

『成唯識論』の仏身観

太 田 久 紀

目 次

- (一) はじめに
- (二) 『解深密経』の仏身観
- (三) 『大乘莊嚴經論』の仏身観
- (四) 『撰大乘論』の仏身観
- (五) 『唯識三十頌』の仏身観
- (六) 『成唯識論』の仏身観

(一) はじめに

宗教にとってどのような神仏を教主・本尊として帰依崇拝するかということは、最も根本的問題であり、その宗教の教理や修行のあり方や生き方の帰着点などの基本的性格を決定する重要な課題であるといっている。

仏教も古くからその問題に出会っている。それを仏身観とか仏陀論などという。常識的には、仏教は釈尊によって開創された宗教であるから、釈尊が、仏教の、日本の仏教の現状からいえば各宗の、教主・本尊であろうと考えられるのであるが、実際はそうではない。釈尊をそのまま本尊とするのは詳しく調べたわけではないが、禅宗・律宗ぐらいのものではあるまいか。

では何を本尊としているのかというと、仏身観でいうところの法身の如来とか報身の仏などが多い。毘盧舎那如来・大日如来・阿弥陀如来・

薬師如来等皆そうである。皆実在の人物ではない。なぜそうなのかという、釈尊を釈尊たらしめている根拠が求められ、それが真の仏とされるようになったからである。つまり、釈尊も、もとは、釈迦族の王子であり、結婚して一子をもうけ、享樂的生活に日夜を過した経験を持つ一人の人間にすぎないのであって、その一人の人間が、釈尊と呼ばれる偉大な人格に転換するのであるが、そこには一人の王子を、万人の釈尊へと転換し昇華せしめた何ものかがあり、それによって、釈尊が釈尊であり得たとせざるを得なかった。それによって釈尊が釈尊であり得たなものがあるとする、それは釈尊の根拠として、釈尊よりもさらに根源の価値体となるのである。

実際に、本尊を超越的な宇宙の真理のようなものとするか、それとも現実の歴史的人物である釈尊とするか、それとも、理想的世界に憧憬的に求められた永遠の人格である阿彌陀如来のような存在とするか、それによって構築され体系化されるその教説は、基本の性格をかなり違ったものにしていている。本尊・教主は、宗教においては絶対依存の対象となるものであり、それを教主・本尊とするものたちの全存在を依托すべきものだからである。宗教も歴史的な発展をとげるにつれて、複雑な教義体系や修行論や儀礼作法などを組織していくようになるが、その軸になって、その基本的性格を決定的にきめていくのは仏身論といって過言ではないのである。

仏身論は、仏陀在世のころから弟子たちのあいだで議論されたものかどうか。仏陀の偉大な人格に日夜触れていた弟子たちのあいだで、仏身

論が話題にのぼる余地はなかったとも考えられるし、あるいは反対に、余りにも偉大であった仏陀の人格について、後世、部派仏教の時代に対論されたように、仏陀は、弟子たちと同じような業生身であるが、その智と証悟の超絶性によって仏陀であるのであろうとしたり、あるいは仏陀は、もともと弟子たちとは根本的に異なる願生身であって、その卓越した人格は過去に積み重ねられた誓願のたまものとするような見方の違いがすでにあったものか、いかがであろうか。在世時代はともかくとして、以後、仏身観は重要な課題となり、二身説・三身説・四身説というように細分化され複雑化していった。

大乘仏教の時代に限ってみても、『大智度論』では、生身と法身の二身説が説かれていたのみであったのが、⁽¹⁾ 瑜伽唯識派になると、三身説・四身説へと完成していく。

最終的にその四身説を完成したのが『成唯識論』であり、それは周知の事実である。ところが『成唯識論』は看過しがたいもう一つの重要な仏身観を主張している。それは四身未分の一身観とも呼び得べき仏身観である。しかるにその事実が指摘されることはほとんどなく、まして、その意味が考察されたのを寡聞にして知らない。

さて、その四身未分の仏身観とは、大党世尊を四身未分の根源におくという仏身観である。現身の仏陀を法身以前の原点に位置づけた仏身観は瑜伽派においては例のないことである。これは仏身観が、二身・三身・四身と精密化されていくにつれて、抽象化され、観念化される傾向にあったといわざるを得ず、それをもう一度仏陀世尊の原点に呼

