

# 哲学研究

第五百二十一号

第四十五卷  
第三册

## 仏身論をめぐりて

長尾雅人

### 一

仏陀 (Buddha) というありかたを、如何なるものとして考えるか、という仏身論についての考察は、仏教学における重要な一つの部門であり、教理として歴史的に種々に発展を見た主題である。それはまた、インドにおけるバラモン教ないしヒンドウイズムの神の觀念や、あるいはキリスト教その他の神学的な神の觀念や宗教学的な考察との対比において、興味ある問題を提出するでもあろう。しかしここには、仏教の内側から見て、仏身の問題がどのように考えられて来たかをふり返って見たいと思う。

仏陀ということばは、いうまでもなく「覚者」、「さとれる人」を意味し、仏教の開祖であるゴータマ・シャーキャムニに対する敬語である。それはいわゆる神という超越的な存在とは異なって、何よりも人間としての一つのあり方にほかならない。この仏陀に帰せられる属性、あるいは徳が、後世いろいろに整理せられている。それらの中で、智慧と慈悲、すなわち人生に対する透徹した叡知と、生きとし生けるものに対する愛とは、二本の中心的な柱といわれるが、その中でも智慧により大きな重点がおかれていることは、仏陀 (Buddha) というよび名、悟り (bodhi) という語などによっても容易に知られるであろう。ゴータマブツダ (釈迦牟尼仏、歴史的な仏陀) が、輪廻のきずなを絶

って涅槃ねはんに入ったといわれるのも、この智慧の完成を意味するのである。

弟子たちがこのゴータマ仏陀に対して絶対の無限の尊敬をいだいたことはいうまでもない。しかしその尊敬は、神に対する畏敬のようなものではなく、人間としての偉大な先輩先駆者に対する尊敬である。弟子たちの間では、超人間の神、世界の創造者としての全智全能の神、人間を支配し罰する神などは、たとえその観念は否認されなくても、あまり重きをなさなかった。仏陀は彼らにとつては、偉大な先輩であり師ではあったが、予言者的な権威者でもなく、教団の統率者ですらなかった。仏陀の臨終に際して、悲嘆にくれた弟子が、仏陀の亡きあとに誰を師として仰ぐべきかを問うた時に、仏陀の与えた次のようなことばによつても、このことは知られる。すなわち、「自らを灯明とし自らを依りどころとし、法を灯明とし法をよりどころとせよ」、あるいは「わが亡き後は、わが説いた法と律とがなんじの師となろう」云々<sup>(1)</sup>。

しかしやがて、この仏陀が超人化され神格化されて、次に述べるような二身説や三身説が組織づけられ、ついには高度に有神論的な思想も形成せられるようになる。

二身説とは、仏陀には法身(dharma-kāya)と色身(rūpa-kāya)との二身があるというもので、大乘經典ではその初期の『般若経』や『法華経』に定着した考え方である。色身(生身)は人間の肉体の姿において見られる仏陀であり、それに対して法身は、法や法性そのものにおいて仏陀の人格を見るものである。師匠を失って途方にくれた弟子たちは、まず仏陀の教えを自ら確認し、それを後世に伝えるために仏陀のことばを編纂することとした。今やその残されたことば、その説かれた法のみが、仏陀が臨終に教えたように、人々にとつての唯一の灯明なのである。仏陀の肉体は滅びたけれども、残された法は永遠である。われわれの問い質すべき師匠は、その法の中に生き、その法こそが師なのである。かつて仏陀は、「緑起を見るものは法を見る。法を見る者は仏を見る」とも語り、また「法を見る者はわれを見る。われを見る者は法を見る」とも語った<sup>(2)</sup>。

このようにして法身という考え方が生れて来た。弟子たちの眼底になおまぎまぎと記憶されている仏陀の地上の姿の他に、肉眼では見られない永遠の相における法身としての仏陀が考えられた。ところで、法 (Dharma) という語には多義がある。それは仏陀の説いた教えというだけではなく、物を物たらしめている本質というのがその原義であり、その意味で物の根柢に流れる法則でもあり、その法則によって成り立ちその法則の荷い手である存在でもある。その他に法といえ、宗教的な儀礼も指し、宗教そのものでもある。仏陀について法そのものとしての法身が語られる時人々はこれらの諸義を含みながら、それを受けとったに違いない。そこには宗教的・倫理的な意味も、哲学的・形而上学的な意味も、兼ね具わっていた。<sup>(4)</sup>

後の進んだ大乘仏教になると、この法の本質そのものを表現するために、法性 (dharma) という語も用いられるようになる。従って、法身はまた法性身でもある。またこのような法の次元で世界が考えられるとき、世界は法界 (dharma-dhatu) に他ならない。法界とは世界の真のあり方であり、法性とも真如とも名づけられ、さらに空性とも名づけられる。それは悟りの領域と迷いの人間の領域との双方にまたがって法界なのであるが、仏陀とは、その法界が浄化せられることによって法界が自己顕現せる姿である。このようにして仏陀のあり方は、いよいよ超人化せられ、いよいよ絶対化の方向に徹底せられる。それが大乘仏教における仏身論の展開である。

しかし大乘仏教では、これらの形而上学的な世界観 (と結びついた仏身論) とともに、他方では菩薩思想と呼ばれるものがその中心をなしている。菩薩 (bodhisattva) とは、さとりを求める者、すなわち求道者の意味に他ならない。この意味の菩薩という概念は、かなり古く成立したのであって、これまた仏陀に関する考察において、あるいはそれと平行して、発展した概念ということができよう。人間の肉体をもったままで、すなわち悲しみや喜びの煩惱があるままで、最高の仏陀のさとりがゴータマによって実現せられたということは、極めて偉大な事件なのであり、人間の歴史においては殆んどありえないことであるとして弟子たちには受けとられた。しかもこの偉大な結果が、僅か数年

の短い人生修行によってもたらされ得る筈はない。無限の過去からの生れ変り生れ変った幾度かの人生において、彼は求道者として多くの徳を積み、最後に今回の人生において、それが偉大な事件として結実したに違いない。このように考えて、ゴータマ仏陀の前生の物語り（本生譚、Jataka）が数多く語られるようになった。前生においてゴータマは、或いは兎として善行を行い、或いは猿として、鹿として、或いは富豪や大臣や国王として、善を行ない徳を積んだのである。それらの兎や猿は、すべて求道者ゴータマその人の姿であった。その長い求道者としての経歴が、最後に人間仏陀を完成せしめたのである。

しかしこのような求道者は、何もゴータマ一人に限るわけではないであろう。求道者は過去にも未来にも、また現在にも、無数にある。ある意味では、あらゆる生きとし生けるものは、すべてその本質において求道者である筈である。法界はこのような菩薩で満ち満ちているとも考えられるであろう。

ところで、菩薩とか求道者とかよばれる者の本質的な意味は何であるか。そこには菩薩の願と行という問題が浮び上って来る。願とはすなわち誓願・本願であり、行とはその誓願を実現するためのあらゆる実践的な行である。この願も行も、個々の求道者のあり方に応じて、種々でありうる。ゴータマの場合も、その願いは特殊に歴史的な制的なうけ、彼の前生における、あるいは今生における徳行や修行も、種々であり個別的である。しかし一般的にいうならば、菩薩の誓願は生きとし生ける者の救いと解脱とを目標とする。それは深い愛・慈悲に根ざすものであり、その実現のためには正しい智慧とたゆみない行とが要求される。大乘仏教においては、このような菩薩が無数に誕生した。慈悲が特に強調され人格化された菩薩が観世音であり、その行は普賢菩薩によって代表され、その智慧は文殊菩薩によって具象化されている。

