

法華本門仏と自然覺了仏

花 野 充 道

(早稲田大学)

一 自然と創造神

「自然」という語を思想内容とする論文を書く場合、その語の定義からはじめなければならない。この語は中国古
代より用いられ、日本の思想史においても重要な位置を占めてきたが、近年、英語のnatureの翻訳語としての意味が
一般化し、少なからぬ混乱を生じたことが指摘されている。各種の辞典を見ると、この語のもつ多くの意味が記され
ている。ここでは、この小論を書き進めるに当たり、二つの大きな意味を提示することからはじめたい。

一つは「自然」を「じねん」と呉音で読む場合であり、それは「おのずから」という意の副詞、または形容詞とし
て用いられることが多く、「おのずからそうなっているさま」「天然のままで人為の加わらないさま」「あるがままの
さま」というような意味で用いられる。

もう一つは「自然」を「しぜん」と漢音で読む場合であり、それは英語の「nature」の翻訳語として用いられ、
「人工・人為になったものとしての文化に対し、人力によって形成されることなく、おのずからなる生成によって成
り出でた状態」「自然科学の対象として因果法則の下にある、ありのままの現象世界」というような意味で用いられ

る。

「自然」を「おのずから」「あるがまま」という意味に用うるか、「環境」「客観世界」という意味に用うるかに関連して、世界の起源をどのように考えるかという問題がある。この問題について、大きく分けて二つの考え方がある。一つは創造型と呼ばれる考え方であり、他の一つは進化型と呼ばれる考え方である。前者は創造神が世界を創造したという考え方で、キリスト教の天地創造説がその代表的なものである。『旧約聖書』の「創世記」によれば、神は混沌（カオス）から、光と闇、水と天、陸と植物、太陽と月と星、魚と鳥、さらに獣と神の似姿としての人間を六日間で作し、七日目は安息日としたという。後者は創造神の介入なしに、生存競争と自然淘汰の積み重ねによって生物が進化してきたとするもので、ダーウィンの進化論がその代表的なものである。

仏教はもとも創造神による天地創造説を認めず、因果法則の下にあるありのままの現象世界を前提とした上に教えが成り立っている。たとえばキリスト教は、神の絶対性のもと、神ははじめから神であり、因果を超越していると説いているが、仏教の仏は釈迦が修行して仏に成ったと説かれるように、因果の法則をふまえている。キリスト教においては、神のみならず、神の子のイエス・キリストもまた処女のマリアから生まれたとして、因果を否定しているが、仏教においては、仏（釈迦）もわれわれ人間と同じように、父浄飯王と母摩耶夫人との間に生まれたとして、因果を肯定している。

キリスト教の創造説によれば、宇宙万物は、神の意志によって創造されたとされるから、神の意志や目的のためにはその手段として扱われてしまう危険性がある。しかも神の意志を推定するのは、神の似姿としての人間であるから、ややもすれば被造物としての自然を人類発展のための手段と考えがちであり、その結果、深刻な自然環境破壊の問題

が、逆に人類をおびやかすに至ったことは周知の通りである。今日の科学文明をリードしたとされるデカルトの心身二元論も、キリスト教の創造神と被造物という二元論を、心(理性)と身(物体)という二元論におきかえたと言えるのであり、創造神を立てない仏教が、「空」というあり方において色心不二の一元論(厳密に言えば、色心二而不二・不而二論)を説くのと対照的である。仏教は創造神による起源を説かず、宇宙万物が現に存在しているという事実から出発するから、人間も自然ともに縁起したものとして平等であり、そのような空なるあり方において、色心不二・依正不二・身土不二などの思想が説かれるのである。今日の環境破壊の問題について、多くの識者が人間と自然との調和、両者の共存共栄の理念を仏教に求めている思想的根拠もここにある。