びもどしたことを意味する。それは画期的な決断であったといつてよい。

そこでその『成唯識論』の仏身觀をみるに當つてその理解を容易にするために、他の唯識典籍の代表的なものの仏身觀を参考にみていきたいと思う。

(二) 『解深密經』の仏身觀

『解深密經』は、瑜伽唯識派の根本聖典の一とみなしてよいものであるが、その仏身觀は「如来成所作事品」に説かれている。そこに説かれているのは、法身、解脱身、化身の三身である。

まず法身は次の通りである。

如来の法身に何等の相がある。……

若し諸地波羅蜜多に於て善く修し、出離の転依の成滿せるを、是れを如来法身の相と名く。當に知るべし、此の相は二の因縁の故に、不可思議無戲論の故に、無所為の故に。

これだけでは法身の説明が尽くされているとはいひ難いが、この後の化身の所には、法身は「生起の相有ることなし」とあり、四身説から逆にみかえると、四身説の法身、即ち真如を指すものとみてよからう。

解脱身については次のように説かれている。声聞・独覺の転依したものは、法身と名づけるのかどうかという質問に対して、それは、

法身と名づけず。……

解脱身と名づく。

解脱身に由るが故に、一切の声聞・独覺と諸の如来と平等平等と説く。

と答えている。つまり、解脱身とは、声聞・独覺の転依したものである。

化身とは何か。

一切如来化身の作業は、世界の一切種類を起すが如し。……

當に知るべし、化身の相は生起にあり。

法身の相は、生起有ることなし。……

遍く一切三千大千国土の中に於て、或は、衆、増上の王家と推許し、或は、衆、大福田家と推許するに、同時に入胎・誕生・長大し、受欲し出家し、苦行を行ずるを示し、苦行を捨し已つて等正覺を成ずるを次第に示現す。

是れを如来示現化身方便善巧と名く。

これによると、化身とは方便善巧として如来が示現したものである。出家し苦行などと書かれているので、前の解脱身と同じようにみられるが、解脱身が、從因向果であるのに対して、この化身は從果向因の路線上のものである。解脱身が、自利の面において如来と平等であるとすれば、化身は、すでに如来なるものの利他行である。出家苦行は、自利行の如くであるが、化身の場合は利他行である。

したがって、『解深密經』の仏身觀は、法身を根源とし、声聞独覺が転依して法身と平等になったのを解脱身、法身が利他行として示現したのが化身という三身説ということが出来る。私どもの関心の角度からみ

ると、(1)法身が三身の根源として捉えられていること、(2)釈尊は、法身の示現であり、方便善巧身であるとはいえ、化身の位置に置かれていることの二点を指摘できるであろう。

(三)『大乘莊嚴經論』の仏身觀

次に『大乘莊嚴經論』の仏身觀をみたい。この論は、世親菩薩の著作であるが、弥勒の『同頌』に注釈を付したものであり、弥勒と世親の両方の説がみられる。しかし、仏身觀に関する限り、弥勒の説を忠実に釈しているものようであるから、『解深密經』の次にみることにする。

『大乘莊嚴經論』の仏身觀は、自性身・食身(受用身)・化身の三身説である。整理すると次のようになるであろうか。⁽³⁾

1 自性身

- a 第一身は、余の二の依止なり。
- b 転依の相に由る。
- c 自性身は、食身・化身の依止と為る。
- d 一切諸仏、等しうして別無し。
- e 依に由るが故に一切諸仏は、自性身平等なり。法界は別無きが故に。
- f 自性常なるに由るが故に一切諸仏は、自性身常住なり。畢竟無漏の故に。

これで見ると、自性身とは、法界であること、したがって、常住、無漏であり、他の二身、或は一切諸仏の平等な依止であることがわかる。

すなわち、自性身とは永遠不変で、絶対清浄であるところの理体である。これが他身の所依止であるところが重要である。『解深密經』の法身に更に精密な定義が与えられているといえよう。

2 食身

- a 大集衆の中に於て法食を施す。
- b 微細、知り難し。
- c 受用身とは、食身なり。
- d 平等身と合して依起す。
- e 化身の因。
- f 自利の成就を以て相と為す。
- g 心に由るが故に一切諸仏は、食身平等なり。仏心は別無きが故に。