菩薩のこのような経歴が最も典型的に説かれているのは、恐らく『華嚴経』であり、特にまた『大無量寿経』などの浄土經典であろう。『大無量寿経』では、法蔵菩薩は四十八の本願を立て、長い間の修行によってそれが完成し、

阿弥陀仏と名づける仏陀となつたと説かれている。阿弥陀とは、無限の智慧と無限の慈悲とを意味する。

この阿弥陀仏のようなあり方は、報身仏の名を以て理解されるようになった。<sup>(6)</sup>ここに先の法身や色身とは別に、第三に報身の概念が登場する。報身とは、右に述べた願と行とが完成して、願と行とに報いた結果としての仏身の謂である。それ故にこのような報身は、阿弥陀仏に限定されるわけではない。願と行との成就によって仏陀となること、ものの道理、普遍的な大道であるならば、その限りにおいてあらゆる仏陀は報身仏でなければならぬ。菩薩思想というものは、必然的に報身としての仏陀のあり方を指し示すものである。

このようにして、後世の三身説の素材となるものが、出揃つたといつてよい。三身とは法身と色身と第三に報身との三身である。<sup>(6)</sup>大乘の初期の經典である『般若経』や、それに基づいて中観哲学を展開した竜樹の頃までは、仏身論としてはなお法身と色身との二身が考えられるのみであつた。<sup>(7)</sup>それが三身説に発展し完成するのは、無着や世親によつて代表される瑜伽行学派、あるいは唯識学派、の哲学においてである。その頃までに、三身説の素材となるような思想や信仰は、種々の形で成立してはいたに違いない。すでに仏陀には普遍化の方向が与えられ、釈迦仏（ゴータマブツダ）の一仏だけではなく、過去にも未来にも諸仏が存在し、また現に無数の諸仏が十方の無数の仏国土にましますということになった。毘盧舍那、阿閼、阿弥陀、薬師、その他無数の仏名が考案せられていた。これらの諸仏の考え方に総合的なまとまりを与え、三身説を組織づけたのが瑜伽行唯識学派である。

## 二

瑜伽行唯識学派で完成された三身説では、三身を順次に自性身、受用身、変化身という名でよぶのであつて、これらはより理論的術語的な名称であるといふことができよう。<sup>(8)</sup>

三身の第一の自性身 (svābhāvika-kāya) とは、上述の法身に相当する。<sup>(9)</sup>三身はいずれも、法界がゆらぎ出でたも

の、法界の起動としてとらえられる<sup>(10)</sup>（その意味ではすべてが法身である）が、特に自性身は、法性・法界・真如あるいは空性がそのまま仏陀の本性であるという点から、自性身（Essence Body）と呼ばれるのであろう。かつて竜樹が斥けた「自性」という字がここには用いられるが、これこそ絶対と相即せる仏陀のさとりであり、相對世界の生や死にわずらわされることがない。それは法界を自性として全世界に遍満し、不動なる智であり、永遠なる仏身である。絶対の故にそれは人間の認識と思惟を超え、すなわち不可知・不可視であり不可思議であって、色もなく形もましまさぬ。しかも法界を自性とする故に、この自性身は次の受用身・變化身があるための根拠であり根柢となることができる。自性身が不動であり、不可視であり、根柢であるに對して、受用身と變化身とは動くもの、変るもの、可視的なものであり、自性身に依拠するものである。

第二の受用身（sambhogika-kaya）とは上述の報身のことである。<sup>(11)</sup> 受用（sambhoga）とは、享受 enjoyment の意であり、願と行との結果として、清淨国土と法とを享受するものと理解されている。前者清淨国土の享受から、報身仏が淨土教と密接に結びつくことが知られるが、法の享受は、受用身にとってさらに大きな特色である。仏伝ではゴータマブツダが菩提樹の下でさとりを開いたとき、その後の數週間は、自ら悟った法をくり返しかみしめ味ったと記されている。これを「自受用法樂」という。そこには、ついに悟りに到達した仏陀が、今しがた登って来た苦難の道のりの紆余曲折を山頂に立ってふり返るといふような趣きもあつたであらう。しかし自受用は、やがて「他受用」に發展する。自らの法樂を他にわかち他に説法することが、それである。それ故に受用身は、説法の会座<sup>えざ</sup>——法を聞くとして大勢の者が集まっている集会——に於いて見られる仏身であるとせられる。この仏身は、人間が理智的に（また情緒的にも）これを理解しようという意味において、可視的な仏身にほかならない。

第三の變化身（nairmanika-kaya）は、同じく可視的であるのみならず、まさしく人間的肉体的な存在としての色身である。すなわち釈迦牟尼仏の場合がその適例であつて、摩耶夫人の胎内から生れ、人間の悩みを持ち、物理的な

生と死との法則に随う存在である。それは時間の上に現われた歴史的事実としての仏身にほかならない。これが変化身とよばれる所以は、法界が自らを限定して仮りの姿をとり(化作)、人間の肉体の所有者として現われているからである。このような変化身としては、ゴータマブツダの場合のみならず、兎や猿や化作(nimitia)の存在の場合をも含ませて考える考え方もある。前者ゴータマの場合は、それが仏陀であることが誰の眼にも明瞭であるが、後者の兎や猿などは、それが仏陀の前生なのか、菩薩であるのか、直ちに知られているわけではない。

さてこれらの三身において、自性身・法身は上述の如く他の二身の根拠とはなるが、それ自らは原理的・抽象的であり、眼に見えないものである。それに対して受用身と変化身とは、具象的可視的であり、現象の世界に属する色身である。しかし同じく色身ではあるが、受用身と変化身との間にはなお種々の区別が考えられる。

第一に変化身は、弟子たちが親しくその教えを聞くことのできた仏陀であるのに対して、受用身は仏国土において菩薩にのみ見られる仏身であって、凡夫によって見られるのではない。受用身は何よりも法を享受するものであり、菩薩の集りにおいて説法する仏陀であるとせられた。この点を徹底して考えるならば、大乘的な三身説においては、釈迦仏が種々に説法したことも、受用身という資格において行った、と理解するものなのかもしれない。<sup>(12)</sup>

また仏身には三十二相という偉人としての身体的特徴があるというのが有名である。三十二相とは、頭の上に肉髻<sup>けつ</sup>があることや、眉間に白毫があることや、手に指縵のあることなどである。仏像の作者たちは、つとめてこれらの相を表現しようとした。しかしその中には、概念的で視覚化しえないもの、彫刻や絵画には到底表現しえない抽象的なものなども含まれている。ところで後世の三身説では、これらの相好をただ受用身についてのみ語り、変化身についてはこれを認めていない。この点からすれば、かつてアシタ仙人が、生れたばかりの嬰兒のゴータマを見、その相を占って涙を流したという物語りは、<sup>(13)</sup>彼は肉身ではなく、実は受用身を見ていたこととなる。

また仏の行為としても、受用身のそれは堅固であり破壊されないものであるのに対して、変化身のそれは一時的で

あり、堅固ならざるものであると述べられている<sup>(14)</sup>。

これらの点を考え合わせるならば、ゴータマブツダの中に発見された超人的な要素、それがすべて受用身を形成する要素となっていることが知られる。すなわち変化身に比して、受用身にはより高度な普遍性や神的性格が与えられている。その意味において、受用身は人間にとって超越的である。この受用身が、また報身のありかたとも結びつく。ゴータマブツダの今生の八十年の生を越えて、過去の生における無限の徳行の積み重ねが考えられ、それがモデルとなって願と行との完成としての報身が考えられた。それは人間としての仏陀を越え、歴史性を超えた普遍的な仏陀なのである。

