

# 隋代仏教における三身解釈の諸相

長谷川 岳 史

## 一 問題の所在

隋代は、中国仏教史上、特筆すべき仏典注釈の流行と急速な教学形成がなされた時代であり、その伏線は南北朝末期、その直接的影響は初唐にまで及んでいる。本論文は、こういった隋代仏教の特色を同時代的視座から検討し、これまで豊富な人材・著作類を有しながらも、体系的な研究が達成されていない隋代仏教教学の全体像を明らかにしようとする試みの一環である。

筆者は、これまで中国における三身説の変遷に関していくつかの論を提示してきた<sup>(1)</sup>。仏身の性格規定に関する三身説は、その形態が様々であり定型を見いだすことは困難であるが、中国において三身解釈の流行は六世紀後半から急に具体性を帯びてくる。そして、時を同じくして『観無量寿経』の流行にともなう阿弥陀仏（無量寿仏）の性格規定や、『梵網経』などに基づく毘盧遮那仏（盧舎那仏）の性格規定が三身説を基準に行われている。その様相は、慧遠（五二三～五九二）、智顛（五三八～五九七）、吉蔵（五四九～六二三）など、ほぼ同時代に活躍し隋代仏教教学の構築に貢献した人物が、三身に関する当時の共通テーマについて各自の立場から解釈するというものであり、特定の人物や学派に限定されたテーマを扱うものではなかった。

本論文では、筆者のこれまでの成果も含めて、慧遠、智顛、吉藏を中心に、三身解釈や三身説における阿弥陀仏（無量寿仏）と毘盧遮那仏（盧舎那仏）の性格規定の諸相をみていくことによって、隋代仏教における仏身解釈の傾向を示したい。

## 二 三身の分類とその内容

インドにおいて三身説が成立するのは、四～五世紀であり、その様子は『金光明經』の増広の過程で加えられた「三身分別品」や『大乘莊嚴經論』、『撰大乘論』などの唯識論書からも窺える。中国でも当然これらの經論の伝訳（『大乘莊嚴經論』は唐代）の影響を受け三身説が知られるようになるのであるが、そこには大きく真諦（四九九～五六九）の訳書にみられる法・応・化の三身説と、菩提流支（～五二七）の訳書にみられる法・報・応（化）の二系統がある。

隋代仏教の傾向としては、菩提流支訳系の法・報・応（化）説が支持されたようであり、その点は、これからみていく慧遠、智顛、吉藏ともに共通している。

### ① 慧遠（五二三～五九二）

慧遠の三身説は『大乘義章』「三仏義」に述べられる。慧遠は、まず「名義を積す」として

第一積名。三仏之義。出地經論。金剛般若亦具分別。名字是何。一法身仏。二報身仏。三応身仏。<sup>(2)</sup>

と述べ、『十地經論』と『金剛般若論』に基づき法身仏・報身仏・応身仏の三身をあげる。

続く各論において、まず、法身仏について

法者所謂無始法性。……如勝鬘説。隱如来藏頭成法身。法身体有覚照之義。名法身仏。<sup>(3)</sup>

と述べ、「法」とは法性であり、これを如来蔵とみている。そしてそれが顕れることによって法身を成ずるとする。これは『勝鬘經』によるとあるが、慧遠は後の問答で『大乘起信論』<sup>(4)</sup>を典拠としている。さらに法身の体に覚照の義がある、つまり仏智の働きの働きの法身「仏」としている。

慧遠は、報身仏と応身仏についても、同様に覚照（仏智）の義ありとして、法身仏と同様に所覚の法（身）と能覚の仏智（仏）との関係でその名を説明している。

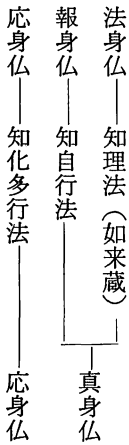
問曰。三仏俱能覚照。所覚之法為同為異。釈言不定。分別有三。一隨相分別。法仏唯知無始法性。名知理法。報  
仏能知行修對治。名知行法。応仏了知三乘法教。名知教法。又復法仏唯知理法。報仏了知自行之法。自行門中。  
通知一切自行為主。是故名知自行之法。応仏了知化他行法。化他門中。亦知一切化他為主。是故名知化他行法。<sup>(5)</sup>