これで見ると、食身とは、受用身のことであり、平等身(自性身)と合して依起するものであること、微細にして知り難いものであること。化身はこれによって起きるものであることなどの性格はわかるが、後の四身説で分けるような自受用身と他受用身との何れであろうかとみると、何れとも判じ難く、その両方を含むもののように思われる。すなわち、「大集衆の中に於て法食を施す」「化身の因」となるといふのは、他受用身のようにあり、「自利の成就を以て相と為す」といふのは自受用身と考えられるのである。まだ自受用・他受用の分別が明確でなかったのであろう。

3 化身

a 所化の衆生の利益を作すに由る。

b 化身の諸仏は、一切時に於て無量の差別を作す。

c 化身は他利の成就を以て相と為す。

d 一切時に於て衆生を教化するに、或は出生を現じ、或は得菩提を現じ、或は般涅槃を現ず。是の如く種々の大方便を示し、皆、衆生をして解脱を得しむ。

e 相続常に由るが故に一切諸仏は化身常住なり。此に滅すと雖も復た彼に現ずるが故に。

化身は、完全に衆生利益・他利の仏身であること、具体的な出生、得菩提、般涅槃などの無量の差別相を現じるものであること、有限の生命であること、此に滅すれば別の所に現じて、全体としては不断相続であるなどのことがわかる。出生・得菩提・般涅槃の相をとる仏陀世尊が、化身であることはまちがいないところであるが、特にそれは明示されてはおらず、化身の仏は、不断相続して無量数であるとされている。『解深密経』の化身説と主旨において同一であろう。

(四) 『撰大乘論』の仏身観

『撰大乘論』は、いうまでもなく世親菩薩の兄無著菩薩の代表的著作であり、世親菩薩自身が注釈を付しており、後の『成唯識論』にも大きな影響を与えるのであって、そこでどのような仏身観が主張されているかは、非常に興味のあるところである。

本論文の関心のある角度から結論をいえば、(1)自性身・受用身・変化

身の三身説が完成していること、(2)仏陀世尊は、変化身として捉えられていることの二点をあげうるであろう。

まず三身については、次のように述べられている。

三種の仏身に由りて応に彼の果智の殊勝なることを知るべし。

一には自性身に由る。……

自性身とは、謂く諸の如来の法身なり。

一切法の自在に転ずる所依止なるが故なり。

二には受用身に由る。……

受用身とは、謂く法身に依り、種々なる諸仏の衆会に顕わるる所にして、清浄なる仏土にて、大乘の法樂を所受と為すが故なり。

三には変化身に由る。……

変化身とは、亦法身に依り、都史多天宮より現没して、生を受け、城を踰えて出家し、外道の所に往きて諸の苦行を修し、大菩提を發し、大法輪を轉じ、大涅槃に入るが故なり。⁽⁴⁾

そして、法身については実に丁寧にいろいろの角度から論述が尽されている。法身が三身の根本依止であり、最も重要な位置に置かれているからであろう。いま、法身の内容の詳細な検討が目的ではないので、その項目のみをあげるにとどめておくが、次の通りである。

一、法身の五相

二、法身の初証得

三、法身の五種の自在

四、法身の三処の依止

五、法身を撰持する仏法

六、諸仏の法身の同異

七、法身相應の徳

八、法身甚深

九、七種に法身を念ず⁽⁵⁾

このように項目のみを列記したのでは、いかに縷々として法身の論述が詳細を究めているかを伝えにくい、そのあらましの手がかりとして、大正藏經の行数でいくと、右の九項目に対して頌を含めてではあるが二百二行を当てている。それに対して受用身については、次に挙げたように自性身法身との違いとして六行、變化身については、同じように自性身との違いとして十九行が当てられているのみである。自性身法身の位置づけがいかに重視されたものであるかを窮う一つの手がかりになるであろう。