しかしこのような報身の超越性も、それが直ちに法身あるいは自性身の超越性と同一視せられないところに、三身説の特色が見られる。自性身が全く抽象的原理的であり、絶対不動であるのに対して、受用身は何よりも法の享受者なのである。自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って、具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない。それ故に安慧は、「自性身がさとりを開くようなあり方、それが受用身である」とさえ説いている<sup>(15)</sup>。自性身がさとりを開いたり法を享受したりすることがないということは、それがもともと悟りそのものであり、いわゆる本覚だからであろう。自性身が本覚であるのに対すれば、受用身はいわば始覚である<sup>(16)</sup>。人間にとっての救いは、このような受用身において成立つのであって、自性身においてはではない。自性身の具象化としての受用身は、また等流身ともよばれる。等流とは流出することの意味で、法界から流れ出で、大悲を契機として流れ出ることである<sup>(17)</sup>。それは、大悲が結晶して説法となり、そのようなものとして法界が自己を顕現することである。



このようにして、受用身は二重の性格をもって成立つことが知られる。すなわち一方では人間仏・變化身を超越する方向があり、他方では絶対である自性身の具象化ということがある。それ故に受用身は、超越的であると共に現象的、歴史的存在であると共に超歴史的存在という二重の性格を荷うこととなる。<sup>18)</sup> 歴史的仏陀と超歴史的仏陀とが対比せられるとき、それは色身と法身との二身論において考えられるのがふつうである。それに反して受用身は、歴史的仏陀に範をとりながら、絶対の法性が時間的空間的に具現せられることである。報身としての阿彌陀仏の物語りは、歴史の階段としての神話ではなく、それを神話と呼ぶとしても、歴史が超歴史と交絡することによって産れたものである。三十二相が受用身に帰せられたり、浄土としての仏国土がもっぱら受用身について語られたりするのは、このような受用身の性格に由来するものと思われる。

同様な受用身の二重性は、自利と利他という点でも述べられている。ゴータマブツダの行為は、その前生においても今生においても、すべて利他行であった。それに比すれば、受用身は自利的であり、いわゆる「自己完成」(あるいは仏法の完成 *buddhadharma-paripāka*)として、仏陀の諸種の徳の完成者なのである。しかし他方、自性身はさらに徹底して自利的であり、それに比すれば、受用身の法の享受ということ、利他行そのものであるといわれる。

受用身はこのような二重の性格によって、自性身と變化身との間にあり、その兩者をつなぐ意味をもっている。否むしろ、受用身は三身説の中軸をなすもの、特に救済論的に樞軸的な位置を占めるものとなるであろう。受用身こそは、真に仏身と称すべきものなのである。しかしもしそうであるならば、自性身と變化身との兩者は今や不要となり、受用身の一身のみで十分なのではないか、とも考えられるかもしれない。事実、そのような立場は可能であろう。特に宗教的な要請において、この立場は支持せられたかもしれない。しかし仏身論の特色は、あくまで三身の鼎立を維持した点にあると考えられる。そこには根本的に一身説とも二身説とも異ったものがあると思われるからである。

素朴な一身説においては、ゴータマ一仏のみがあった。しかしやがて法身が発見せられることによって、二身説が

成立する。この段階の法身は、しかしながら、ゴータマの法身なのであって、なお普遍的な意味はもっていない。歴史的仏陀は色身として實在であったのであり、その法身は、いわば低度の實在性しか持たない抽象的なものである。之に反して、この抽象的な法身こそ、逆に真の實在として考えられたでもあろう。しかしかの段階では、色身の實在と法身の實在と、この二つの實在を調和するものがない。受用身は、その間隙を埋めるようなものとして見出されて来た。三身説においては、法身のみが自性身の名のもとに真に實在するものとせられ、そのみであらゆる仏身の普遍的な根柢であり原理である。従ってここでは、時間的歴史的な實在であった色身は、変化身の名のもとに真實在の影のようなものとなり、仮りの顕現として重きがおかれなくなる。いわば歴史性が幻化されたのである。それに対して受用身は、真實在でありながら仮りの意味を荷い、歴史を超えながら歴史性を恢復する。この受用身の誕生によって、仏身論は三身説として完成の域に達したといつてよいであらう。

仏陀の有するあらゆる属性や徳もまた、この三身の組織において明らかにせられた。その一々をここに述べることはできないが、例えば仏陀の智は特に自性身の属性として考えられ、仏陀の意志は特に受用身において、また仏陀の行為（仏業）は特に変化身において考えられるのである。しかし同時に、三身は相互に独立の存在ではなく、根柢と根柢づけられたものという関係にあるから、これらの徳目もまた互いに流用されて考えられている。同様にまた、仏陀は唯一仏というべきか、諸仏であり多仏であるのか、あるいは如何なる意味で仏陀は永遠・常住といわれうるのか、等々の問題の解明も三身の組織によって試みられた。それらの問題にはここでは立入ることができないが、要するに単なる二身説を以てしては、十分にこれらの問題を解きうとは思われない。仏身論としては、三身の鼎立において理論としての充的な完成があるのであって、二身説では恐らく不十分であり、また四身説等その他の多身を考えることも、原理的には不必要となるであらう。

ところでこのような三身の構造は、キリスト教の三位一体の考え方に近いといふことができるかもしれない。例えばクマラスワームは、自性・受用・變化の三身を、順次にキリスト教の父なる神、榮光におけるキリスト、および眼に見えるイエスとに相当すると述べている。<sup>(20)</sup>しかし上述のような報身の願と行とに報いたあり方は、特に仏教的であつて、キリスト教的な考え方とはかなり距離があるものと思われる。むしろキリスト教よりも、同じ著者が述べるところのヒンドゥの神観との対比に、より親しいものをわれわれは認めることができる。すなわち彼によれば、仏の三身はバラモンの神学においては、原理としてのブラフマン（中性）と、具体的な神としてのイーシュヴァラ（自在神、すなわちシヴァ神）と、種々なる権化（ヴィシュヌ神の権化 avatara など）とに相当するといふ。ブラフマンが神格化されてブラフマー神（梵天）となるとすれば、この三者はいわゆる trinité の三神組織を形成する。

チャッテルジーもまた、特に三身の中の受用身こそはまさしく神の観念そのものであるといふ。しかし同時に彼は、仏陀とイーシュヴァラ（自在神）との間の重要な差異を説いている。すなわち、自在神はブラフマンという原理とは異つて現象的であるが、しかしそれは上から働きかける神にとどまる。それに対して仏陀は、もともと歴史上の人間として生れ、真理への修練が下から積み上げられ、真理が人間において具体化され人格化されたものであつた。そこには、現象界における理想としてすべての人間の成仏が究極目標となつている。またヒンドゥの自在神は、宇宙的な行為に参加する。彼は宇宙の創造者であり、保持者であり、またその破壊者でもある。しかしすべての仏教はこのような神の存在を否定し、仏陀は宇宙の動きに介入せず、ただ精神的な師であるにとどまる。<sup>(21)</sup>

チャッテルジーの以上のような考えは、全面的に之をうけがうことができるが、更に少しく補足することも許されるであらう。人格神といふような語をもし仏教に適用するとすれば、それに最も近いものは、チャッテルジーのいう

