などが説く変易生死・意生身と共通する内容のもので、無生法忍を得て三界の煩惱を断じ、そこから利他行を完成していく菩薩を意味するものと言えよう。しかしながら、そうした概念もまだ明確には説かれず、功德に依って莊嚴された仏身を説くのみである。これは、『智度論』が仏・菩薩の利他行に関して発展途上にあることを意味している。要するに、『智度論』は大乗仏教が、「法」から「法性」へと展開する過程にあり、仏身観はそれに順じていることを表わしているのである。つまり三身説という概念が明確になるためには、法性としての法身の意味が深く追及され、菩薩の利他行の内容が明確になる必要があるのである。言い換えれば「法身」概念のさらなる展開には『涅槃經』を必要とし、菩薩の利他行については所知障（もしくは因位の誓願）という課題が明確になる必要があるであって、それが明らかになったときに三身説が完成するのである。こうした推測を裏付ける所説が『智度論』の後半に存在する。次のような文である。

答えて曰く、仏に二種の身有り。法身・生身なり。二身中に於て法身を大と為す。法身は大にして益する所多きが故なり。上來広説するは、今經訖らんと欲するが故に、生身の義なることを応当に説くべし。是の故に今説く

なり。復た次に是の生身の相好莊嚴は、是れ聖無漏法の果報なり。今次第して説くなり。上は諸波羅蜜に雜えて四念処等の諸法の義を説くなり。先に十力等を説くが如きは仏法甚深の義にして、今当に更に略説すべし。

(同六八三a)

この文章は、『般若經』がこれまで一貫して五蘊を始めとする諸法や一切種智を説きながら、この段階（Ⅱ四摂品第七八）まで仏の三十二相八十随形好について一切触れず、今まさに經が終わらんとするに至ってそれを説き始めるのは一体何故か、という問いに答えた所説である。これに依れば、これまでの所説は声聞法と重ねながら般若波羅蜜を説いてきたのであり、生身（Ⅱ法性生身）が無漏法の結果であることを明らかにしてきたのであるが、ここに至って、生身（Ⅱ法性生身）を超えた「法身」という概念を出だして、それが専ら般若波羅蜜の生み出すものであることを明らかにするというのである。つまり、これは、『般若經』が初期大乘經典として、声聞藏とかかわり合いながら説かれ始め、その中から二乗とは共通しない大乘の教えを導き出していることの表れであると見ることができよう。『智度論』の「法性生身」から「法身」へという展開の中にはこうした大乘仏教における極めて重要な思想的課題があると考えられるのである。『智度論』におけるこの「法身」の概念は、最末尾の次のものが最終的な所説である。

復た次に仏に二種身有り。一は**法身**、二は**色身**なり。法身は是れ真仏、色身は世諦の爲の故に有るなり。仏法身相上の種種因縁は諸法実相を説くなり。是の諸法実相は亦無来無去なり。是の故に諸仏は從來する所無く、去りて亦至る所無しと説く。（同・七四七a）

不可得・無所得と説かれてきた「般若波羅蜜」が、ここに至ってようやく相を持った仏身と重なっているのである。そして、これ以降の課題は諸々の中期大乘經典が担うことになるのである。



## 第二章 三身説成立の背景について

以上を要するに、『智度論』は、「法性生身」という概念によって、有漏業の所引ではない仏・菩薩の存在と、それが「法性」に基づくものであるという点を様々な文脈において説いているということである。そして『智度論』においては、「法性」そのものとしての法身という概念と、衆生済度の「応化身」という概念は未だ明確にはなっていないのである。このような視点に立つて、その後の大乘仏教の思想史展開を考察するならば、前者の問題を集中的に明らかにするものは、大乘『大般涅槃經』である。また後者の利他行成就の問題に関しては、『勝鬘經』などでは三界の煩惱を断じて無生法忍を得ることのみが菩薩の課題ではないとして、その思想的根拠を「爾焰 (īrya = 所知)」と説いている。特にこの、爾焰 (＝所知) の問題を体系的に明らかにして、中期大乘仏教を総括したのは無著・世親等の論書である。その中では、この問題は煩惱障に対して「所知障」と称され、その課題を解決した仏身を「自受用身」と称し、自性身 (＝法身)・自受用身・變化身 (三身説の名称の違いについては註で触れるが、その意味の違いは稿を改める) という三身説が完成するのである。<sup>(26)</sup>ここでは、そうした大乘仏教における三身説成立の背景を必要最少限の範囲で振り返っておきたい。