では、受用身が自性身と違う点は何か。それは、次の六項目である。

何故に受用身は即ち自性身に非るや。

六因に由るが故なり。

一、色身見るべきが故に。

二、無量なる仏の衆会の差別見るべきが故に。

三、勝解に随って見んに自性は不定なることを見るべきが故に。

四、別々にして見んに自性も變動することを見るべきが故に。

五、菩薩、声聞及び諸天等の種々なる衆会間雜すること見るべきが故に。

六、阿頼耶識と諸の転識との転依の非理なることを見るべきが故に⁽⁶⁾

次に變化身が自性身と違う点は何か。次の八因である。

一、諸の菩薩、久遠よりこのかた、不退定を得てんに、都史多及び人中に於て生ずることは道理に應ぜず。

二、諸の菩薩、久遠よりこのかた、常に宿住を憶せるに、書算数印工巧論中及び欲塵を受用する中に於て正知する能わざることとは道理に應ぜず。

三、諸の菩薩は、久遠よりこのかた、已に惡說善說の法教を知れるに、外道の所に行くは道理に應ぜず。

四、諸の菩薩は、久遠よりこのかた、已に善く三乗の正道を知れるに邪なる苦行を修すは道理に應ぜず。

五、諸の菩薩は、百拘絃の諸瞻部州を捨てて、但だ一処に於て等正覺を成じ、正法転法輪を転ずることは道理に應ぜず。

六、若し離れて等正覺を成ずるを示現し、唯だ化身を以て其の余処に於て仏事を施作す。即ち都史多天に於てのみ等正覺を成ずべし。

七、何ぞ徧く一切の瞻部州の中に於て、同時に仏出ずと施設せざるや。既に教無く理無し。

八、多くの化ありと雖も、而も彼に二の如来、世に出現すること無き言に違わず。……一切の有情を利樂せんと欲するが為に發願し修行し大菩提を証し、畢竟して涅槃するは道理に應ぜず。願行果無く過失と成るが故なり⁽⁷⁾。

この文章は、このまま読んだのではわかりにくい、主意は、化身即自性身ならば、こういう矛盾が生じると述べているのみであって、具体的には都史多天より下生し、出家し苦行し成道し、入涅槃した有限な存在としての仏を指すのであり、当然のことながら仏陀釈尊はこの位置に置かれていることになる。

それを受けて、『撰大乘論』は、

受用身、及び変化身は無常なり。⁽⁸⁾

と述べ、変化身が無常である理由として、さらに六因をあげている。

一、所作究竟し、有情を成熟し已に解脱したもうが故に。

二、涅槃を樂わざるを捨離せしめんが為に、如来常住の身を求めしむるが為に。

三、諸仏を輕毀することを捨離せしめ、甚深なる正法教を悟らしめんが為に。

四、仏に於て深く渴仰を生ぜしめんが為に。しばしば見る者、厭怠を生ずるを恐るるが故に。

五、自身に於て勤めて精進することを發さしめ、正説者をば得べきこと難しと知るが故に。

六、諸の有情、極めて速かに成熟し自ら精進して軌を捨てざらしむるが故なり。⁽⁹⁾

これによってみると、変化身が無常である、つまり有限であるのは、衆生をして、常住の法身を求めることを喚起するのが目的だといわれているのであって、変化身の持つ本質的性格である有限性そのものまで

が、利他行として捉えられており、しかもそれは窮極的には法身||自性身を所依とすることに於て変化身であり得るのである。法身||自性身の方からいえば法身||自性身は受用・変化二身の所依止であり、受用・変化の方からいえば法身||自性身に依ることにおいて在り得るのである。要するに『撰大乘論』にあつては、無差別平等無垢清浄なる無二の眞如が、三身の中で最も重要な位置に置かれているということが改めて確認できるのである。

(四) 『唯識三十頌』の仏身觀

無著の弟世親菩薩の仏身觀はどうであろうか。世親の著作のなかの唯識系のもので仏身觀がはっきり記されているのは『大乘莊嚴經論』『撰大乘論釈』『唯識三十頌』であり、やや系統を異にするが、『仏性論』もその一つといつてよいであろう。

『大乘莊嚴經論』についてはすでにみた。『撰大乘論釈』はどうか。

ここでも世親は、『撰大乘論』論本の説を注釈するのみで、今、関心を持つている問題について自説らしいものを述べているとはみえない。結局『唯識三十頌』の中にそれを探すしかないように思うが、これは、わずか六百字の小篇であるので委細を尽しているとはいえない。しかし、『成唯識論』で明確化された仏身觀の原型はみることができるよう思う。なお『仏性論』の仏身觀は、法身の重視されているという点で、世親以前の伝統的解釈に近く、『唯識三十頌』とはいささか性格を異にするが、参考のために、注の中に整理しておいた。⁽¹⁰⁾