ように受用身・報身であると思われる。この場合、仏身の身という語は、まさに「人格」に相当するかもしれない。しかし自性身・法身というようなあり方においては、理解のし方にもよるが、全く人格的な意味はない。自性身は法とか法性とかを、そのまま仏身・仏格として考えるものだからである。かつその法性や法界は、直ちに空性として絶対否定において考えらるべきもので、ここに仏教的な仏身論の特色が見られると思う。仏陀はその自性身や法界とともに、積極的な有なのではなく、有と非有とを越えて空性である。

大乘仏教においては、涅槃に対する考え方として、特に不住涅槃（従ってまた不住生死）ということを読んでいる。涅槃(nirvāna)は、修行者・声聞たちの究極の目標であった。それは滅と漢訳されて右の空性ともつながり、絶対の寂靜としての彼岸の境地である。しかし大乘仏教は、あえてその絶対的超越的な彼岸にとどまろうとせず、あくまで輪廻の世界に身をおいて涅槃には入らないという涅槃、すなわち「不住涅槃」(apratishthānirvāna)を理想とした。三身説の構成もまた、このような精神にそっているといつてよいであろう。すなわち、自性身はそれが智であることよって「不住生死」であり、煩惱障からの離脱である解脱身に等しく、絶対の涅槃に相当する。しかし他面、法身が不斷であるといわれる限りにおいては、そのはたらきは「滅」するのではなく、あえてその涅槃にとどまることなく、慈悲の故に受用身・変化身として現象的な此岸の世界にたち還<sup>22)</sup>って来る。

これと平行して、菩薩の「故意受生<sup>23)</sup>」という語がある。それは故意に、わざと、ことさらに自らの意志を以て進んで苦悩の存在に生を受けることである。菩薩としての存在には、物理的な、あるいは輪廻的な業の結果ではなく、自らの意志を以て故意に煩惱を保留してそれによって輪廻の世界に姿を現わすということがある。このような力があることは、恐らくもそれが自性身の空性に依るから可能なのであろうが、あえて生を享けるということは、輪廻の中の衆生に対する慈悲(その意味での煩惱)にもとづくのである。イエス・キリストもまた、神としての属性を捨て去つて(kenosis) 人の子として歴史の上に生れたと解されている。それに類似した考え方が、仏教ではゴータマブツ

ダの存在に限定されることなく、広く菩薩のあり方として普遍化されている。

大乘仏教の右のような思想を背景とし、またそれに根拠を与える意味をもって、三身説は一つの体系として展開したのである。それ故にそれは、キリスト教の三位一体や、ヒンドゥウの三神組織などとも、かなりの相違を示すものといわねばならない。その後、仏身論はさらに発展して、四身説その他としても説かれた。例えば浄影寺の慧遠は、『楞伽經』に如々仏・智慧仏・功德仏・応化仏の四仏が数えられていると<sup>(24)</sup>いう。また『仏地経論』や『成唯識論』等では、受用身を自受用・他受用の二身に分けて四身説を説くのが著名である<sup>(25)</sup>。さらに『現観莊嚴論釈』では、三身の他に第二に智法身があげられて四身となっている<sup>(26)</sup>。その他、解脱身、等流身、異熟身などの諸種の概念を導入することによって、種々の仏身論が構成せられた。それらは教理的にも思想的にも、特色ある展開を示すであろうが、その一つ一つについてここでは論じない。上にも述べた如く、仏身論としての基本的な原理は三身説によって与えられており、三身説は一応完成した仏身論と見なされると思われるからである。

しかしこのことによって、問題が尽きているのではない。仏陀のあり方、そのあらゆる徳やはたらきは、この三身説によって明らかに位置づけはせられた。しかし人間であるゴータマが、如何にして神にも等しい徳性を具えた仏陀となりえたかについては、そこでは殆んど触れられていない。果して相対の世界から絶対の世界への飛躍は、如何にして可能なのか。弟子たちが考えたように、ゴータマは特別な人間であったし、その過去に積み重ねた無限の徳行によって、仏陀となったということも可能であろう。しかしそれだけでは、ゴータマは人間ではなく本来神的存在であったというだけとなり、かつそれはゴータマの唯一の特殊なケースであって、十方の諸仏について語ることはない。殊に大乘仏教においては、あらゆる衆生の成仏が約束されるのであり、その場合、凡夫から仏陀へとということが如何にして可能であるのか、問われなければならない。

## 四

この衆生の成仏の可能性の問題は、およそ二つの面から回答が寄せられていると思われる。その一つは、あらゆる衆生が仏性を有するという考え方——悉有仏性説、あるいは如来藏思想といわれるもの——であり、他の一つは転依という概念の導入である。その後者から考えて見よう。

転依 (āraṇya-parivṛtti) という概念は、これまで三身説を完成した瑜伽行唯識学派が多く用いるところである。転依とは、文字の示す如くに、依り所となっているものが転回して別なものとなることであって、自己の立っている地盤そのものがひっくり返ること、それによって新たな世界が開け、新たな光によって照らし出されることである。自己の立つ地盤が根柢的に問われ疑われ、従って自己の地盤が崩れ去り消滅するという不安、自己の死がそこにはある。しかしその死を通じて、新たな光に照らされることによって、その同じ地盤的構造が蘇えさせられるということがある。それは単に自己の一部分である心が変革したり身体が変革したりすることではなく、また単に自己が消滅して無となってしまうことなく、全存在が転換し転質することである。例えば、人間の構造としてのあり方において、磁場の流れというようなものが考えられるとすれば、その磁場が今までとは逆の方向に流れることが転依である。この磁場が、人間の行為を規定する基盤となっている。人間における浄化ということも、何か汚れた物を取り除くというのではなく、人間の機構の流れ、すなわち磁場の流れが、その構造は同じままで、逆流転換することにほかならない。恰かもネガのフィルムが、光線の当て方によってはポジにも見えるように、光が組織のすべてに浸透することによって、別の風光のもとに照らし出され、暗黒だった同じ存在が光りかがやくものとなるようなものである。

転依の思想は、この瑜伽行学派では、その学派に特有な三性説の理論によって準備されていた。三性説とは、世界のあり方、あるいは三つの側面、すなわち依他起性（他に依り相対的であること。先の磁場はここに成立している）

を軸として、遍計所執性（妄想されたあり方）と円成実性（完成されたあり方）の三性によって、世界の構造を考えるものである。今ここにその詳細を述べることはできないが、転依とは、相対性としての依他起性の場において、煩惱に汚染された状態、すなわち遍計所執の世界が、清浄な状態すなわち円成実性の世界へと転換することをいう。しかもその転換が可能となる原理は、もともと依他起性という世界の縁起的構造に求められ、それが転換して汚染の状態になっていったこと、いわばポジがネガとして現われていたことに求められる。今まで自分がその上に立って確固なものと思われていた地盤が、実は汚染に他ならなかったこと、基盤的に罪とか根本悪とかよばれるものであったことが自覚せられ、この自覚を通して今までの基盤が転換し浄化される。

その場合、説明のしかたは種々異ったものがあるが、いずれにせよこの転依の結果として仏身は説明されている。すなわち、阿頼耶識等の八つの識（それは本来、依他起的なあり方である）が転依して四種の仏陀の智が成り立ち（転識得智）、その仏智こそは三身の本質に他ならないからである。<sup>(27)</sup>このようにして転依とは、人間的なあり方、人間的な地盤そのものが転回して、仏陀という地盤となることを明らかにしようとするものである。その転回の方法は、向上的ということができる。