キリスト教では、世界は神の意志により目的をもって創造されたと説くから、われわれの人生の意味も神の意志を推察することによって説明することができる。ところが創造神を立てないと、人間を含めて宇宙万物は何の意味もなく、何の目的もなく、ただ太古の昔から存在しているということになり、ニヒリズムに陥る危険性がある。ギリシャの哲学者・ヘラクレイトスは「万物は流転する」と言った。また近年、神の死を宣言したニーチェは、永劫回帰説を唱えた。ニーチェの思想はニヒリズムの極限といわれている。ニーチェ自身は人生・存在の無意味に絶望することなく、生の虚無を認めた上でニヒリズムの超克に向かったが、創造神を立てない仏教の輪廻説も万物流転説や永劫回帰説に一脈通ずるものがある。仏教では永遠に輪廻を繰り返す苦しみを十二因縁の流転門として説明し、輪廻の苦しみから脱出して安穩の涅槃に至る仏道修行を還滅門として説いている。仏教の旗印として四法印が掲げられるが、「諸行無常」「諸法無我」「一切行苦」だけだとニヒリズムに陥る危険性がある。しかし「涅槃寂静」を立てて、それに向かって還滅門の仏道修行を勧奨することによって、仏教はニヒリズムから免れることができるのである。

仏教で説く無我の思想は、漢訳經典では常・一・主宰の義の否定として説かれている。キリスト教と対比すれば、常住なる絶対神（常）、唯一なる絶対神（一）、天地万物の創造者としての絶対神（主宰）を、仏教では立てないということになる。仏教の本質から言っても、絶対者による天地万物の創造という発想はもともとないから、仏に創造神としての性格が付与されることはついになかった。しかし仏教思想の発達にともなって、仏の絶対化がはかられていく中で、常住なる絶対者、唯一なる絶対者という性格が次第に仏に付与されていくことになる。

二 仏陀観の展開

釈迦が入滅した後、弟子達の間で、釈迦を追慕するあまり、釈迦はあまりにも偉大な仏陀であるから、自分達はどうもなにも修行しても仏陀にはなれない、という考え方がおこる。原始仏教や部派仏教では、修道の最高位は阿羅漢とされて、仏陀とはされなかった。われわれは仏陀にはなれず、仏陀は釈迦ただ一人であるという考え方は、一見、仏陀について唯一なる絶対者という性格が与えられたかのように見える。しかし原始仏教時代にすでに仏陀は釈迦だけではなく、過去世にも仏陀が現れて法を説き、衆生を教化したことが説かれている。釈迦の前に六人の仏が現われ、釈迦は七番目であるという過去七仏の思想である。また釈迦の後にも、未来仏として弥勒仏が出現するという思想も原始仏教以来ある。原始仏教や部派仏教においては、釈迦仏の唯一絶対性というより、法の絶対性、法の常住性が主張されているのである。

原始仏教から部派仏教へと展開する中で、過去・現在・未来の三世にわたって多くの仏陀が出現したことが説かれている。部派の中でも大衆部の一部では、釈迦仏が出世する娑婆世界のほかに、十方に多くの世界があって、それら

の世界にはそれぞれ同時に仏陀が出現して、法を説いていると主張されるようになった。キリスト教の唯一絶対神とは比ぶべくもないが、仏教においても娑婆世界における釈迦仏の唯一絶対性は守られ、一世界には一仏しか出現しない、という原則があった。しかし、世界を異にすれば同時に多くの仏陀が現れても不都合はないことになる。大乘仏教ではこのような多仏思想をさらに発展させて、三世十方には無数の仏陀が出現すると説かれるようになった。

仏陀観の展開とあわせて注目されるのは、仏教の菩薩思想である。原始仏教から部派仏教にかけて、因果業報の立場から釈迦の前世としての菩薩の物語（ジャータカ）がさかんに説かれるようになり、釈迦は前世から長い間、菩薩の修行を続けた結果、今世で仏陀となったと説明された。そこでは、釈迦が菩薩であった時につかえた多くの過去仏や、またその時に未来の仏陀としての保証（授記）を受けた仏のことも説かれている。大乘仏教になると、自分だけの小さな覺り（阿羅漢果）を求めて修行する人々（声聞）を小乗として否定し、菩薩として六波羅蜜などの修行をすれば、今生では無理でも、未来永劫の間に必ず成仏できると説かれた。その思想的流れの上に法華経が成立するのである。