さて、『唯識三十頌』玄奘三蔵訳には仏身觀は次のようにきわめて簡単に述べられている。

此れは即ち無漏界なり

不思議なり 善なり 常なり

安樂なり 解脱身なり

大牟尼なるを法と名く

すなわち、第三十頌であり、第二十九頌の轉依を受けて説かれたものである。最初の「此」はその轉依を指している。

この第三十頌をどのように解するかが、実は問題なのである。『成唯識論』の四身未分の仏身觀も、この頌の解釈の所に出てくるので、その原点萌芽をここにみることでできるといってよいであろうが、学系を異にする安慧の著作ではどうなっているのだろうか。もし『成唯識論』と同じような説がみられるとすると、『三十頌』のところで、仏身觀が大きく変わったことができるのである。

まず、宇井伯寿訳は次の通りである。特に仏身觀に必要な所のみをとる。

煩惱障を断じたから、諸の声聞に解脱身の得られることがある。その同じものが轉依を特質とすれば、法と称せられるものといはれ、大牟尼に属する。十地と十波羅蜜と等の修習によって、煩惱所知の二障を断じたからである。轉依が現行するから、大牟尼の法身といはれるのである。輪廻を捨てないから、而も、それに雜染せられないから、更に、一切諸法に於て自在たることを得たから、法身とい

はれるのである。大牟尼のことは、最高寂默たるによって、仏薄伽梵が大牟尼であるとするのである。⁽¹¹⁾

いま、我々に関心のあるのは、解脱身や法身がどのように捉えられているかということである。解脱身という語は『解深密經』にも出ており、その指すところはこれと同主旨である。ところが法身の方は指すところが全く違うのである。『經』の法身は、轉依によって成滿せるという意味ではこの釈と同じであるが、それが、むしろ真如の理体の方向を向いていたのに対してこれは、仏薄伽梵の方向を向いているのである。轉依が現行するところを大牟尼の法身というといい、一切法に自在をうるから法身というといい、その大牟尼とは仏薄伽梵だというのである。山口・野沢⁽¹²⁾訳では、仏薄伽梵は大覺世尊と訳され、荒牧⁽¹³⁾訳では仏(世尊)と訳されている。

つまり、安慧釈によれば、『唯識三十頌』の法身とは、理ではなく事、普遍ではなく個として捉えられているということが出来る。法身を普遍の理体として捉える見方は、『大乘莊嚴經論』にも『攝大乘論』にも引きつがれていた。そのことを考え合わせると『唯識三十頌』の仏身觀はその流れを変えようとするものではなかったかと思われる。『成唯識論』の仏身觀は、あきらかに法身を事・個の線で捉えたものであるが、すでに学系を異にする安慧釈に同じ理解を見得るのであるから、『成唯識論』の解釈も独創とはいえず、世親の段階でそうした流れの変化が試みられていたと考えてよいであろう。法身を理体とすることには、仏身觀の発展の土でそれにはその重要な意味があるわけであるが、そこには觀念

化の傾向が否定できず、また実在せる仏陀世尊の位置が、法身の主に対して、従たる変化身の位置に退くことになるという欠点が生じるといわざるを得ない。世親は、それを仏陀世尊という原点に引きもどしたのである。しかし、世親にあっても安慧にあっても四身未分というような位置は明確化されていない。

(六) 『成唯識論』の仏身觀

このような仏身觀の変遷の流れをうけて、完全な形で完結したのが『成唯識論』である。『成唯識論』は一方では、いまみた通りの『唯識三十頌』『安慧釈論』にみられた法身觀をさらに明確に整然と位置づけて主張し、さらに一方では『大智度論』以来追究された理体としての法身論や、利他善巧方便としての変化身や他受用身についても、統一された秩序の上に整然と論述を尽している。いわゆる四身説である。この四身説は開応合真とか開真合応の仏身觀という点からいえば、その最終的まとめとして完結度の高いきわめて大切な学説であり、また興味のあるところであるが、すでに先人の論文もあることであり、この小論では、法身の理解や仏陀世尊の位置づけの点に焦点をしぼってきたので、四身説については必要の範囲で触れるにとどめる。