これによると、法身仏の智（法仏）は「理法」（法性）、報身仏の智（報仏）は「自行法」、応身仏の智（応仏）は「化他行法」をそれぞれ知ることを内容とする。

慧遠は続く「体相を弁ず」において、自らが依拠する法・報の二身に真諦訳「三身分別品」の法身を、自らが依拠する応身には「三身分別品」の応・化の二身を対応させている。また、「真身」と「応身」による分類も行い、慧遠が依拠する法・報・応の三身については、

開真合応以説三者。如上所列。真中分二。法之与報。応以為一。故説三種。<sup>(6)</sup>

とし、真身中に法身と報身を含め、それに応身を加えて、三身としている。これは法・報の二身を自利、応身を利他と捉える見方である。



② 智顓（五三八～五九七）

ここでは智顓の三身説についてみていくが、まず、智顓説灌頂（五六一～六三二）録『金光明經玄義』を用いて考えてみたい。

『金光明經玄義』では、

云何三云何身。法報應是為三。三種法聚故名身。所謂理法聚名法身。智法聚名報身。功德法聚名應身。<sup>(7)</sup>

というように、先の慧遠と同じ、法・報・應の三身説を採用している。ただ、慧遠と異なるのは、「理法聚名法身 智法聚名報身 功德法聚名應身」というように、法身を理法とし、報身を理を縁する智と捉え、所觀の理と能觀の智という構造を用いている点である。

また、

若依真諦師云。法身真実二身不真実。此則三身体相各異。乃是別教中一途。非今所用。若言三身皆真実。至理是法身。契理之智是報身。起用是應身。應身是実仏所化皆実不虛。<sup>(8)</sup>

と述べ、「法身真実二身不真実」（經文）をそのまま受け入れずに「三身皆真実」とし、さらに

平等平等皆如如名法身。有此平等智是報身。將此智化他是應身。我三身義皆成。<sup>(9)</sup>

と述べて、如如を法身と名づくとし、智を報身に配している。<sup>(10)</sup>

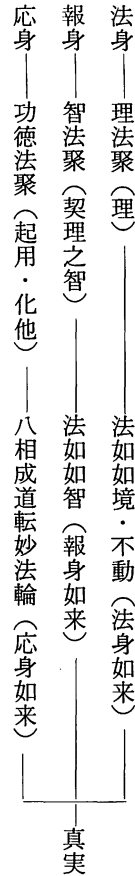
次に智顓説『妙法蓮華經文句』（以下『法華文句』）にみられる三身をみていく。<sup>(11)</sup>

『法華文句』では、三身について以下のように述べる。

三如来者。大論云。如法相解如法相説故名如来。如者法如如境。非因非果。有仏無仏性相常然。遍一切処而無有異為如。不動而至為来。指此為法身如来也。法如如智。乘於如如真実之道来成妙覺。智称如理。従理名如從智名来。即報身如来。故論云。如法相解故名如来也。以如如境智合故。即能処示成正覺。水銀和真金。能塗諸色像。

功德和法身。処処応現住。八相成道転妙法輪。即応身如来。故論云。如法相説故名如来也。<sup>43</sup>

ここでは、『金光明経玄義』と同じく法・報・応の三身説を採用し、法如如の境にして一切処に遍じ不動なるを「法身如来」、妙覚を成じ法如如の智を体得するのを「報身如来」、処処に正覚を成ずることを示し応現するのを「応身如来」とする三身が示される。



③ 吉蔵(五四九〜六二三)

ここでは『法華玄論』をもとに吉蔵の三身説をみていく。なお、以下にあげる文は『大乘玄論』にもほぼ同内容のものがある。<sup>44</sup>

但三身不同。若法華論明三身者。以仏性が法身。修行顯仏性が報身。化衆生義為化身。<sup>44</sup>

吉蔵は、まず、三身解釈に諸説あるとし、『法華論』の三身として、仏性たる法身、修行によって仏性を顯した報身、衆生を化する化身をあげる。そして次に『撰大乘論』の法・応・化の三身説を会通しようとして、

若撰大乘論所明。隱名如来蔵。顯名為法身。則此二皆名法身。就応身中自開為二。化菩薩名報身。化二乘名化身。或云。化地上名報身。化地前名化身。<sup>45</sup>