法華経の思想的意義は、前半（迹門）に説かれる開三顯一の思想と、後半（本門）に説かれる開近顯遠の思想にあると言われる。開三顯一の思想とは、歴史的に小乗仏教（声聞乗）を批判して大乘仏教（菩薩乗）が興起したことを受けて、法華経の立場は、成仏をあきらめている小乗を大乘の立場から単に批判するのではなく、すべての人が成仏できるとする大乘の立場から、小乗の人々も成仏できることを表明したものである。それまで小乗仏教で阿羅漢を目指す声聞乗と、縁覚を目指す縁覚乗が説かれ、さらに大乘仏教で成仏を目指す菩薩乗が説かれて、以上三通りの修行（因）と目指す覺り（果）がバラバラに説かれていたのを（三乗の教え）、それらはすべて衆生を唯一の仏乗へと導くための方便（手段）であり、法華経の立場はどのような人（三乗）でもことごとく成仏できる（一乗の）教えである、とされたのである。

これは歴史的に原始仏教、部派仏教、大乘仏教と展開していく中で、多くの經典と三乗の教えが産み出されていったのを、法華經の一乗の教えに統一しようと意図したものであると見ることが出来る。また法華經に声聞への授記が説かれていることは、成仏は釈尊の前生物語に見られるように、長い間の菩薩の修行（歷劫修行）によってはじめて達成される（即身成仏ではなく、あくまで未来成仏である）、ということを前提としている。

次に法華經に説かれる開近顯遠の思想について述べれば、開三顯一の思想が諸經の法華經への統一（仏によって説かれた教法の統一）であつたのに対して、諸仏の釈迦仏への統一（仏そのものの統一）と考えることができる。原始仏教、部派仏教、大乘仏教と展開していく過程で、おびただしい数の仏が産み出されていった。有名な仏として過去仏たる燃燈仏、未来仏たる弥勒仏、他土仏たる西方の阿弥陀仏、東方の阿閼仏などが挙げられる。しかし、現実にこの世に出現して仏教を説いたのは釈迦仏以外にはないのであるから、大乘仏教で続々と量産されていった仏を、今一度、釈迦仏のもとに統一しようという動きがおこる。そうして成立したのが法華經であつたと考えられる。十方諸仏の（空間的）統一仏ということについては、たとえば法華經の涌出品に、「十方世界における、釈迦牟尼如来の本身より化現した分身如来」という表現が見える。三世諸仏の（時間的）統一仏、すなわち久遠に最初に覺つた根本の仏ということについては、寿命品に「久しき以前に成仏した如来は寿命無量であり、常住である」と説かれ、また五百塵点劫の譬えが挙げられている。ここで注意すべきは法華經では時間的、空間的に諸仏を統一する仏が説かれたが、それは時間的、空間的に相対的な仏であつて、未だ時空を超越した絶対的な仏ではないということである。「常住」と言つても、それは「久しき以前に成仏した」と説かれる以上、具体的に因を修して成就した果であつて、「もともと仏であつた」というような、因果を超越した抽象的な常住仏ではない。また空間的にも十方に遍満する抽象的な絶対仏ではなくて、

分身仏を統一する具体的な釈迦仏である。これは法華経が、諸仏を時間的・空間的に統一するために、歴史上の釈迦仏は実は前世からの長い間の菩薩の修行によって、今世で仏陀と成ったという大乘仏教の教説を、そのまま久遠に移して説き直したものだからである。

法華経では久遠成道の寿命無量仏が説かれたが、一方、華嚴経では毘盧遮那仏という無限の光明仏が説かれた。しかも華嚴経の「性起品」には、仏の智慧は絶対なるが故に、光明が遍く一切にゆきわたるように、仏の智慧もまた衆生の一人ひとりにゆきわたり、その意味で衆生もまた仏とその本質を同じくする、ということが説かれている。そして、そのような思想が展開して、いわゆる如来蔵思想が成立するのである。⁽³⁾