『成唯識論』では法身を二つに分ける。一は四身説の中で自受用身・他受用身、変化身と並んで説かれる法身Ⅱ自性身であり、一は大覚世尊を法身とする説である。前説は『大智度論』以降、他の所依止として捉えられた真如を理体とする法身説であり、後説は、『唯識三十頌』『安慧

釈論』の系脈を引く法身説である。私の特に指摘したいのは後説であるが、『成唯識論』ではそれと四身説とがたくみに組み合わされているので、まず四身説を挙げ、そこで法身や変化身がどのように説かれているかをみる。

文章は次の通りである。

一には自性身。

謂く、諸の如来の真淨法界なり。

受用と変化との平等の所依なり。相を離れたり。寂然たり。諸の戲論を絶せり。無辺際の真常の功德を具せり。

是れ一切法の平等の実性なり。

即ち此の自性を亦法身とも名く。

大功德法の所依止なるが故に。

二には受用身。此に二種有り。

一には自受用身。

謂く、諸の如来の三無數劫に、無量の福・慧の資糧を修集して起す所の無辺真実の功德と、及び極円成常遍の色身となり。

相續湛然なり。未来際を尽して恒に自ら広大の法樂を受用す。

二には他受用身。

謂く、諸の如来の平等智に由って示現せる微妙の淨功德身なり。

純淨の土に居して、十地に住する諸の菩薩衆の為に大神通を現じ、正法輪を転じ衆の疑網を決して彼をして大衆の法樂を受用せしむ。

三には變化身。

謂く、諸の如來の成事智に由つて變現せる無量隨類の化身なり。

淨穢土に居して、未登地の諸菩薩・二乘・異生の為に、彼の機宜に稱いて通を現じ法を説き、各に諸の利樂の事を獲得せしむ。⁽¹⁴⁾

これによると受用身が、自受用身と他受用身の二に分析され、以前の三身説がさらに精密に整理されていることが解るが、我々の問題意識からすると、法身＝自性身が眞淨法界として捉えられていること、つまり『成唯識論』の法身の一つは眞如清淨界であるといふことの確認ができるであろう。『大智度論』『解深密經』以来の法身觀の延長上にあるというのが四身説の法身説である。變化身も利樂有情のための応現身であるからこれも特に變つた主張ではない。ただ、八相成道に觸れていないところが、『解深密經』『大乘莊嚴經論』『攝大乘論』と違う。八相成道が述べられれば、それと名指しされなくとも、仏陀世尊をそこに想定するのが自然である。『成唯識論』で八相成道が一言も述べられていないのは利他善巧方便身としての理解は以前のものと同じであるとしても、仏陀世尊の位置づけという点では、画然と立場を異にすることを示すものである。『成唯識論』としては、『唯識三十頌』のあとを受けて、仏陀世尊ははるかに重要な位置におかれねばならぬからである。その位置づけがもう一つの法身觀である。

それは、世尊仏陀を法身と断じ、他をその三相とする見方である。すなわち本文は次の通りである。

大覺世尊は、無上寂默の法を成就せるが故に大牟尼と名く。

此の牟尼尊所得の二果は、永に二障を離れたり、亦法身と名く。

……

此の法身は五法（四智・眞如）を性と為す。

淨法界のみを独り法身と名くるに非ず。……

是の如き法身に、三相の別有り。⁽¹⁵⁾

この短文の中に仏身觀として重要なことが二点述べられている。(1)大覺世尊を法身とすること。(2)その法身に三相があるといふことである。

大覺世尊を法身とするというのは『唯識三十頌』『安慧釈論』にみられた法身觀であるが、ここでの一つの特徴は、「淨法界のみを独り法身と名づくるに非ず」と述べて、清淨眞如の理体を法身とする『大智度論』以来の法身觀のみを法身とする説をきっぱりと批判し退けていることである。