と述べ、『撰大乘論』の法身は、「隱」の如来蔵(『法華論』の法身)と「顯」の法身(『法華論』の報身)をその内容とするものであるとし、そして応身を報身と化身の二種に開き、応身中報身は菩薩を、応身中化身は二乗を対象とする説と、応身中報身は地上の菩薩を、応身中化身は地前の菩薩を対象とする説をあげる。

また、吉蔵は、

問何故但明三身。不多不小耶。答若就法華論明三身者。仏性隱顯為二身。化他為化身。二身為自徳。一身化他徳。又約撰大乘論明三身義。員不得多小。法身為自徳。余二身化他徳。

と述べ、なぜ三身であつて、それ以下の、あるいはそれ以上の教の身ではないのかという問いに答えて、自徳・化他徳という視点から、『法華論』の法・報二身を自徳、化身を化他徳とし、『撰大乘論』は法身を自徳、応・化二身を化他徳とみているとする。

これをみると『法華論』の法・報・化説と『撰大乘論』の法・応・化説を三身説として会通すること、特に『撰大乘論』の解釈に吉蔵が苦慮している様子がうかがえる。

次に『観無量寿経義疏』をみるが、吉蔵は「簡名義」において

略論仏義凡有三種。一正法仏二修成仏三応化仏。故七卷金光明経云。三身謂法身報身応身。般若論云法仏報仏化仏。……観有三種。一観実相法身。二観修成法身。三観化身。

と述べている。これらは「正法仏」（法身・法仏・実相法身）、「修成仏」（報身・報仏・修成法身）、「応化仏」（応身・化仏・化身）という形でまとめることができるだろう。これをみると、吉蔵においては、先に会通していた『撰大乘論』の三身説のように応・化を「二身」として分ける考えはなかったように思え、ここまでの『法華玄論』と『観無量寿経義疏』の説をあわせて考えると、おそらく吉蔵の三身説は、『法華論』にもとづく法・報・化という形のものであつたと考えられる。



### 三 三身における阿弥陀仏（無量寿仏）

中国において三身説に阿弥陀仏（無量寿仏）を位置づける試みは、六世紀後半から盛んになる。これは三身説に対する議論がはじまった時期と一致し、また、『観無量寿経』に対する関心が高まった時期とも一致する。ここでは慧遠、智顛、吉藏についてみていく。本来ならば、先の三身解釈やこの部分に道綽（五六二～六四五）を入れて検討することも可能であるが、隋代仏教の資料としての『安楽集』の問題については稿を別に論じたい。<sup>109</sup>

#### ① 慧遠（五二三～五九二）

慧遠の阿弥陀仏（無量寿仏）観は、『観無量寿経義疏』において詳しく述べられている。

まず、慧遠は経名釈において「無量寿」を釈して、次のように述べる。

無量寿者是所観仏。観仏有二。一真身観二応身観。観仏平等法門之身是真身観。観仏如来共世間身名応身観。<sup>110</sup>

ここでは、「無量寿」とは所観の仏であるとし、「観仏有二」として「真身観」と「応身観」をあげる。

続いて、「真身観」について「維摩経」を引いて「観身実相」とし、「応身観」について、

其応身観如彼観仏三昧経。取仏形相繫思想察名応身観。……応身観中有始有終。……以如是等麁淨信見名之為始。

以大神通親往礼觀或復往生面親供養名真実見此以為終。……今此所論是応身中麁淨信観矣。<sup>111</sup>

と述べ、『観仏三昧海経』を引いて、この経の観仏が「応身観」にあたり、これは応身への麁の淨信によるものであることを述べる。

慧遠は、さらに『観仏三昧海経』を引いて、「応身観」に、個別の仏を観するのではない「通観」と、弥勒や阿閼等の個別の仏を観する「別観」があることを示し、

今此所論是其別觀。別觀西方無量壽仏。

として、この経は「西方無量壽仏」を別觀するものであることを表明する。

また、仏の名号についても通（如来・応供・正遍知等）と別（釈迦・弥勒）を分け、次に仏の壽命について述べる。

然仏壽命有真有応。真如虚空畢竟無尽。応身壽命有長有短。今此所論是応非真。故彼觀音授記經云無量壽仏命雖長久亦有終尽。故知是応。此仏応壽長久無辺非余凡夫二乘能測故曰無量。命限称壽。