如来蔵思想は、法華経や華嚴経などの第一期大乘經典をふまえて成立した、第二期大乘經典の涅槃經などに説かれている。まず法華経との関係から言えば、すべての人が成仏できるという法華経の思想が、涅槃經のすべての人に仏性があるという思想へと展開し、また久遠に仏に成ったという思想が、同じく涅槃經の仏身常住の思想へと展開したと見ることができる。次に華嚴経との関係を言えば、「性起品」には無量の因行の果としての仏の無限のはたらき、すなわち果たる法身が種々の化身を顕現し、如来業を示現することが説かれている。この「性起品」の思想を敷衍すると、絶対的な法身は一切に遍満するから、衆生の一人ひとりにも法身はゆきわたり、その意味で衆生のうちに法身がまします(内在仏)ということになる。その法身は今ほ煩惱に隠されていて、仏のようなはたらきを顕わしていないが、修すれば必ず法身を顕現することができる。これが如来蔵經典に説かれる如来蔵の思想である。すなわち第二期大乘經典に至り、仏の空間的絶対化(遍満仏)と時間的絶対化(常住仏)が行きつくところまで行って、涅槃經の一切衆生悉有仏性説・仏身常住説となったと考えられる。

仏陀觀の展開をまとめれば、釈迦仏↓過去仏↓未來仏↓他土仏↓久遠仏↓光明仏↓遍滿仏↓内在仏↓常住仏というように（もちろん直線的ではなく、複雑に関連しあつて）展開したと考えることができる。⁽⁴⁾

三 法華本門仏と自然覺了仏

紙数の関係から、以下は中国・日本における法華本門仏をめぐる思想史の流れを簡略に述べてみたい。

法華經が漢訳されると、中国において、法華經にはたして仏性と仏身常住が説かれているかどうかが問題となった。⁽⁵⁾

法華經の漢訳のうち、最もよく読まれ、思想上に大きな影響を与えたのは、鳩摩羅什の訳（『妙法蓮華經』四〇六年）である。まず劉虬（四三八―四九五）は、五時教判を立てて法華經を第四時に配し、「ただ如來の前過恒沙・未來倍数を彰して、仏（身）の常（住）を明かさず。（故に是れは不了（義）教なり」と説いた。⁽⁶⁾この中に「前は恒沙に過ぎ、未來は數に倍せり」とあるのは、羅什訳の「我れ實に成仏してよりこのかた、無量無辺百千万億那由他劫なり（以下、五百塵点劫の譬えを挙げる）」と、「我れ本と菩薩の道を行じて成ぜし所の壽命は、今猶お未だ尽きず。復た上の數に倍せり」の文を指している。⁽⁷⁾すなわち法華經に説かれる久遠仏は、過去は五百塵点劫という成道の始めがあり、未來の壽命はその倍であると言っているのであるから、畢竟して無常であり、涅槃經に説かれる仏身の常住義に比べて、不了義教（不完全な教え）であると言ふわけである。

次に光宅寺法雲（四六七―五二九）は、法華經を評して「因を明かさば即ち万善を收羅して以て一因と為し、果を語れば即ち復倍上數を以て極果と為す」「大悲の意は不限なり。度人の心は無窮なり。（故に）近くは神通の力を藉り、遠くは大衆の万行の感に由つて、遂に能く金剛心を延ばして世に留任す。壽命は無窮にして益物は無崖なり」と説

いた。⁽⁸⁾すなわち法華經に説かれる仏果は復倍上数であるから、久遠仏の寿命は本当は有限である(涅槃經のような仏身常住は説かれていない)が、衆生済度の慈悲が無限であるから、神通力によって寿命を無限に延ばして世に留まり、衆生を利益される、と理解したのである。このような法華本門仏に対する劉虬の無常論、法雲の神通延寿論に対して反論を呈したのが、次の世代の隨の三大法師と称される、淨影寺慧遠(五二三―五九二)、天台大師智顗(五三八―五九七)、嘉祥大師吉藏(五四九―六二三)である。