大乘『涅槃經』は、所説の中で「仏滅後七百年」<sup>(27)</sup>と言ひ、『法華經』や『華嚴經』に言及し、<sup>(28)</sup>五世紀初めには大本として成立していたのであるから、コアである前半十巻は三世紀から四世紀にかけての、『智度論』より若干後の成立であると考えられる。その所説の中心は、「大般涅槃」を法身・般若波羅蜜・解脱の三徳の重層によって明らかにする点にある。<sup>(30)</sup>つまり、法身とは何か、仏の阿耨多羅三藐三菩提とは何か、という問題を般若波羅蜜によって解いていくというのである。このように考えるならば、極めて雑駁な言い方であるが、『智度論』の問題を補いつつ大きく展開したものが『涅槃經』であると言ふことができる。しかしながら、この經においても未だ三身説は説かれていない。

その理由は次のように考えることができる。つまり『涅槃經』は、大般涅槃の内容である法性と法身の関係を広く明らかにすることに經の主眼があつたために、菩薩の利他の課題である「爾焰」「所知障」の問題は当面の課題とはならなかつたのではないかということである。それではこの課題はどのような經典によつて明らかにされたのであろうか。試みに「爾焰」という用語を、『大正藏經』データベースによつて検索してみると誠に注目すべき結論を得ることが出来る。ここでは一々のデータは省略するが、主なものは六十卷・八十卷・四十卷の『華嚴經』、『勝鬘經』、『楞伽經』、『相續解脫地波羅蜜了義經』（『求那跋陀羅譯』、『解深密經』の一部の異訳）『仁王般若經』などである。因みに『華嚴經』は『智度論』が法性生身についてしばしば言及する經典であり、『仁王經』は課題として取り上げるのではなく、菩薩の階位の名称として用いられるにすぎない。この二經を除くとその他は等しく求那跋陀羅の翻譯によるものである。『高僧伝』によれば求那跋陀羅は「摩訶衍」と称されたと伝えられる。<sup>(31)</sup>この事実が大乗仏教の思想的展開の上で何を意味するかという点は今後の課題であるが、今はこれらの經典が『智度論』には未だ存在しない仏・菩薩の利他の課題を明確に言語化している点を指摘しておきたい。

次に曇鸞『論註』の「応化身」という用語例については、明らかに菩提流支の思想的影響を指摘することができる。曇鸞が説く安樂浄土は、後の概念で言えば明らかに報身報土に相当するにもかかわらず、『論註』はそうした用語を用いない。そして『論註』はまとまつた形で三身説を説いていない。これに対し次の道綽になると、「安樂浄土は報土であつて化土ではない」という点が主張の中心となつてゐる。<sup>(32)</sup>この事実は一切何を表わしているのだろうか。『智度論』の法性生身⇨変化身から曇鸞・道綽に至る展開にはどのような思想的背景があるのであろうか。この点を次に考えてみたい。

### 第三章 曇鸞と道綽の時代的な課題

菩提流支訳の『浄土論』には「応化身」という言葉が二回使われている。<sup>(34)</sup> 一は、解義分觀察体相章の菩薩功德を解釈して、浄土の菩薩たちが本国を動ぜずしてあらゆる仏事をなすことを四種に分けて説く段落において、その菩薩たちを「応化身」と称している。二は、後に親鸞等が特に注目する利行満足章の五功德門の第五門である「出第五門」を説く中である。この内、一の用例では、論文がまだ「応化身」という言葉を用いない段階で、曇鸞は次のように述べる。

法身は日の如くして応化身の光は諸の世界に遍ずるなり。(大正40・八四一a、『真聖全』一一三三五)