これとは逆に、向下的な方向にあるのが、如来藏思想、悉有仏性の思想である。そこでは、人間の心は本質的に如来に等しく、法界に等しく、法身と同等であることが強く主張せられる。人間は苦悩の世界に沈淪し、仏陀の世界とははるかに距っているのではあるが、その心は本質的には透明に光り輝くものであり、ただそれが外部的な夾雑物によって覆いかくされ、その光を失っているに過ぎない。この夾雑物がとり除かれて、真の心、すなわち仏性が顕わくなって来るのが、いわゆる転依である。衆生もまた、真如とか空性とかいわれる絶対の世界の外にあるのではなく、衆生が法界から外へ脱れ出ることはできない。恰かも虚空を鳥が飛びまわるように、人間は仏性の中に生きている。恰かも虚空があらゆる物に遍満しているように、仏性もまた衆生に遍満している。このような仏性を内に秘めている

からこそ、衆生は仏陀の種因となると考えられる。それ故にあらゆる衆生は如来蔵 (caṭṭa-gaṭa-gaṭha) であるという。如来蔵とは、後世種々の解釈が行われるが、如来をその中に懐胎し、それを育生し産み出す母胎、というのがその原義であろう。衆生が如来蔵であるということは、仏の種性 (gotra) を有することであり、彼は本来的に仏の家系に属し、生れながらにして仏の本質、すなわち仏性を有するのである。

この仏性思想・如来蔵思想は、インド仏教の上では唯識思想と並行してかなり早く現われたと思われるが、このように凡夫・衆生の中に仏性が発見されたことによって、仏教は大きな前進をとげたのであった。時代を降るにつれてこの思想が仏教の中で占める比重は漸次大きくなり、殊に中国仏教や日本仏教では、これが中心的根幹的な思想となった。チベット仏教でもこの点はほぼ同様であって、このことから類推するならば、恐らくこの思想は末期のインドの仏教者の考え方における一つの核心となっていたのであろう。

あらゆる衆生が仏性を有するというこのことによって、如何にして凡夫が仏と成ることができるかという可能性の問題に対しては、一応の答えが与えられたといつてよい。しかし同時にそこには、種々の難点も新たに生じた。すなわち、すでに衆生が法身に等しい仏性を有するのであれば、何故に衆生はなお輪廻の淵に沈んでいるのか。本来的に清浄である衆生の心が、何故に煩惱の根となっているのか、等々の問題である。あらゆる衆生が如来蔵であると宣言されることによって、衆生は大きな激励をうけ、悟りへ向っての彼等の努力も虚しいものとはならないであろう。しかし同時に、すでに法身を有し、あるいは法身への必然性を有するのであれば、それらの努力もまた実は必要ないはずである。

この如来蔵思想の特色は、理論的であることよりも、宗教的な鋭さや、文学的な美しさにある。それらは神秘的な体験の産み出したものであろう。日本では、その文学的な幽玄さがさらに進められ、衆生のみならず非情の山川草木や一切の国土までが、仏性を有し成仏するとせられた。このような宗教的・神秘的・直観的な境地は、多くの経



典に展開されている。しかしそれらの經典の叙述は、すでに悟りを開いた仏陀の立場からのそれであり、仏陀の眼から見ての如来蔵・仏性であって、凡夫の立場からの叙述ではないといふべきであろう。凡夫としての告白は、つねに罪の告白であって、仏性の告白ではありえないからである。それ故に、この宗教的直観の内容を、インドの哲学者たちが十分に理論化し体系化しえなかったのは、むしろ当然であったかもしれない。それは人間的な論理や範疇には当てはまらない性質のものだからである。『宝性論』(Ratnagotra-vibhaga)という書物が、如来蔵思想の体系化を試みた殆んど唯一のわれわれに残された論典である。それは論書ではあるけれども、理論的哲学的であるよりも、むしろ宗教的信念を吐露する文学的作品であり、仏陀を讚美する美しいことばや譬喩によって満たされている。仏陀の三身の思想もこの書には踏襲され、その考察には瑜伽行学派の論書以上に多くのページを割いてはいるが、三身の間の理論的構造は必ずしも明らかに**な**ってはいない。その仏身論の基調は、三身説よりもむしろ多く二身論に立脚しているように見えること<sup>(28)</sup>も、この書が哲学的であるよりも宗教的であることを物語るものではなからうか。

如来蔵思想が、瑜伽行学派の三身説や転依の思想とは方向を逆に向下的であると先に述べたことは、右のようなこの思想の傾向からもほほ推測されるであろう。何よりもそれは、法身とか法界とかを衆生心の上に先取りして如来蔵と呼ぶのである。法界が先に定着せられ、それが上から流れ出し顕現したものと**な**して、現実の世界が考えられる。如来蔵思想もまた、人間や人間の心の問題にするのではあるが、その心は上からの崇高なるものの流出として先ずとらえられるが故に、現実の人間の醜惡な心の問題は、おき忘れられた形とならざるをえない。心が本来清浄な光り輝くものとしてあるに**対**して、醜惡な姿をさらけ出す煩惱は、単に偶然的な外来的な非本質的なものとして片づけられる傾向がある。先に触れた「(仏の)種性」(gotra)は、唯識学派でも『莊嚴經論』その他に論じられる。しかしそこには、たとえ菩薩種性(仏性)を具えながらも、煩惱の過多に苦しむ菩薩を**画**き、あるいは菩薩種性にありながらも、王の臣下として、あるいは盗賊に遭遇して、殺人の罪を犯すことのあることを述べている。<sup>(30)</sup>あるいは仏の種性(涅槃

の種)の全くない存在、いわゆる無性有情としての存在にまで、その反省は及ぼされて<sup>(31)</sup>いる。すなわち後に如来蔵思想から激しく論難せられた「五性各別」の思想が、そこには予定されている。このような種性に本来的なマイナスの面は、『宝性論』などには殆んど全く述べられていない。そこには仏陀の徳への讃嘆の文章が、美しく綴られるのみである。『宝性論』は、宝性すなわち仏性を論ずるのみで、種性一般は問題にしないからとも考えられようが、しかしその宝性が衆生の救いの種因であるとするならば、現実の衆生の過惡を、単に非本質的なものとして切り捨ててしま<sup>(32)</sup>うだけでは十分ではない。近年、この『宝性論』についてのすぐれた研究が学界に提出せられた。それによれば、如来蔵思想においては、転依ということも下から上への転回ではなく、上なる法界の自己顕現、人間の世界への現成の意味である、という。これは唯識学派的な転依とはまさに逆の方向にあり、このように上からの展開ということが、如来蔵思想の基本的な考え方といつてよいであろう。しかしそれだけに人間の自由な自主的な実存、神に反抗し悪の主体ともなるような存在は、ここでは影をひそめ、むしろオプティミスティクに衆生心の如来蔵であることのみが強調される。

それに反して、瑜伽行学派的な転依は、すでに述べたように、あくまで輪廻の中にあり輪廻的な地盤が自らの地盤となつてい<sup>(33)</sup>るような存在の全体が、転換して仏身を実現するというものであった。その転換の起る場所としての依他起性のあり方やその転換の構造は、あくまで人間的存在そのもの、すなわち人間的な認識の構造そのものの中に求められる。それ故に、唯識学派では阿頼耶識以下の八識のあり方に問題の焦点が<sup>(34)</sup>しぼられるのであり、それが探求せられ分析せられた。転依の論理的な構造も、人間的な八識の構造、その認識や判断や分別のあり方に求められ、それを反映するものなのである。これは先の如来蔵思想とは逆に、下からの方向において仏身が理解されたのであり、如来蔵思想の宗教的・直観的であるに對して、哲学的理論的にその構造を理解せんとするものである。