慧遠は、法華經の「前過恒沙、未来倍数」の文は、地涌の菩薩の所見の応身を説いたものであり、真身を論ずれば「畢竟して無尽(常住)なり」と説いている。⁽⁹⁾智顗は、「前過恒沙、未来倍数」の文を、法雲のように「神通延寿、猶お是れ無常なり」と解釈するのは間違いであり、これは「因を挙げて果を況し、以て常住を明す」のであると説いている。すなわち「(久遠)仏は円因を修して初住に登る時、すでに常寿を得たり。常寿は尽き尽し。すでに上の数に倍す。況やまた果をや。いかんぞ所況の果を棄てて、苟くも能況の因に執せん。たとい此れ因なるも、すでに是れ常(住)なり。無常に非ざるなり」と主張している。⁽¹⁰⁾吉藏は、「我本行菩薩道、所成寿命」の文について、「この文は有始を顯わしており、どうして不可数と言えるのか」という問を設けて、「答う。二義あり。一には無始の始の義を明かす。但し始の義、長遠なるが故に不可数なり。二には法身の無始終の義を顯わさんと欲す。故に不可数なり。然るに(有)始無始に、不二の二の義と、二の不二の義とあり」「凡夫二乗及び菩薩、その初め(五百塵点劫)を見ざるに約するが故に無始と言ひ、しかも初めて法身を証することなきには非ざるが故に有始なり。∴此の二義を具するが故に倍(数)と称するなり」と論じている。⁽¹¹⁾

このように慧遠、智顗、吉藏の三師は、法華經にも仏身常住が説かれていることを論証しようとして、さまざまな

解釈を試みているが、それが成功しているかどうかは疑問である。なぜならば、すでに述べたように、第一期大乘經典に属する法華經の久遠仏は、第二期大乘經典に属する涅槃經の常住仏と異なり、成仏の因果が説かれているからである。そして、その因果をむしろ法華經の特長として、高く評価したのが智顗であったことも忘れてはならない。

智顗と吉藏の教説を比べてみると、吉藏が中道仏性を説きながらも二諦説にとどまったのに対し、智顗は中道を第三の立場として独立させ、空仮中の三諦説を主張した。従って吉藏が宗と体とを明確に区別せず、体と用の二法をもつて經文を解釈したのに対し・智顗は宗と体とを区別し、体と宗と用の三法をもつて經文を解釈した。智顗の法華經解釈においては、体は非因非果の実相の理であり、宗は仏の自行（久遠）の因果である。仏身論にあてはめれば、吉藏は法身（体）と応身（用）の二身説をもつて法華經を解釈したが、智顗は法身（体）と報身（宗）と応身（用）の三身説をもつて法華經を解釈した。吉藏の二身説の方が單純である分、明了であるが、智顗の三身説は複雑である分、わかりにくい。⁽¹²⁾

吉藏は、「この經（法華經）は、二の方便の門を開いて、二の真實の義を顯わす。二の方便の門を開くとは、乗の方便と身の方便を謂うなり。二の真實の義を顯わすとは、乗の真實と身の真實を謂うなり。……身の方便とは生滅無常の身を謂い、身の真實とは無生滅常住の身を謂うなり」と論ずる。⁽¹³⁾すなわち、法華經の本門に説かれる本地仏（法身）は常住にして真實身であり、迹門に説かれる垂迹仏（応身）は無常にして方便身である、ということである。智顗の開近顯遠の説も基本的には吉藏と同じであるが、智顗の三身説では、吉藏の二身説のように本門仏〓常住、迹門仏〓無常と單純にはいかない。なぜならば、智顗は仏の自行の因果（宗）としての報身を重視するからである。智顗は本門の十妙として本因妙・本果妙を挙げているが、吉藏にはそのような教説はない。吉藏の法華本門仏は常住に力点がおか

れているから法身であるが、智顗の法華本門仏は常住でありながら、しかも因果に力点がおかれているので報身である。智顗が法華本門仏を論じて、「通じて三身を明かすも、…正しくは報身に在り」「報身の智慧は上は（法身の真理に）冥じ、下は（応身の慈悲に）契いて、三身宛足す」「我れ成仏してよりこのかた、甚だ大いに久遠なり。故に能く三世に衆生を利益したもう。所成は即ち法身（常住）、能成は即ち報身（因果）なり。法（身）報（身）合する故に、能く物を益す。…正意は是れ報身仏の功德を論ずるなり」と述べる所以である。⁽¹⁵⁾