つまり、法身と応化身の関係を太陽と光に喩えて体と用の関係であるとするのである。二の用例は次のようなものである。

出第五門とは大慈悲を以て一切苦悩の衆生を觀察して応化身を示して生死の園煩惱の林の中に回入して神通に遊戲し教化地に至る、本願力回向を以ての故に。是れを出第五門と名づく。(大正26・二三三a、『真聖全』一一二七七)

この論文に対する『論註』の解釈の要点は、「遊戲」と「本願力」にあつて、応化身については「応化身を示す」というのは『法華経』の普門示現の類の如きなり」と述べるのみである。<sup>(35)</sup> このような扱い方からみて、曇鸞にとって応化身という概念は、特に説明を必要とするようなものではなかったと推察される。しかしながら、これまで述べてきたように、『智度論』においては、「法身」という概念も「応化身」という概念も直接には言及されていないからである。両者の間のこのようなズレは一体何に原因するのであろうか。こうした視点に立つて、応化身の用例を調べてみると、ここでも注目すべき事実が存在する。『大正藏経』に収められる経論の中で応化身という用語を用いる経論は次の五例のみである。

六十卷『華嚴經』

『大薩遮尼乾子所說經』

『深密解脫經』

『淨土論』

『撰大乘論』（仏陀扇多訳、真諦訳）

この内、仏陀扇多訳『撰大乘論』は論本のみ訳で、ほとんど読まれた形跡がない。また真諦訳は曇鸞以降の翻訳である。<sup>36</sup>六十卷『華嚴經』の用例は『智度論』が変化身とするものと同じ内容であり、他とは共通しない。この二つを除くと残りの三は全て菩提流支の翻訳ということになる。要するに曇鸞が用いる「応化身」という概念は、菩提流支に特徴的な用語なのである。それでは菩提流支が説く「応化身」とは一体どのような内容を持つのであろうか。

『大薩遮尼乾子所說經』は、「沙門瞿曇は一切種智清淨を成就している」として、身・観・心・智の四つの面から声聞緣覺の解脱とは異なる如来の一切種智を明らかにする。その中で、身における清淨とは、

諸煩惱・一切習氣を離れて皆滅して余無し。意の所欲に随いて取捨生退し、一切処に於いて身に自在を得る。

（大正9・三四七c）

と説かれる。これは『智度論』が法性生身（＝変化身）と説くものを煩惱との関係において論じたものと言える。声聞緣覺の断煩惱の解脱とは異なる仏・菩薩の衆生済度の課題が、『勝鬘經』などでは「爾焰」と説かれることは先に述べた通りであり、「諸煩惱・一切習氣を離れて皆滅して余無し」の文は、爾焰を解脱したことを意味しているのである。そして、ここに説かれる生処自在の仏・菩薩の身を次の段落では「応化身」と称するのである。

また、『深密解脫經』では、仏法身は十地波羅蜜を如実に修行して身を転じて得るのであって、声聞緣覺の煩惱を断じたのみの解脱身とは全く異なると説く。こうした点を、「仏法身に二種の不可思議有り」と明示して、一に、

法身は諸戲論を離れ、諸の一切有為行相を離る。(大正16・六八五a)

と言ひ、この如来法身は有為法を離れているから不生不滅であるが、二に「諸仏の化身の生相は世界相に従う」として、あらゆる仏事を略説して、

文殊師利よ、是れ**応化身**の所作方便示現なること応に知るべし。(同b)

と結論付けるのである。つまり、仏の法身は有為法を離れているが、**応化身**としてあらゆる方便相を示現し、この二相有ることが仏の不可思議であると言うのである。

ここに言及した菩提流支訳の両経の所説は、「**応化身**」を除けばいずれも用語的には『**智度論**』に説かれていたものばかりである。しかし、発想的には『**智度論**』から大きく展開していると言わねばならない。『**智度論**』では、法身が説かれるのは再末尾になってからであつて、所説の中心は「**法性生身**」にあつた。しかし、菩提流支訳の両経においては、『**智度論**』の「**法性生身**」に相応する概念を法身の側から位置づけて「**応化身**」と呼んでいるのである。つまり、「**応化身**」という概念が生まれた背景には、「**法身**」概念の深化と菩薩における衆生済度の課題の明確化という二つの問題があつたのである。しかしながら、これら菩提流支訳の経においても、未だ「**仏三身**」という明確な所説は見る事ができないのである。