しかもなお重要なことは、その法身に三相の別有りとしていふことである。三相とは、前述の自性身・受用身・變化身である。この三身は、独立してあるのではなく、大覺世尊である法身の三相とするのであるから、その原点となるのは大覺世尊である。大覺世尊がまず在って、それを法身とし、その三相の一として、もう一つの法身、すなわち清淨眞如法界としての法身が位置づけられている。これは、法身と積尊との位置が本末逆転したといつても過言ではない。二身説・三身説の法身は、他身の所依処であり、他の一身あるいは二身を意味あらしめるものである。他身の根源であった。またそれが眞如法界の眞如法界たるゆえんである。しかるにここでは、そういう法身觀や眞如觀を否定するのではな

いが、大覺世尊を三相の根源の位置におきなおしているのである。

法身を真如法界とする法身觀と、大覺世尊とする法身觀との見事な統一といわざるを得ない。しかも抽象化され觀念化され實在化されやすい常住不變の理体を原点とするのでなく、無常有限な歴史的事実としての大覺世尊を原点に定置したことは、その背後にあってその決断を選択させた宗教的体験のしからしむるところと考え、仏身觀展開の上で看過されてならぬ重要な一点であると思うのである。

これによって利他善巧方便としての變化身の位置におかれやすかった現身の仏陀世尊が、むしろ逆に三身未分の根源にひきもどされたのである。

思想も宗教も、体系化がすすむにつれて、嚴密化し觀念化され、原点であるべき現實存在から遊離することがある。しかし宗教、仏教は觀念体系であってはならないのである。事実としての現實の人間を、何らかの意味において根底的に轉換せしめるものでなければならぬのである。その意味で、本尊が、理より事へ引きもどされたということは味わい深い轉換であった。世親・護法は大覺世尊の原点に帰れと叫んだのかもしれない。

(注)

(1) 仏身二種身、一者法性身、二者父母所生身。

是法性身滿十方虛空、無量無辺。色像端正相好莊嚴、無量光明無量音声、聽法衆滿虛空。常出種々身種々名号種々生処種々方便、度衆生。常度一切、無須臾息時。

如是法性身仏、能度十方世界衆生受諸罪報者、是生身仏。(大正 25・121・下 122・上)