ここでは、仏の壽命は、真身であれ、応身であれ、「有り」とするが、真身の壽命は「虚空畢竟無尽」に有り、応身の壽命は「長短」が有るとし、応身の壽命の有限性を示す。そして、この経の仏は「無量壽」という名であっても、凡夫や二乗には測ることのできない壽命という意味であり、「無量壽」は応身であるから壽命は「長久」であっても「終尽」があるという。

浄土については、

又復鹿国通有分段凡夫往生。妙土唯有變易聖人。弥陀仏国浄土中鹿。

と述べ、弥陀の浄土が「鹿」であり、分段生死の凡夫が往生することが示される。

さらに、ここで『大乘義章』「浄土義」に基づけば、浄土に事・相・真の三つがある中、弥陀の浄土は「事浄土」であり、三界に属さないという。また、法・報・応の三土の中の「応土」について、

因二種。一同類因。還以応行而為応因。諸仏如来。得土已久。現修諸行。莊嚴国。如弥陀仏国現修四十八弘誓願及諸所行。莊嚴西方世界。如是等也。二異類因。実行眞法為応土因。然就応中義別有二。一是法心浄土三昧法門力故。現種種刹。二是報応。以本大悲願力因縁。現種種土。義別如是。此二別分。法応之土。如来藏中浄土法門。以之為因。報応之土。大悲願力。以之為因。悲願為主。統攝諸行。



と述べ、「弥陀仏国」が、応土に「法応の土」と「報応の土」の二義ある中の「報応の土」に該当するとしている。

② 智顛（五三八～五九七）

智顛の阿弥陀仏（無量寿仏）観は、『維摩經文疏』「仏国品」の次の文にみられる。

二明凡聖同居淨土者。西方無量寿国。雖復果報勝此難可比喩。然亦是染淨凡聖同居国也。<sup>四</sup>

ここでは西方無量寿国が、四種淨土の内、凡聖同居淨土にあたることが述べられている。凡聖同居淨土の仏の性格については、四種淨土に関する以下の記述にみられる。

一者染淨国即凡聖共居也。二者有余国即方便行人所住也。三者果報国純法身大土所居即因陀羅網無障碍土也。四者常寂光土即究竟妙覺所居処也。此四国者。前二国竝是応仏之所居也。第三土亦応亦報仏所居。最後一土但是真淨非応非報是法身仏之所居也。<sup>四</sup>

ここには染淨国（凡聖同居土）・有余国（方便有余土）・果報国（実報無障碍土）・常寂光土があげられ、染淨・有余の二国は応仏の所居、果報国は応仏または報仏の所居、常寂光土は法身仏の所居というように、先にみた智顛の法・報・応の三身と四種淨土との対応が述べられている。これによると凡聖同居淨土である西方無量寿国を所居とする阿弥陀仏（無量寿仏）は、法・報・応の三身の中の応身ということになる。

また、智顛說灌頂録『金光明經文句』「釈寿量品」をみると、仏の寿量について、非色質・非心智の法身は「無寿・不量」、菩提智慧の報身は「無量を量と為す」ことを述べた後、応身について次のようにいう。

応身者応同物身為身也。応同連持為寿也。応同長短為量也。……能為無量能為有量。有量有二義。一為無量之量。

二為有量之量。如七百阿僧祇及八十等。是有量之量。如山斤海滴。実有斉限。凡夫所不知。阿弥陀実有期限。人天莫數。此是有量之無量。応仏皆為兩量。<sup>四</sup>

これによると、「応同万物為身」である応身は「無量の量」と「有量の量」の二義があり、「有量の量」と「有量の無量」があるとする。そして、阿弥陀仏は「無量寿」とはいうものの、それは凡夫には推し量れないという意味であって、実は期限があり「有量の無量」なのであると述べる。

③ 吉蔵（五四九～六二三）

吉蔵の阿弥陀仏（無量寿仏）観については、著述に関して若干の問題を孕んではいるが、『観無量寿経義疏』をみていく。

『観無量寿経義疏』では、先に引用した正法仏（法身）・修成仏（報身）・応化仏（化身）や三種の観を提示した後、「観化身」について以下のように述べている。

観化者観西方淨土仏也。此是昔自在王仏時法蔵菩薩發四十八願。造此淨土仏生其中化度衆生。觀此仏故名觀化<sub>23</sub>身。

ここでは化身（化仏身）を観るとするのは、四十八願に基づき淨土を造った「西方淨土仏」を観ることであると述べる。

また、『観無量寿経義疏』では「明淨土」で淨土について述べられているが、そこでは、まず「問安養世界為報土為<sub>24</sub>應土耶」として、この経に説かれる淨土は報土なのか應土なのかという問いが発せられる。