## 結 論

このような思想的背景に立つて、曇鸞『**論註**』の仏身説を概観する時、それが『**智度論**』を基盤にしながら、菩提流支の思想に大きく影響を受けたものであることは極めて容易に知ることができる。『**論註**』の仏身観は、淨入願心章の次の所説が代表的なものであろう。

諸仏・菩薩に**二種の法身有り**。一は**法性法身**、二は**方便法身**なり。法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身

法性法身と方便法身とを対にして用いる仏身觀の用例は、『大正藏經』所収の經論には全く存在しない。つまりこれは、曇鸞独自の思想であるということになる。これまで述べてきたことを踏まえながらこの所説を検討するならば、この仏身觀は明らかに、『深密解脫經』などの法身・応化身説を基盤として、『智度論』の法性生身説を再解釈したものであると見ることができる。『論註』には、「法性生身菩薩」<sup>38</sup>「法身菩薩」<sup>39</sup>といった『智度論』に特徴的な用語も散見されるから、その面からもこの点は首肯されるであろう。それでは、このような独創的な仏身觀を生み出すに至った曇鸞の思想史的背景とは一体どのようなことだったのであるうか。既に述べたように『智度論』の仏身説は、功德によって莊嚴される法性生身と、罪報に苦しむ衆生に言葉の教えを説く父母生身との二身説であつた。本稿で最初に引用した論文によれば、法性生身の仏土は「十方虚空」、父母生身の仏土は「十方世界」と説かれていた。この中、父母生身の十方世界は、具体的な相を持った世界である。これに対して「十方虚空」の仏土とはどのように解すればよいのであろうか。形の有無、三界の内外が明確とは言えないのである。恐らくこうした有無・内外といった両極端の見方を止揚する為に「十方虚空」という微妙な表現が取られているのであろうが、『智度論』においてはこの点が明確ではないのである。このような状況において、利他の課題である所知障を解脱して、自由自在に相を取るとする「応化身」の概念を知ることとは大きな意味を持つ。つまり、「応化身」は相を有するが相を超えているという点が明確になるからである。つまり、「応化身」において法性そのものと『智度論』に説かれる法性生身との重層性が積極的に説かれ得るのである。この前者を「法性法身」後者を「方便法身」と言い直したものが、先に挙げた『論註』の二身説であると言えよう。それ故、『論註』は両系統の所説を受けるが故に「二種の法身有り」と言つて、「法身に二種有り」とは言わないのである。

この応化身における重層性が、曇鸞において「浄土」の意味を大きく転換せしめたと考えられる。曇鸞は『論註』

において、安樂浄土の二十九種莊嚴功德成就を釈迦牟尼仏の娑婆世界との対比によって明らかにしていくが、その基本姿勢は「両者は不二」であるという点にある。こうした基本姿勢は『論註』の随所に見ることができ、菩薩功德の第三の次の文章などによく表れている。

穢土の如來の大慈謙忍を歎ずと雖も仏土に雜穢の相有りと見ず、浄土の如來の無量の莊嚴を歎ずと雖も仏土に清浄の相有りと見ず。何を以ての故に。諸法等しきを以ての故に諸の如來等し。

(大正40・八三三b-c、真聖全一三〇六)

この文章から推察するに曇鸞当時は、釈迦牟尼仏の仏土は雜穢にまみれた穢土であり、阿弥陀仏の仏土は美しく莊嚴された他方世界であると考えられていたのであろう。つまり『智度論』の法性生身仏の国土はこの穢土とは異なる理想世界と解されて、穢土で死んで來世の浄土に生まれることが「往生」であると受け止められていたと推察されるのである。それ故曇鸞は、

穢土の仮名人と浄土の仮名人と決定して一を得ず、決定して異を得ず。(同八二七b、同一二八四)