(2) 大正 16・708・中下

(3) 大正 31・606・中下

(4) 大正 31・149・上

(5) 大正 31・149・中 151・上

(6) 大正 31・151・中下

(7) 大正 31・151・下

(8) 大正 31・151・下

(9) 大正 31・151・下 152・上

(10) 『仏性論』における仏身論は次のようである。

まず二種の仏性によって、仏の三身が捉えられているところがその特徴である。

仏性に二種有り。

一には住自性性。

二には引出性なり。

諸仏の三身は此の二性に由るが故に成就することを得るなり。

——中略——

一には、住自性仏性に因るが故に法身を説く。——中略——

二には、引出仏性に因るが故に応身を説く。——中略——

三には、引出仏性に因るが故に復た化身を出だす。

とある。すなわち、整理すると、

(1) 住自性仏性——法身

(2)引出仏性——応身

——化身（大正31・808・中下）

「住自性仏性」「引出性仏性」とは何かというと、「卷二」に次のように
説かれている。

仏性の体に三種有り。……

三種とは、いわゆる三因三種仏性なり。

三因とは

一には応得因、

二には加行因、

三には円満因なり。

——中略——

三種仏性とは、応得因中、具に三性有り。

一には住自性性、

二には引出性、

三には至得性なり。（大正31・794・上）

つまり、仏性に三因仏性と三種仏性があり、三因仏性の第一に応得因と
呼ばれる仏性があり、その応得因仏性の中に、住自性仏性・引出性仏性が
あるとされているのである。

では応得因仏性とは何かというと、

応得因とは、二空所見の真如なり。

此の空の故に、応に、菩提心及び加行等乃至道後の法身を得。

とあって、応得因とは、真如の理そのものであり、初発心とか加行とか
仏果などの所依止となるものであることは明らかとなる。

さらに、では、住自性・引出性は何かということ、注釈として、

住自性とは、謂く道前の凡夫位なり、

引出性とは、発心より以上、有学の聖位を窮るなり。（同前）

とある。住自性とは、凡夫の中にある真如そのものであり、引出性と
は、その真如が、修行によって引き出されてくる段階である。

又、論は改めて、この住自性に六種の徳を列記している。六種の徳と
は、

一、最難得。

二、清浄無垢。

三、威神無窮。

四、能莊嚴一切世間功德善根。

五、最勝。

六、八種世法中無有變易。（大正31・808・中）

である。真如そのものの備える徳と考えてよい。

そして、この住自性を法身となすといってその法身に、四功德ありとい
う。四功德とは

一、自性有。

二、清浄。

三、為一切功德所依処。

四、平等所得。（大正31・808・下）

前の六種の徳にしても、この四功德にしても、応得因を展開したもので
あるから、当然のことだが、真如の理体の備える徳であり、功德であっ
て、智は含まれていない。

これに対して、引出性仏性に因る応身はどのように説かれているかとい
うと、これにまた四功德が説かれている。

一、依止。……三十七道品は是れ所依止。

二、正生。……応得を得んと欲す。即ち是れ未知欲知根なり。

三、正住。……即ちこれ知根なり。

四、正受用。即ちこれ知已根なり。(808・下)

ここに挙げられている未知欲知根・知根・知已根は、いわゆる三無漏根
であり、すなわち、理を証得する智を意味している。法身が所証の理であ
るのに対して応身は能証の智である。

では、引出性仏性による化身はどのように説かれているのであろうか。
化身に三義有りとして次の三義が説かれている。

一、有相。

二、由功力。

三、有始有終。

これによると、化身は有為法所攝のものであることがあきらかである。

しかし、仏陀世尊が、どの位置にあるかは明示されていない。明示され
ていない限り、化身と考えるのが妥当であろう。

(11) 宇井伯寿『安慧護法唯識三十頌釈論』155 P

(12) 山口・野沢『世親唯識の原典解明』401 P

煩惱障を断ずるによりて諸声聞には解脱身がある。転依を相とせるも
の、これが即ち大牟尼の法身であるとも称せられる。地・波羅蜜等の修に
よりて、煩惱と所知との二障を断じ、そして転依現成する。故に、大牟尼
の法身と称せられるのである。「復た」輪廻を捨てざる故に、それにより

て雑染せられない故に、そして一切法に於て自在たることを得る故に、法
身と称せられるのである。「大牟尼」とは最高の寂黙性を有する故に、仏
陀世尊が大牟尼であるというのである。

(13) 『大乘仏典15 世親論集』中央公論社 189～190 P

その(迷いの存在の)存在根拠が転換し、(新なるさとり)の存在根拠と
して)現成するはたらきをいう本質相ある(心)が、煩惱という障害を放
棄していることによって、教えを聴聞してさとり弟子たちにとっての「解
脱して自由になった身体でもあり、」また「大いなる沈黙の聖者(たるさ
い)いなる仏)の(あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる)真
理そのものと呼ばれる(身体)でもある」と説かれる。(このように)「大
いなる沈黙の聖者(たるさいいなる仏)の(あまねくゆきわたり、あま
すところなく清浄なる)真理そのものであるところの身体」といわれる
(理由)は、(こうである。十の菩薩の)地における諸菩薩行や(十種の)
最もすぐれた菩薩行(十波羅蜜行)などを修行実践してきたことによっ
て、煩惱という障害も(菩薩道においてあるがままに)知られるべき真理
を覆う障害も(二つながら)放棄している。したがって、(迷いの存在
の)存在根拠が転換し、(新たなさとり)の存在の存在根拠として)現成
するはたらきを完全に体得しているからである。

「あまねくゆきわたり、あますところなく清浄なる)真理そのもので
ある身体」といわれる(理由)は、(またこうでもある。)無限に再生をく
りかえず迷いの存在の生々流転を捨ててしまつて(いるからといって、涅
槃の静寂に安住し、限らない慈悲のはたらきをも滅してしまつて)いるの
ではなくして、このように(迷いの存在の生々流転のなかにあるので)あ

るが、迷いの存在になってしまうこともなく、ありとあらゆる存在において不思議にはたらいいていく自由自在さを体得しているからである。

「大いなる沈黙の聖者（たるさいわいなる仏）の」というのは、さいわいなる仏（世尊）をこそ、「大いなる沈黙の聖者」と呼ぶからである。最もすぐれた沈黙の聖者の諸徳を体得しているからである。

(14) 新導本 463 ~ 264 P

(15) 新導本 463 P