これについて吉蔵は、

答解不同。一江南師云是報土。何者以破折性空位中以四十八願所造故也。二北地人云八地以上法身位以願所造故云報土。今謂若就通門為論無非酬因可云報土。

というように、「江南師」と「北地人」の二師の説をあげ、通門につけば酬因の報土であるとする。しかし、別門

の解釈の中で

問双卷則云応云報土耶。答此是応中開応報両土。非是異応別有報土。何者一往弁土体謂之為報。於此報土示種種七宝為応土也。非是酬因之報故為報土也。……問二死中撰何生耶。答解不同。一云在凡夫淺位所行因得故。報不得為勝故是分段。二北地云是變易撰故。何者此菩薩既在八地上深位之所行所造故。云不思議變易報也。今云此応是分段生死。……又彼土壽雖無量必終訖。故知彼土分段生死。然分段与變易不可定判。<sup>60)</sup>

と述べ、『無量寿経』（双卷）では応土と報土のどちらを説くのかという問いに対し、「応中開応報両土」といい、さらに「非是酬因之報故為報土」として、この浄土は応土の中に応・報の両土がある中の報土（酬因の果としての応中の報土）として理解すべきであり、酬因の報としての実報土ではないと述べる。そして、その土が分段生死であるとする説と、變易生死であるとする「北地」師の説をあげ、結論としては「不可定判」とするも、吉蔵は「彼土壽雖無量必終訖」と述べて、明らかに分段生死とみている。

おそらく、吉蔵は「酬因の果」は応身・応土であり、「酬因の報」は報身・報土であるという確固たる基準を有していたと考えられる。

次に「無量寿浄土三界撰不」という問いに対して、吉蔵が答えている部分を見ていく。

問無量寿浄土三界撰不。答解不同。一北地云非三界撰。何以知然。論云無欲故非欲界。地居故非色界。有色故非無色界。二江南云是三界所撰。何者未断三界煩惱而得往生故。……今明就方便生与実生為論可云有方便三界実生

三界。<sup>61)</sup>

ここでは「北地」（非三界撰）と「江南」（三界所撰）の二師の説をあげるが、「北地」師説の論拠として引いてある論文は、先にみた慧遠『大乘義章』が引く文と同じである。<sup>62)</sup> 吉蔵はどちらの立場であるのかというと、「江南」師の立場、すなわち「三界所撰」である。また吉蔵はここで、三界に「方便三界」と「実生三界」があることを述べ

るが、「明浄土」の次の「論縁起」の内容によって「方便三界」を支持していることが知られる。

この「明浄土」において、吉蔵は一貫して「北地」師の説をとらない。<sup>63</sup>

#### 四 三身における毘盧遮那仏（盧舎那仏）

中国において、三身説の中に毘盧遮那（盧舎那）を位置づける試みは、仏陀跋陀羅訳『大方広仏華嚴経』、いわゆる「六十華嚴」と、それに関連した經典（『梵網経』など）の評価にともない、毘盧遮那（盧舎那）の仏身の規定が、三身説を基準として釈迦との関係で論じられたことに端を発する。これは阿弥陀（無量寿）の仏身規定が三身説に基づいて行われはじめた時代とほぼ一致すると考えられ、おそらく六世紀後半であろう。ただ、筆者はこの点について、未だ網羅的に調査できていない。特に慧遠に関しては今後の検討事項となる。今、ここでは智顛と吉蔵に関してみていく。

#### ① 智顛（五三八～五九七）

法・報・応の三身説をとる智顛説『法華文句』では、毘盧遮那仏を以下のように位置づける。

法身如来名毘盧遮那。此翻遍一切处。報身如来名盧舎那。此翻淨滿。応身如来名釈迦文。此翻度沃焦。是三如来若单取者則不可也。……梵網経結成華嚴教。華台為本華葉為末。別為一縁作如此説。而本末不得相離。像法決疑経結成涅槃。文云。或見釈迦為毘盧遮那。或為盧遮那。蓋前縁異見。非仏三也。普賢観結成法華。文云。釈迦牟尼名毘盧遮那。乃是異名非別体也。総衆経之意。当知三仏非一異明矣。<sup>64</sup>