ところが、常住と因果は本来、矛盾するものであるから、智顗の正在報身論は日本にきて再び仏身常住の視点から攻撃を受けることになった。徳一は、（法身仏は本有常住であるが）、報身仏は有始であり、無常ではないか、と最澄に論難を加えている。これに対して答えたのが、有名な最澄の無作三身論である。最澄は、三身相即・俱体俱用の仏身論と、随縁真如・縁起常住の真如論の二面から報身仏の常住を主張している。⁽¹⁶⁾ また空海は、徳一とは別の角度から、天台宗の仏身論に批判を投じた。すなわち、法華経を含む五時の教えを実際に説いたのは（無常の）釈迦応身仏であり、密教を説いた（常住の）大日法身仏より劣る、と主張したのである。最澄は、このような空海の法華応身教主論に対抗して、法華本門に説かれる久遠仏を高揚し、「天台法華宗は、能説の仏は久遠実成なり」と論じた。⁽¹⁷⁾ 弟子の円仁は空海の密勝顕劣の仏身義に対抗して、円密一致の立場から法華本門の久遠仏と大日如来の一体説を主張している。

円仁について注目されるのは、円仁の弟子の安然が、師匠の言葉として「自然覺了の仏」ということを記していることである。『教時問答』には、「大勇金剛（円仁）云く。（衆）生界仏界の二は俱に本有なり。涅槃界の中に本来常（住）自然覺了の仏あり。故に大日経に大日（如来）説いて云く。我れは一切の本初なり」と説かれて⁽¹⁸⁾いる。「我れは一切の本初なり」という表現は、あたかもキリスト教の絶対神を思い浮かべるが、これは仏教本来の立場からすれば、無因

有果の外道義と批判されるであろう。インド・中国・日本と仏陀の絶対化がはかられ、仏身常住義が展開していったが、日本天台に至って、因果を超越した自然覺了の仏、すなわち「おのずから」「あるがまま」の自然覺了仏が主張されるようになったのである。

因果を超越した常住仏、すなわち自然覺了の仏は、表現を変えれば本覺仏（本来自覺仏）ということになる。天台本覺思想の展開に大きな影響を与えたとされる「本覺讃」には、「帰命本覺心法身。常住妙法心蓮台。本来具足三身徳。三十七尊住心城。普門塵教諸三昧。遠離因果法然具」と、「因果を遠離す」「法然として具す」「常住」「本覺」ということが強調されている。仏教の開祖である釈迦は、禪定を修して覺りを開き、あるいは法華經に説かれる久遠の釈迦は、長い間の菩薩道を成就して仏陀に成った。このような修証の因果を説かない教えを外道義と言って批判した仏教が、ついに因果を遠離した自然覺了の本覺仏を説くに至ったのである。

智顗の仏身論は、法華本門仏の常住を言いながら、仏の自行としての久遠の因果（正在報身）を強調したために、法華本門仏は常住（所成法身＝本覺）にして、因果（能成報身＝始覺）がある、という教説である。また智顗の成仏論は、我々衆生も理（真理・理論）においては仏である（本覺）が、事（事実・現実）においては因を修して初住以上の証果が仏である（始覺）という教説である。すなわち智顗の正在報身論や六即義によれば、常住（本覺）より因果（始覺）に力点がおかれているのである。ところが最澄の無作三身論になると、仏身常住義により比重が移り、さらに円仁・円珍・安然になると、本有常住の大日如来との一体義が主張されたことにより、完全に仏身常住義に力点がおかれるようになった。常住仏ということは本覺仏ということであり、仏が本覺ならば衆生もまた本覺である、ということになる。すなわち仏教は本来、釈迦が修行して仏陀に成ったことを手本として、我々衆生も仏道を行じて仏果を求めるという始覺

義であったのが、仏陀の絶対化がはかられ、仏身論が展開していく中で、仏は絶対であるから無常に非ずして常住であり、仏がもともと仏（本有常住）であったならば、我々衆生もまたもとと仏である（十界常住）という本覚義となつて展開していくのである。私はそれを、「仏教思想の本覚的展開」と呼んでいるが、そのようにして成立した天台本覚思想を、智顗教学への復古という使命を担って最初に批判したのが宝地房証真であった。証真の本来自覚仏（本覚仏）批判がそれである。⁽¹⁹⁾