ということが「往生」であると主張する。これは正しく、『般若經』の「般若波羅蜜」が、龍樹の「中」を経て、『涅槃經』の「法身・般若・解脱の三徳」へと展開し、「往生浄土」という形を取ったものと言うことができる。ここに曇鸞が『論註』を著わさなければならなかった必然性があるのである。

しかし、相を以て説かれる仏身・仏土は結局衆生の有無の分別に取り込まれてその本質を誤解されていくことになる。次代の道綽が、「安樂浄土は報土であつて化土ではない」と強く主張するのは、こうした背景によるものと思われる。道綽は『大乘同性經』などによつて、「法身・報身・応化身」という三身説を知っていたのであるが、この經はちようど曇鸞と道綽の間に翻訳されたのである。菩提流支の經論に説かれる「應化身」が、『大乘同性經』では「報身・應化身」に開かれている。つまり、因(誓願もしくは所知障の断)が完成して果となつた仏という面(報身)と、衆

生教化の為に相を取るという面（応化身）とが明確に概念化されたのである。これによって、安樂浄土は法蔵菩薩の誓願が成就した国土であるという意味が一層明確にされたのである。しかしながら、明確にされたということと我々衆生がそれを理解することとは別である。この点は、遙か後代の親鸞に至ってもなお、『教行信証』に「真仏土・方便化身土」を立てて立論しなければならなかったことに明確に表れていると言えよう。

註

(1) 『定本親鸞聖人全集』（法蔵館、以下『定親全』と略記）一九頁、『真宗聖典』（東本願寺出版部）一五二頁。

(2) この点は真宗教学の中心であるから様々な先行研究があり、ここでそれを網羅することはできない。管見の及ぶ範囲で問題を整理すればおよそ以下の通りであろう。まず古くからこの問題に関する依りどころとなった考え方は、香月院深励の「往相還相と云うは衆生の方にあることなり」（『教行信証講義集成』一―二四三頁）として往相還相は衆生に属し、回向は如来に属する問題であるとした理解である。この伝統的理解は修正を加えられて、近代まで継承され、「私の往相は如来の大還相である」（曾我量深）、「往相と還相は如来から衆生への一回向の二相でありつつ、往相するのは衆生であり、還相するのは如来である」（寺田正勝）といった解釈を生んだ。この二種回向を「相」と「回向」に分ける解釈に疑問を投げかけたのは寺川俊昭であり、これをきつかけとして近年の論議に至る。その例として、まず一九九二年に真宗教学学会が「浄土―「還相回向」をめぐる―」というテーマのもとに學術大会を開催し、そこでの寺川俊昭、池田勇諦の記念講演が『真宗教学研究』第十七号に掲載されている。その中で寺川は「回向する主体は如来」であると言い、池田は先の香月院の理解を取り挙げて問題ありと指摘している。しかし池田は二〇〇六年度真宗本願報恩講における祖徳讃嘆においては、「往相回向というのはわかるけれども、還相回向というのがどうもわからない」という一般の意見なるものを取り挙げて、「往相回向は浄土への道、還相回向はその根拠である」（『真宗』二〇〇七年二月号二三頁）とも述べている。こうした状況において二〇一〇年の大谷派安居本講を勤めた本多弘之は行巻を講じ、その講録である『根本言としての名号』（東本願寺出版部）の開講の辞の中で「自力心の残滓が相は衆生に属すという理解」となり、それは結局「相は衆生に属し、衆生が往還するのだ」という一般通途の理解は、聖人の二種の回向ありのお考えの内容とは言えないのではないか」と述べている。



(3) 『末燈鈔』第一通(『定親全』三三書簡篇六二頁、『真宗聖典』六〇一頁)

(4) 曇鸞は『浄土論』の我依修多羅の「依」を開いて「何の所にか依る、何の故に依る、云何が依る」とし、

何が故に依るとなれば如来は即ち真実功德相なるを以ての故に。云何が依るとなれば五念門を修して相応するが故に。

(大正40・八二七c、『真聖全』一一二八四)