瑜伽行唯識学派的論書も、如来蔵という名称を知<sup>(35)</sup>っているし、また心が本質的に純粹に光り輝くものであることも

述べられている。<sup>(34)</sup>しかしそれが述べられるのは、絶対否定としての空性が、人間の分別そのものの中に見出されるからである。その空性とは、転依においてやがて実現せられる法界・法性のかえ名に他ならない。しかし心が本質的にそうであることと、現実にかが醜悪な動きを示すこととは、同じでない。現実には悪としてはたらく人間の心は、法界や神の所産ではありえない。人間の醜悪は、その中に見出される矛盾的な自己否定、空性としての絶対否定を通じて、はじめて法性に高められるのであり、それが転依である。人間の悪の根拠そのものは、人間以外に求められるのではなく、人間的なあり方としての識の構造に求められるのほかにないから、従ってその分析がそのまま、仏身の転依のあり方への手がかりとなる。

三身説においても、法界や自性身が他の受用身や変化身の根拠となることが、先に見られた。しかし法界や法身が根拠となるというのは、これらの仏身に対してであり、法が説法として流れ出るような意味においてであって、それ以上に輪廻の根拠となるのではない。かつまた自性身が他の二身の根拠となるということも、恐らく八識の構造に対応するものと理解することができるであろう。というのは、人間のあり方においては、阿頼耶識が基礎となり根拠となつて、自我意識やその他の認識が成り立つのである。これらの八識が転依する時、大円鏡智等の仏の四智が現成する。その大円鏡智、すなわち浄鏡の如くにあらゆるものの実相を映しとる智が根柢となつて、その鏡の上に他の平等性智などの三つの仏智が起るのである。大円鏡智はそのままいわずゆる無分別智であり、それを根柢として後得智という世間に同じた智が仏にはあるといわれる。このように大円鏡智や無分別智が根拠となることが、また仏身論としては自性身が他の仏身への根拠となつてゐることでもある。従つて仏身論において自性身が根拠となつてゐること、阿頼耶識等の識の構造、あるいは依他起性的なあり方が、人間存在の根拠となつてゐることの、逆の対応にはかならない。逆の対応というのは、後者の識の構造のあり方が、前者の仏身の理解の中にもちこまれ反映されてゐると思われからである。

そもそも仏陀のあり方というようなものは、涅槃がそうであったように、人間の思考を超えて不可思議であるというの、本来の考え方であろう。その意味では、仏陀の三身説を完成した瑜伽行唯識学派においても、これを直接理論的な考察の対象とすることはできない。せいぜい否定的にあるいは逆理的に表現されるのみである。極端に言えば、人間には見られない人間を超えた属性が、仏陀の属性に帰せられるのである。しかしそれらの属性も、単に超越的なもの、孤高な存在としてあるのではない。それは識の構造の転回によって、識の構造と逆に対応するものとしてある。この下からの転依としての仏身が考えられなければ、仏陀は単に超越的な孤高な存在として、人間とは無関係なものとなるであろう。それでは、人間が悟りを求めるということも、仏が衆生を救うということも、無意味となってしまふ。もし右のように逆の対応として仏身を考えることが正しいならば、そこに、絶対から絶対へ、また絶対から絶対へとという通路が、おのずから開かれて来るのではないかと思われる。

以上は、インドにおける仏身論を紹介し、それに関連して二三の問題に触れたに過ぎない。その後の中国や日本の諸宗において、仏身論は複雑にかつ多彩に発展した。三身論の考えは、それらの諸宗においてもおおむね受けつがれてはいるが、強い宗教的な要請においては、三身の理論体系づけは必ずしも必要なものではなかったかもしれない。むしろ相対と絶対とが対立する二身説で十分と考えられた場合もあろう。あるいは、絶対的な法身のみがとり上げられる一身説への傾向も生じたようである。それら諸種の仏身論の一々については、今は触れることはできないが、一般的にいつて歴史的仏陀であるゴータマは、最も重要な位置からは追われた場合が多い。また仏教以外の宗教における神の觀念や絶対の問題などと、仏身論が如何に関りあうかということも、別な興味ある問題として提起せられるであらうが、それは現在のわたくしの能力を超えた問題である。

(一)

(一) Dighanikāya, xvi (Mahāparinibhāsa-s), 2. 26 (Vol. II, p. 100); 6. 1 (do. p. 154).

(二) Majjhimanikāya, 1, p. 190-1.

(e) *Samyuktanikāya*, iii, p. 120.

(4) この意味の法身の他に、有部などに伝えられる五分法身の語がある。すなわち戒・定・慧・解脱・解脱知見の五つの徳を、仏陀すなわち法身において見ることであるという。同じ思想は、『俱舍論』、『成実論』、『ミリンダ王の問い』、『清浄道論』などに見え、竜樹も引用している (N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 108)。しかしこの五者については、種々の解釈が可能であるが、一般には修道の階程が実質化されたものと考えられている。かつここに法身というのは「法の集り」の意味とも考えられ、これを右のような仏陀の一つのあり方としての法身と直ちに同視できるか否か疑わしい点がある。なお後の注(8)を参照。

(5) 唐の善導は、阿弥陀仏をはっきり報身(あるいは応身)として規定した。その著、『観無量寿仏経疏』巻一(大正、三十七卷、二五〇中)参照。

(6) 三身の名称は、テキストにより、また漢訳訳者の用語の差などによって種々である。一般には、法身・報身・応身の三つが数えられたり、法身・応身・化身といったりする。また次下に述べる自性身・受用身・変化身がある。しかしこれら相互の間には、命名による微細な相違は認められるが、内容的に大きなへだたりはない注(19)参照。

(7) 『中論』第廿二品、『宝行王正論』(*Ratnavali*, III, 13)、その他『大智度論』など参照。

(8) 仏身の身 (*śarīra*) という字は、一般に莫然と身体の意味に解せられている。しかしこの瑜伽行唯識学派などでは、身の語義に関する考察も行なわれていた。すなわち『成唯識論』(新導本、巻十、二五頁三行)には、親光等の『仏地経論』の説(大正、二十六卷、三二五下)を受けて、「体と依と聚との義をもつて総じて説いて身と名づく」という。体すなわち体性、依すなわち依止(諸徳の根拠となるの意味)、聚すなわち多くの徳の集り、という三義をもつて身を解するのであって、すなわち身には、身体(肉体)のみならず、本体・全体・集合体などの意味があるというのである。これらの諸義は、依止・依拠の意味を除いて、すべて辞書に跡づけることができる。Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, p. 177-178 参照。

(9) ただし論書の叙述のしかたには、微妙な異ったニュアンスがあって、いつも法身が直ちに自性身の異名であるとは限らない。すなわちこれらの論書においては、古い色身(生身)の觀念は殆んど問題とならなくなり、仏身はすべて一方では煩

悩障を離れた解脱身であり、他方では所知障を断じた法身である。その法身に自性・受用・変化の三身が認められる。しかしその中でも、自性身は特に法身(法性身)に相当するのである。このように法身という語を広狭二重の意味で使用していると思われる叙述は、『撰大乘論』、『現観莊嚴論』、『成唯識論』などに見うけられる。

- (10) 『大乘莊嚴經論』(梵本 *Mañjavarasūtrāṅgikā* 以下に *MSA* と略称)には、その第九章において法界が清浄にせられることの意味を種々と語り (IX, 56-59)、『その最後の〇「起の意味 (vṛty-ātha)』がすなわち三身を内容とする。』究竟一乘宝性論』(梵本 *Ratnagotravibhāga*) では、『転依 (*astayapavivṛti*) に就いて同様に諸種の意味を述べ (II, 1-2)、『その「起の意味」として同じく三身を詳説する (II, 38-61)。本来不動であるような法界が起動して、何らかのあり方で己れを示現するということは、後世の「真如隨緣」などの考え方に通ずるものがある。