ここでは、

法身如来——毘盧遮那

報身如来——盧舍那

応身如来——釈迦文

という三身とそれに対応する具体的な仏名が示され、「華嚴教」を結成する『梵網經』、「涅槃」を結成する『像法決疑經』、「法華」を結成する『普賢觀經』に基づき、毘盧遮那と釈迦の本末不離、同体異名、非別体説が引用され、三如来の一・異を論ずるべきではないとしている。

ここに示された智顛の説は、理としての法身毘盧遮那、智としての報身盧舍那、応現の働きを為す応身釈迦という位置づけを明確に示したものである。

なお、これとほぼ同内容の文が、智顛説灌頂録『菩薩戒義疏』にもみられる。

仏身四種。一謂法身。二謂真応。三謂法報應。毘盧遍耀正法為身。舍那行滿報果為身。釈迦応迹赴感為身也。<sup>(6)</sup>

## ② 吉蔵（五四九～六二三）

吉蔵の三身説（法・報・化）における毘盧遮那の位置づけは、『法華玄論』と著述に関していくつかの問題ある『華嚴遊意』に非常に充実した形で広く論じられている。ここではその要点をみていきたい。

まず『法華玄論』では、三身について以下のように述べる。

問三身有幾名耶。答經論列名不同。或法身舍那身釈迦身。又名法身報身化身。又名法身応身化身。又名仏所見身菩薩所見身二乘凡夫所見身。<sup>(6)</sup>

ここでは、種々の三身のパターンが示され、その初めに法身・舍那身・釈迦身が述べられている。この三身説は『梵網經』の所説をもとに構成されたもので、吉蔵は続いて

化他中自有二。一者化菩薩身総名舍那身。二者化二乘身名釈迦身。所化雖多不出大小也。又化浄土縁為舍那。化

穢土縁為釈迦。化処雖多淨穢撰尽。又純化菩薩為舍那。雜化三乘為釈迦。所化雖多不出斯二也。又華台世界為舍那。華葉國土為釈迦。又本為舍那迹為釈迦。能化雖多撰唯本迹。又酬因義名舍那。舍那名報仏。化物既名釈迦。釈迦化仏。又初成道為舍那。成道已後為釈迦。<sup>87)</sup>

と述べ、まず自徳と化他徳の分類に基づき、化他徳の内、「舍那身」は化菩薩身、「釈迦身」は化二乗身とする説をあげ、そして、浄土・穢土、本・迹などの関係において「舍那」「釈迦」の区別を示し、自らが依拠する法・報・化の三身説に則り、舍那「報仏」、釈迦「化仏」であるとしている。

『法華玄論』においては、このように舍那身・釈迦身の区別が示されるが、この二身の一・異の問題については以下のように述べる。

答二仏有一義有異義。一義者如華嚴名号説。或名釈迦或名舍那。両仏異義者。如梵網本迹不同。又華嚴中二乘但見釈迦不見舍那。又如像法決疑。明二仏為異也。<sup>88)</sup>

ここでは、舍那と釈迦が一体であることの証拠を『華嚴經』の異名説によって示し、舍那と釈迦が異体であることの証拠として『梵網經』や『像法決疑經』をあげている。先の智顛が「三如来の一・異を論ずるべきではない」根拠として『梵網經』や『像法決疑經』を提示したのは対照的である。ちなみに吉藏においては、法身は「不説法」「仏性」として位置づけられ、また、智顛のように「毘盧遮那」と仏名を明示することもない。

ここまで『法華玄論』の記述をみてきたが、『華嚴遊意』によると、こういった議論は吉藏の師である法朗（五〇七～五八一）の時代にすでに詳細に論じられていたとされる。

そこで『華嚴遊意』をみると

問此經為是釈迦所説耶為是舍那所説耶。興皇大師開発初即作此問。然答此之問。便有南北二解。南方解云。仏教凡有三種。謂頓漸無方不定也。言頓教者。即教無不円理。無不滿。為大根者説。所以經云。譬如日出先照高山。