と述べるによる。

(5) 「浄土」という用語には対応する原語がない。例えば『岩波仏教辞典』には「清浄国土」を二字につづめた言葉とある。「浄土」ということばの内容を具体的に説くものとしては、鳩摩羅什訳の『維摩経』などが最も初めの例であると考えられる。

(6) 例えば『スッタニパータ』第五章のアジタの例などに見ることができる。アジタは師からブッダに会うよう促されたので、「出会う以前はかれを見て、どうして目ざめた人(ブッダ)である」と知り得るのでしょうか」と師に質問したが(九九九偈)、出会って一言聞いた途端に「あなたさま(ブッダ)の足下に礼拝します。」(一〇二八偈)と帰依している(中村元訳『ブッダのことば』、岩波書店、一一三―一二六頁)。

(7) 『相応部』経典「カンダヴァッタ」第八七経「ヴァッカリ」(SN Vol. III, p. 120)。なおこの経文については、小谷信千代著『法と行の思想としての仏教』一〇三頁に言及がある。

(8) 山口益稿「仏身観の思想的展開」(『仏教学セミナー』第十七号所収、一九七三年) 参照。

(9) 新田智通稿「パーリおよび有部文献における「法身」の語義について」(『仏教研究』三二号所収、国際仏教徒協会編、二〇〇四年) 参照。

(10) 新田前掲稿二一八頁参照。

(11) 同右一二〇頁参照。

(12) 小谷信千代著『大乘莊嚴経論の研究』第五章 瑜伽行における法の修習 の九〇―九六頁に問題点を絞った言及がある。

(13) 鳩摩羅什訳『維摩詰所説経』の仏国品第一(大正14、五三七―五三九) 参照。なお仏国品に説かれる浄土の原初的な意味については、山口益稿「維摩経仏国品の原典的解釈」(『山口益仏教学文集下』) があり、大いに参考になる。

(14) 『続高僧伝』巻第六 曇鸞伝に、

内外の経籍、具さに文理を陶<sup>な</sup>しみ、而も四論仏性に於て弥よ窮研する所なり。（大正50・四七〇a）とある。

(15) 後に述べるように、法性、法身という用語は説かれているのであるが、「法性法身」という用例は存在しない。

(16) この点についても後に述べるように、三身説のそれぞれに相当する概念が全く存在しないわけではないが、体系的な仏身観としての三身説は説かれていない。

(17) 『涅槃經』は初分の長寿品・金剛身品で法身常住を提示し、四相品（如来性品では法身と般若波羅蜜の関係を深く探求して「如来性」という概念を創案する。詳しくは拙著『大般涅槃經序説』（東本願寺出版部、二〇一〇年）四〇～五三頁参照。

(18) 後に述べるように、法性身・父母生身（一二一c）、法性身・變化身（三四〇a）、神通變化身・父母生身（一二一c）、真身・化身（二七八a）、法性生身・随世間身（三〇三b）、生死肉身・法性生身（五八〇a）、生身仏・法性生身仏（三二〇b）、法身・生身（六八三a）、法身・色身（七四七a）といった具合である。

(19) 無量の功德によつて莊嚴された法性生身仏が大乘の仏陀であることを明らかにすることを指す。この点はこの後の論述の通り。

(20) 『摩訶般若波羅蜜經』の冒頭に、  
是の如く我聞きき。一時仏は王舎城耆闍崛山中に住して：（大正8・二二七a）とあることを指す。

(21) 対告衆である比丘等の四衆と菩薩たちを登場させ、仏の光による神力を示した後、次のように言う。

爾の時世尊は師子座の上に在して坐し、三千大千国土中に於て其の德特尊にして、光明色像威德巍巍たり。遍く十方如恒河沙等の諸仏国土に至る。（同c・二二八a）

(22) 大正25・三一〇b

(23) 大正25・二七八a、前の註（18）を参照。

(24) 『勝鬘經』の所説は次の通り。

不思議變易死とは、謂く阿羅漢・辟支仏・大力菩薩の意生身にして乃ち無上菩提を究竟するに至るなり。

（大正12・二一九c）

一切如来応等正覚は、一切の未来苦を知り、一切の煩惱と上煩惱とに摂受せられる一切の集を断じ、一切意生身の除くべきを滅し、一切の苦滅して作証するなり。(大正12・二二一c)。