註

- (1) Kern & Nanjo ed. p. 299
- (2) Kern & Nanjo ed. p. 318-319
- (3) 高崎直道「華嚴教学と如来蔵思想」（川田熊太郎・中村元編『華嚴思想』所収）参照
- (4) 田村芳朗「仏と法の問題」（平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』所収）参照
- (5) 菅野博史「中国法華思想をめぐって」（同『法華経の出現』所収）参照
- (6) 慧遠の『大乘義章』（大正蔵四四卷四六五a）に、劉虬の五時教判として紹介されている。
- (7) 『妙法蓮華経』（大正蔵九卷四二b・四二c）
- (8) 『法華義記』（大正蔵三三卷五七二c）
- (9) 『大乘義章』（大正蔵四四卷四六六b）
- (10) 『法華文句』（大正蔵三四卷一三三a）
- (11) 『法華義疏』（大正蔵三四卷六〇四b）
- (12) 拙稿「智顗における仏身論の考察」（『天台大師研究』所収）同「智顗と吉蔵の法華仏身論の対比」（『天台学報』四二号所収）参照
- (13) 『法華遊意』（大正蔵三四卷六四一a）

- (14) 智顗も吉藏も法華本門仏を常住と見ているが、それはキリスト教のような常住なる絶対者ではないことに注意する必要がある。日蓮は法華本門仏を常住なる絶対者として実体視し、それへの帰依を説いているが、智顗も吉藏も思想的基盤は竜樹の無自性・空にあったから、仏身も究極的には空であった。たとえば吉藏は、法華経には仏身常住が説かれていないとする法雲の説を批判しながら、仏身常住に執着することもまた不可であるとして、仏身の無所得・空を主張している。仏身は空有の四句、常(住)無常の四句、(有)辺無辺の四句によってとらえられない存在であり、言語を超えた究極的な仏身を体妙と言ひ、体妙でありながら言語をもって説く仏身を用妙と言っている(『法華遊意』大正蔵三四卷六四一c)。吉藏によれば、第一重の体用として、法華本門の常住仏が体、法華迹門の無常仏が用、第二重の体用として、四句を絶し百非を越えた仏身が体、開身方便顯身真実の仏身が用、ということになる。第二重の体用の方に比重がおかれていることは言うまでもない。次に智顗について言えば、吉藏と同じく法雲の説を批判して、法華経に仏身常住が説かれていることを論じながら、三身を個別に論ずることは不可であり、三身は即一身、一身は即三身であると論ずる(『法華文句』大正蔵三四卷二一八a)。すなわち三身を個別的に分別して論ずることは一往の相対的解釈であり、再往の絶対的解釈によれば、本迹の仏身は不思議一、法報応の三身は円融相即、畢竟して空であるとするのである。智顗における諸法実相、三諦円融の教理は、大乘仏教の空思想を積極的に表現したものと考えられる。智顗が報身仏の常住をストレートに明言せず、常住の法身理と一体になったが故に報身仏もまた常住である、と言っていることは、原始仏教以来の「法灯明」の伝統、すなわち仏の常住性(絶対性)より法の常住性(絶対性)に力点がおかれている証拠である。日蓮は法華本門仏の絶対性に信仰の基盤をおくから一仏主義であるが、智顗は円融相即の実相理の絶対性に止観の基盤をおくから多仏主義であることに注意する必要がある。報身常住の一仏信仰は日蓮に至ってはじめて成立したと言うことができる。

- (15) 『法華文句』(大正蔵三四卷一二九a)
- (16) 拙稿「最澄における無作三身義の考察」(『東洋の思想と宗教』一二号所収) 参照
- (17) 拙稿「四重興廃思想の形成」(渡辺宝陽先生古稀記念論文集『法華仏教文化史論叢』所収) 参照
- (18) 『教時問答』(天密三卷二四八下)
- (19) 『法華玄義私記』(旧仏全二一巻二八五)