- (11) 報身の原語は、一般に受用身のそれと同じものとせられ、それが「因願酬報」、すなわち因なる願に報いて果を「享受する」(*sambhoga*) と理解されているようである。しかし後の注(17)に述べるように、等流の語が報の字を以て訳されている例もある。また *vipāka*, *vaipekika* (異熟) が原語として考えられている(山口益、その他『仏教学序説』、二一六ページ参照)。
- (12) 古来、仏陀の色身は声聞の徒、すなわち弟子たちに説法し、菩薩に対して説法するのは受用身であると解釈されている。ゴータマは現実にはベナレスにおいて説法したし、他方また、法身説法を主張する經典も後には出現した。ところで今いう受用身の説法の対象といわれる菩薩たちは、どのような世界に属しているのであるか。經典では、声聞も菩薩も同じ会座に列して同じ説法を聞いているのであり、ただ聞く耳の相違によって、聞き手の属している世界が異なることが示されている。『観無量壽經』における草提希夫人は、果して凡夫であったのか菩薩であったのか。これらの問題に答えることは、容易ではないと思われるが、その考察は、説法の可能性や、その価値・有効性などについて、一つの示唆を与えるものと思われる。
- (13) 三十二相は、世界を制覇する転輪聖王あるいは仏陀のみが所有するといわれる。世俗の世界の王がこれを有するのであれば、それは肉体について考えられたことは明らかであるが、後にはそれが高められて、色身であっても受用身という、菩薩にのみ可視的な仏身に限られるようになった。アシタ仙人は、嬰兒のゴータマを抱いてこの三十二相を認め、必ず仏陀となるであろうことを予言するが、同時に自分が老齡のため、その仏陀の説法に接しえないことを思って涙を流したという物語りは、各種の仏伝に伝えられている。

- (14) 『撰大乘論釈』、大正、三十一卷、三七四下。
- (15) S. Yamaguchi, *Madhyanurvāhagāthā* (安慧造『中辺分別論釈疏』梵本) p. 191<sup>n</sup>: ……svābhāviko yasmin kāye vyavasthito 'bhisambudhyate…….Tib.: ……'ho bo rid kyi sku ste/sku gan la bsngs ras mñon par rtsogs par byān chub ste/…….右和訳三〇四ページ。
- (16) 本覚・始覚の語は、『大乘起信論』などの用例を借りる。汚れの中にある本性としての悟りが本覚、汚れが除かれてさとりが具象化されるのが始覚。
- (17) 等流身の語は、『撰大乘論』に見える(大正、三十一卷、一五一下、二行)。「楞伽經」では *nīyanda-buddha*, *dharmatā-nīyanda-buddha* の語が出てくる(梵文 B. Nanjio (ed.), *Lankāvatāra Sūtra*, p. 56-57. 同索引参照)。その漢訳には「報仏」法仏報仏、法性所流仏などの語がある。これらの「報」の字は「報身」という訳語に関係があるかもしれない。また『宝性論』(*Ratnagotravibhāga*, II, 49) では「受用身を説明して」「大悲の等流」といつている。
- (18) A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism* (Varanasi, 1962), p. 226: "Though He (= Tathāgata) is in phenomena and is Himself but phenomenal, He yet knows that true nature of phenomena and therefore transcends it at the same time". ㉑二面性に関連して右の著者は同所に『莊嚴經論』(MSA, XVIII, 38)を引く。この偈は二種の資糧 (*sambhāra*) を説くもので、「福徳の資糧」はこの世における神のような存在、あるいは転輪聖王のような存在を約束するものであり、「智の資糧」はそれにもかかわらずそれを超脱するであろうことを意味する。いわば不住涅槃と不住生死との二面性を語るものと見なし、てよいであらう。
- (19) 前の注(6)に述べたように「報身と応身との間には、概念的にその範囲が明瞭でないものがある。その場合人々は、三身の区別を形成するために、「開真合応」、すなわち真身を法身と報身との二つに分け、応身を之に合して法・報・応の三身としたり、また「開真合応」、すなわち逆に応身を二つに分けて応身と化身とし、これに真身を加えて真・応・化の三身とした(慧遠の『大乘義章』卷十九、大正四十四卷、八三九上—八四〇下、参照)。前者の考えでは報身と応身とは別なものであるが、後者の考えでは、その応身は前者の報身とはほぼ内容的に同じものである。しかしこれらの考え方は、要するに真身あるいは応身を二分して三身を数え上げるのみであって、その立場は原理的に真身・応身の二身説に他ならない。「開

がその原理だからである。それに反してインドの論書では、受用身を立てることによって、三身鼎立の組織が確立したのだと思われる。中国的な「開」による解釈は、「二身とは異って三身が鼎立すべき意味を曖昧ならしめるものである。しかし同時にこの曖昧さが、却って受用身・報身のもつ重要な意味とその二重の性格とを、反顕しているともいうことができるであろう。

- (20) A. K. Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism* (Bombay, etc. 1956), p. 238 ff.
- (21) A. K. Chatterjee, *op. cit.*, p. 230 ff.
- (22) いうまでもなく不住涅槃 (apatiskheh-nirvana) の思想は、諸経論に多く散説されているが、特に『中辺分別論安慧釈』の諸所(山口梵本 p. 68<sup>2</sup>-7<sup>1</sup>、p. 267<sup>2</sup>-16 および p. 187<sup>4</sup>-23 など。山口和訳では一〇五頁、二九九—三〇〇頁など)が注意せられる。そこには三身との連関が明瞭に汲みとられる。
- (23) 「故意受生」「故思受生」などと訳されるこの語 (samcintya-bhavopapatti) は、諸『般若経』にはしばしば出で、特にまた『莊嚴經論』(MSA, XI, 30; XVlll, 44; XX-XXI, 12, etc.)、『撰大乘論』(大正、三十一卷、一四〇中、一九九行)等にも見える。『菩薩地』(大正、三十卷、五七六中、梵本 p. 414)にもあり、また同論(五三二中、梵本 p. 226)には、菩薩は利他行のため、「チャンドラ、乃至犬などの中にも故意に生をとる」ともいう。『成唯識論』では、「故意方行」(卷九、二九頁、五行)や「留煩惱障、助願受生」(同、三一頁、一〇行)などというのが、これに当るであろう。
- (24) 『大乘義章』卷十九(大正、四十四卷、八四一中)。慧遠があげるこの四仏は、恐らく劉宋の求那跋陀羅訳の『四卷楞伽』に出るものを指していると思われる(大正、十六卷、四八一中、八一九行、および四八二中、一七一—一九九行、参照)。ただしそこには、慧遠のいう功德仏なる文字はなく、報身仏あるいは報仏というのが見える。受用身が特に仏徳の根源であることから、慧遠はそれを功德仏といったのであろう。この箇所は、それぞれ梵本の II, 49 および II, 95 の偈頌に相当する (B. N. anjio, *Lankavatāra Sūtra*, p. 28, 34)。これによれば、応化仏は nairmanika (Buddha) であるが、功德仏の所は vipakṣa あるが vipakṣa すなわち報身仏である。また智慧仏・如々仏に当る箇所は tathatānana-buddha すなわち真如智仏であって他の漢訳に如智仏、あるいは真如智慧仏といっているのに相当する。これらの点に徴すれば、この語を二仏に分つて、すべて四仏とすることが、妥当かどうか疑われる。応化身と報身とをあげ、第三には『現觀莊嚴論』の智法身(注26参照)なる