(25) 爾焰(Īrva)は、『勝鬘經』には次のように説かれる。まず冒頭で勝鬘夫人が如来の功德を嘆じて次のように述べる。

一切の爾焰を知りて 智慧身自在なり。(大正12・二二七b)

次に、阿含で涅槃を不受後有と説いたが、それには二つの意味があるとして、如来の涅槃が阿羅漢辟支仏の涅槃と異なる点を次のように述べる。

如来は無上調御を以て四魔を降伏し一切世間を出でて一切衆生の瞻仰する所と爲る。不思議法身を得て一切爾焰地に於て無礙法自在を得る。(大正12・二二〇c)

(26) 三身の名称については、法・報・応身、法・報・応化身、法・応・化身、自性・受用・變化身など經論によつて多種有る。二身説が三身説へ展開する思想的な背景については本文で述べた通りであるが、報身(受用身)について、菩薩の自利の面(所知障の解脱ということ)に注目して、法・報に自利の完成を見る立場と、菩薩の利他の面(衆生済度の誓願の成就ということ)に注目して、報・応(化)に利他の完成を見る立場の違いがある。唯識思想が受用身を更に自受用(自利)・他受用(利他)に開くのはこの点の最も進化した形であるが、基本的には前者に立場を置いている。本稿の課題である道綽の報身観は後者に基本的な立場がある。

(27) 例えば南本『涅槃經』邪正品(大正12・六四三b)。

(28) 『法華經』については、例えば南本『涅槃經』菩薩品(大正12・六六一b)、『華嚴經』については、例えば南本『涅槃經』梵行品(大正12・七二八c)などで触れている。

(29) 大本『涅槃經』の成立背景については、拙著『大般涅槃經序説』(二〇一〇年、東本願寺出版部)第一章 大乘『涅槃經』構造論 第一節大本『涅槃經』の成立(七―二〇頁)参照。

(30) 前掲拙著第二章 大本『涅槃經』の内容 第一節初分十巻の構成と基本テーマの展開(三五―五七頁)参照。

(31) 『高僧伝』巻第三 求那跋陀羅伝に、

求那跋陀羅、此には功德賢と云う。中天竺の人なり。大乘学を以ての故に世に摩訶衍と号さる。(大正50・三四四a)とある。

(32) 大正40・八四一a (『真聖全』一・一三三五) と大正40・八四三b (『真聖全』一・一三四五) の二回用例がある。これについては第三章に述べる。

(33) 道綽『安樂集』に、

現在の弥陀は是れ報仏、極樂宝莊嚴国は是れ報土なり。然るに古旧相い伝えて皆阿弥陀仏は是れ化身、土も亦是れ化土なりと云えり。此れを大失と為すなり。(大正47・五c、『真聖全』一・一三八三)とある。

(34) 大正26・二二三二b、二二三三a

(35) 大正40・八四三b (『真聖全』一・一三四五)

(36) 曇鸞の没年は一応、五四二(東魏興和四)年と考えられ、真諦訳『撰大乘論』は五六三(陳天嘉四)年の翻訳であり、北地に伝えられたのは隋代に入ってからである。

(37) 大正9・三四七c

(38) 大正40・八四〇a (『真聖全』一・一三三一)

(39) 同前

(40) 例えば器世間功德の第三莊嚴性功德成就では「有る国土を見ぞなわすに」として三界に対比して浄土の功德を解釈している。以下全て同様である。

(41) 註(33) 参照。

(42) 『安樂集』は三身の経証として『大乘同性経』巻下(大正10・六五一c)の所説を挙げる。この他に報身の経証として『宝性論』(大正31・八四三aの趣意)の所説を挙げるが、思想的にはこの点も重要である。

(43) 『開元録』(大正55・五四五a)によれば『大乘同性経』は五七〇(北周天和五)年の翻訳であり、曇鸞没後二八年、道綽生誕の年である五六二(北斉河清元)年より九年めにあたる。