故言頓教。言漸教者。始自鹿園終至鶴林所說。經教初淺後深。漸漸而說。故稱漸教。就漸教中有五時不同也。言無方不定者。進不及頓。退非是漸。隨緣不定。故言不定教。問。此是大乘為是小乘耶。解云。是大乘教。金光明勝鬘等經也。用此三經者欲積此經是釈迦所說。何者此之三教是仏教。是何仏教。解云。是釈迦仏一期出世始終有此三教。若使如此故知華嚴是釈迦仏說也。釈迦雖說此三教復不同。何者若是漸教無方教此是現前說。若是頓教遙說彼土人華。類如無量壽經釈迦遙說彼西方淨人華。今此國三輩往生。今此經亦爾。是釈迦遙說蓮華藏国土淨人華也。次北方論師解。彼有三仏。一法。二報。三化。華嚴是報仏說。涅槃般若等是化仏說。法仏則不說。彼判舎那<sup>69</sup>是報仏。釈迦是化仏。舎那為釈迦之報。釈迦為舎那之化。華嚴經是舎那仏說。此則是南北兩師釈如此也。

とあり、『華嚴經』の教主が釈迦か舎那かという問題が提起され、この問答の発端が「興皇大師」つまり法朗とされている。そしてその答として「南方解」と「北方解」が示され、「南方解」は釈迦・舎那一体の立場から釈迦所說、「北方解」は釈迦・舎那異体の立場から、法・報・化の三身中、化仏である釈迦所說ではなく、報仏の舎那所說とする。文はこれ以降、その他の諸師の見解を列記しているが、結論として以下のように法朗と建初法師との對論をあげている。

既斥南北一異兩家皆非。彼即反問。汝既彈一異皆非。汝作若為別釈耶。建初法師曾以此問興皇一大学士云。舎那釈迦為一為異耶。答云。舎那釈迦釈迦舎那。建初即云。我已解。若為解。既云舎那釈迦釈迦舎那。豈是一豈是異。作此一答彼即便解也。<sup>69</sup>

これによれば、南方の釈迦・舎那一体說と北方の釈迦・舎那異體說の兩者を破して、法朗の「舎那釈迦 釈迦舎那」という言によつて、一とも異ともいえないという結論となっている。

## 五 結 語

これまで隋代仏教における三身解釈や三身説における阿弥陀仏（無量寿仏）と毘盧遮那仏（盧舎那仏）の性格規定の諸相をみてきたが、現時点では概観といった段階である。はじめにも述べたように、本論文は、隋代仏教の特色を同時代的視座から検討し、これまで豊富な人材・著作類を有しながらも、体系的な研究が達成されていない隋代仏教の全体像を明らかにしようとする試みの一環であり、今後、更なる情報収集、分析が必要となる。

ただ、慧遠、智顛、吉蔵の解釈を並べてみると、注釈の対象としている經典固有の内容に必ずしもとらわれず（必要であれば会通して）、当時、ある一定の論ずべき共通テーマが隋代仏教界に存在していたことが想定できる。そして、後の者は前の者の説をある程度意識して自説を述べ、時には対抗意識も見取れる（吉蔵の「無量寿浄土三界撰不」「舎那釈迦一異」の記述など）。この点は、教学的なテーマの共通性に止まらず、仏典注釈の流行という状況からも知ることができる。なぜなら、隋代においては、同一仏典に対する注釈書が多く、慧遠、智顛、吉蔵に関する主なものをあげても、以下のような様相を呈するからである。