ものと一脈相通する名称の「如智仏」をあげただけなのかもしれない。ちなみに『楞伽經』には、受用身というよび名は殆んど用いられていない。この箇所では、この他の種々の四身説を述べるし、そもそも彼は一身説から十身に至る諸説を列記するのであるが、それらについては今は深く立ち入らない。

(25) 『仏地經論』卷七(大正、二十六卷、三二六上)。『成唯識論』卷十(新導本、一五頁以下)。

(26) U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkāra-śloka-pañjāratnamitayāhikā* (Tokyo 1935), p. 21 (L 17), p. 914 ff (VIII. 1 ff) 参照。もと『現觀莊嚴』本偈では、I. 17 の場合も VIII. 1 の場合も、必ずしも四身説が明瞭なのではない。注釈者ハリハドヲ (Haribhadra 獅子賢) も、三身で考えるのと四身とするのと異説があることを述べ、彼自身は四身(自性・法・受用・変化)の説にくみするもの如くである。この第二の法身をはっきり智法身と呼ぶのは、ジクメナムカの蒙古仏教史、その他チベットの伝統である。これらの点については、『東方学報京都』第十四冊第四分(昭和十九年)の拙稿、「喇嘛教教理の概要」、二四ページ以下を参照せられたい。

(27) 八識(阿頼耶識、末那識、意識、前五識)と、四智(大円鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智)と、三身との相互関係は、かなり後になってはつきり意識され整備されたらしく、古いものには述べられていない。またその相互関係にも諸説があつて、必ずしも一様ではない。この三者を一箇所に関係づけて説いているのは、『莊嚴經論』IX. 80 の安慧積(影印北京版大藏經, Vol. 108, p. 261-1~2)であつて、それを略して図示すれば左の如くなる。

(三身) (四智) (八識)

法身 大円鏡智 ↑ 阿頼耶識の転依

受用身 平等性智 ↑ 染汚の末那の転依

妙觀察智 ↑ 第六意識の転依

変化身 成所作智 ↑ 前五識の転依

その中で、八識と四智の関係については、右と同じ説が『莊嚴論』IX. 12 の安慧積の転依の総括的説明の中にも見られ(北京版、同前、p. 251-3)、『撰大乘論』無性積の玄奘訳(大正、三十一卷、四三八上)も同様である(その西蔵訳はこれと異なる)。<sup>9)</sup>『莊嚴論』の漢訳には、IV. 67-74 において梵文にはない句が多く挿入されているが、それらはすべて八識と四智と三

身との関係に言及するものである。それによれば、八識と四智との関係は右の安慧釈と同じだが、四智と三身の関係は異つて、鏡智と平等智を自性身とし、妙智を受用身、成智を變化身に配当している。『成唯識論』では、八識と四智についてはこの漢訳『莊嚴』をそのまま受け（新導本、巻十、一五頁）、三身との関係は安慧釈に近い一説をあげている（同、二六頁）。オパーミラーは同じ問題について Candragomin の説なるものを紹介しているが、その叙述には不明な点がある（E. Obermiller, *Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation*, p. 101）。

- (28) *Ratnagotrā*, I. 149-152, II. 38-41 などの下で、仏身乃至三身が説かれるが、その属性の限界は明瞭でない。同じく II. 61, II. 68 などでは、この三身をむしろ二身の考え方に引きもとす傾向がある。殊に III. 1 以下では、勝義身・世俗身その他の二身の対立で論を進めている。
- (29) その点では、何ほどかむしろヒンドゥーの考え方に近い。前の注(21)を参照。
- (30) 『莊嚴經論』MSA, III. 7. 特にその安慧釈。
- (31) 同右 III. 11.
- (32) Jitido Takasaki (高崎直道), *A Study on the Ratnagotrā-vibhāga (Uttaratantra)*, Serie Orientale Roma XXXIII (Roma 1966). 同著者をはじめ他の多くの論作があり、その中の「転依——Āśrayaparivṛti 及 Āśrayaparāvṛti」(『日本仏教学会年報』第二十五号、昭和三十五年)や、右の書には特にその Introduction, III. を参照せよ。
- (33) 『莊嚴經論』MSA, IV. 37.
- (34) 『中辺分別論』I. 22c.

---

---

THE OUTLINES OF THE MAIN  
ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

On the Theory of Buddha-body (*Buddha-kāya*)

by Gadjin M. Nagao

The problem how and in what manner the Buddha is to be conceived was dealt with in what is called the “Doctrine of Buddha-body (*Buddha-kāya*),” which was variously formulated in early times and developed itself into various theories during the course of Buddhist history in India. Among these theories, the *tri-kāya* or triple-body theory, especially the one which was brought into completion by the Yogācāra-vijñāna school, may be the most systematic and perfect one. The relationship between these three *kāyas*, however, is not necessarily clear. The three *kāyas* enumerated by the Yogācāra-vijñāna school are : 1. *svābhāvika-kāya* (essence-body; almost equal to *dharma*-body), 2. *sāmbhogika-kāya* (enjoyment-body; or *vipākastha-niṣyanda-buddha*), and 3. *nairmāṇika-kāya* (apparitional body). The present author argues that within these three the *sāmbhogika-kāya* occupies a central position; it combines the other two *kāyas* and represents the characteristics of them—the supramundane and noumenal aspects of the *svābhāvika-kāya* on the one hand, and the historical or corporeal aspects of the *nairmāṇika-kāya* on the other. However, it does not mean that the theory of one-body, the theory which recognizes only the *sāmbhogika-kāya*, should be maintained; rather the other two *kāyas* are indispensable for the *sāmbhogika-kāya* in that it depends upon the *svābhāvika-kāya* as its foundation and takes the *nairmāṇika-kāya* as its source of actuality. Thus, the system of the triple-body

is perfect and sufficient; the one-body or two-body theories are insufficient for the purpose of explaining the essential virtues of the Buddhahood, while other theories that observe the four or more bodies assume more bodies than are required for the same purpose. The idea of the *sāmbhogika-kāya* is deeply associated with the bodhisattva career and accordingly it is the most important *kāya* from the soteriological viewpoint.

Now, Mahāyāna Buddhism declares that every sentient being should finally attain the Buddhahood, which, according to this school, will be reached by “the turning round of one’s own foundation” (*āśrayaparāvṛtti*). But how is it possible? Probably in answer to this, it was taught that every being is the *tathāgata-garbha* (the embryo of *tathāgata*) and thus the mind of the ordinary being is the germ of Buddhahood. The *tathāgata-garbha*, however, is a fact that was intuited solely through the Buddha’s eye; for us, the ordinary beings, it remains always a postulate and it remains to be realized only through vigorous pursuit. This is the reason why the Yogācāra-vijñāna school puts emphasis on the analysis of the human mind or *viññāna* (knowing, consciousness) and through it on the analysis of the mundane world. The Buddha’s three *kāyas* are no other than the result of the turning round of these *viññānas*, the foundation of beings, into the four sorts of supreme wisdom, the essence of the Buddha. In the *Tathāgatagarbha* theory it seems that the word *āśraya-parāvṛtti* or *-parivṛtti* denotes turning round from above, i. e. the emanation of the world from the Buddhahood itself. In the Yogācāra-vijñāna school it means to turn the contaminated round into the purified and consummated, i. e. to turn round from below. Here, the *viññānas*, eight in number, include *ālaya-viññāna* (receptacle-consciousness), *kliṣṭa-manas* (stained ego-grasping), and six other ordinary sense-perceptions. And the system of the three Buddha-bodies seems to reflect, but in reverse, this system of eight *viññānas*.