### ① 『観無量寿経』に対する注釈書

慧遠撰『観無量寿経義疏』

智顛説『仏説観無量寿仏経疏』（偽撰）

吉蔵撰『観無量寿経義疏』

（道綽撰『安楽集』）

### ② 『維摩経』に対する注釈書

慧遠撰『維摩義記』



- 智顛撰『維摩經玄疏』 『維摩經文疏』 『三觀義』 『四教義』  
 智顛說湛然略『維摩經略疏』
- 吉藏撰『維摩經義疏』／吉藏造『淨名玄論』
- ③ 『無量壽經』に対する注釈書  
 慧遠撰『無量壽經義疏』  
 吉藏撰『無量壽經義疏』
- ④ 『涅槃經』に対する注釈書  
 慧遠述『大般涅槃經義記』  
 吉藏撰『涅槃經遊意』 ※参考 灌頂撰『大般涅槃經玄義』 『大般涅槃經疏』
- ⑤ 『法華經』に対する注釈書  
 智顛說『妙法蓮華經文句』 『妙法蓮華經玄義』  
 吉藏撰『法華玄論』 『法華義疏』 『法華遊意』
- ⑥ 『金光明經』に対する注釈書  
 智顛說灌頂録『金光明經玄義』 『金光明經文句』  
 吉藏撰『金光明經疏』
- ⑦ 『金剛般若經』に対する注釈書  
 智顛說『金剛般若經疏』  
 吉藏撰『金剛般若疏』
- ⑧ 『仁王般若經』に対する注釈書

智顛說灌頂記『仁王護国般若經疏』

吉藏撰『仁王般若經疏』

筆者は、今後、本論文で扱った部分も含め、共通の教学的テーマとともに、同一仏典に対する注釈書の多さという観点からも、隋代仏教における急速な教学形成過程の解明を進めていきたいと考えている。

註

- (1) 拙稿「仏身と仏智―隋代における三身解釈を中心として―」（『龍谷大学論集』四六〇、二〇〇二年）、拙稿『安楽集』の三身説に関する一考察―隋代諸師の三身解釈との比較を通して―」（『真宗研究』四八輯、二〇〇四年）、拙稿「毘盧遮那と釈迦―不空訳の解釈とその背景―」（頼富本宏博士還暦記念論文集『マンダラの諸相と文化』、法蔵館、二〇〇五年）
- (2) 大正四四、八三七下
- (3) 大正四四、八三七下
- (4) 大正三二、五七九上
- (5) 大正四四、八三八中
- (6) 大正四四、八三九上
- (7) 大正三九、三下
- (8) 大正三九、五上
- (9) 大正三九、九下
- (10) 智顛は先の「法身真実二身不真実」という経文も、法身は如如と如如智を有するとする「分別三身品」の法身観も採用しない。拙稿「仏身と仏智―隋代における三身解釈を中心として―」
- (11) 『法華文句』を基準とする智顛の仏身観については、多田孝正「天台大師の仏身観」（『仏の研究』春秋社、一九七七年）参照。
- (12) 大正三四、一二八上
- (13) 大正四五、四五下〜四六上

- (14) 大正三四、四三七上  
 (15) 大正三四、四三七上  
 (16) 大正三四、四三七下  
 (17) 大正三七、二三三下～二三四上  
 (18) 隋代仏教の資料としての『安楽集』の問題は、拙稿『安楽集』の三身説に関する一考察―隋代諸師の三身解釈との比較を通して―に若干指摘しておいた。

- (19) 大正三七、一七三中  
 (20) 大正三七、一七三下  
 (21) 大正三七、一七三下  
 (22) 大正三七、一七三下  
 (23) 大正三七、一八二下  
 (24) 大正四四、八三六中  
 (25) 新纂中統一八、四六六上  
 (26) 新纂中統一八、四六五下～四六六上  
 (27) 大正三九、五三中～下。この部分は智顛(偽撰)『仏説観無量寿仏経疏』(大正三七、一八八上)に、ほぼそのまま引用されている。

- (28) 大正三七、二三四中  
 (29) 大正三七、二三五上  
 (30) 大正三七、二三五中  
 (31) 大正三七、二三五中～下  
 (32) 大正四四、八三四中。道綽も『安楽集』第一大門第九「三界撰不」(大正四七、七中)に『大智度論』と出拠を明示して引用する。

(33) 『観無量寿経義疏』における北地師説の中には、道綽『安楽集』に関係する説を意識していると思われるものがあるので、今後の課題としたい。前掲拙稿『安楽集』の三身説に関する一考察―隋代諸師の三身解釈との比較を通して―

- 34 大正三四、一二八上
- 35 大正四〇、五六九下
- 36 大正三四、四三七中〜下
- 37 大正三四、四三七下
- 38 大正三四、四三八上
- 39 大正三五、一中〜下
- 40 大正三五、二下

キーワード 隋代仏教 仏身 三身

【本研究は、科学研究費補助金（課題番号一八七二〇〇一五・若手研究（B）「同時代的視座からみた隋代仏教の教学形成過程の解明」）の助成を受けたものである。】