

# 淨土佛身論考序説

森 本 眞 順

## 一

佛身論は、普通佛陀論と混同せられるも、この二つの思想は嚴密に言ふに當然區別して見なければならぬであらう、佛身論は佛陀論の一分科と言ふべく、ある時期を經過する間に、思想的な發達變遷をしたものであるから、従て佛教々理并に思想の發達變遷も充分に窺知される程の重要性を有すると言へる。吾人は今此處ではむしろ傳統的立場に立つて廣汎に渡る佛陀觀より佛身觀の發達を概觀し、その中特に淨土教佛身觀なる報身思想の吟味考察に歩を進めてその眞實義を把握し、以て生きる淨土教の眞面目を明瞭にせんとしたるも、いさゝか序説概觀の冗長に渡つて満足なる本論に及んでゐない憾を痛感する次第である、併し本説はほんの序説として次の機會に更に淨土教佛身觀の詮顯につとめるであらうしつとめなければならぬ。

抑々、佛教の法身及び如來云ふ考は概念分析は困難であるが、佛教の中心觀念として佛教信仰の樞機を握つてゐることは事實である、即ち佛教は佛陀の教説であり、佛陀を中心として發達變遷が考へられ理解考察がされる、が併し宇井博士も指摘して教祖としての佛陀とその究竟標識としての佛陀は區別すべきものであると云ふてゐられるが、(印哲研究第四頁以下参照)佛身觀は此處に發達の萌芽を藏してゐるを見るべきであらう、之を根本佛教に見るに、一方には、純

粹なる歴史的人物として生活の事實相と一生の經歷を有してゐたのである、それと同時に、次には最早歴史的存在以上の理想態として考へられ、之を原始佛教に見るに、歴史的佛陀よりも理想的の佛陀が表面化して教主としての佛陀が確立するに至つた。これより以後の所謂小乘佛教に於ては固定されたる小乘佛教特有の佛陀觀に終始し思想的にも發達の飛躍を得けた、然るに後大乘佛教興起に當つては、發達著しく佛教思想の中樞としての佛身觀の考察を成り、或は傳統的に或は神秘的に、若しくは思索上の佛陀觀が佛身として現はれ佛教の思想分野を開拓せるものは蓋し非常のものであつた。

先づ、佛陀在世に於ける生佛關係を見るに、かの根本教説に云はれてゐる、四諦、八聖道なきの日常の實踐法は全く純粹世間道にして、釋尊はこの道によつて佛陀となつてゐるから佛陀は絶對完全位の人格の體現者といふことになる。従つて、佛陀在世中の弟子達は、法と人格とが、完全に一致した佛陀に接してゐるから佛陀を離れて法を見る要なく、彼等は佛陀の人格の上に具體化する法を認めて生き、法の具現者たる佛陀を以て歸依の中心としたことは疑無い、此に於て弟子達は、歸命の師表としての人を見、その中に法の究竟したものや仰いで如來と稱してゐる。この如來の内容は最早一個の歴史的佛陀の考察に止まらずして歴史的以上のものが認められてゐることを注意しなければならぬ、が併し佛陀在世に於ては、佛陀は人間の絶對的標本であり、成佛するものは斯くの如くならざるべからずして佛教の中心をなした、是れ佛陀の所謂已成現在の黄金的時代觀念であつたと言ひ得られる。

然るに、佛陀八十年の入滅に會ふや、一大打撃を受け、やるせなき悲しみに攻められ宛も太陽の没して黑暗々なりしにも比すべく、大涅槃經第一（大正藏十二卷）等の關係諸經典に見ても思半に過ぎるものがあつた、と同時にこれが佛陀論に大變動を惹き起す直接の契機を成つたのである、佛陀入滅後の弟子達はかゝる法の具現者たる佛陀を失ふて専ら法

そのものを歸依の對象とせなければならなくなつた、このことは佛陀も入滅に際してかの二燈明に歸依の遺訓を垂れられ自己の法を燈明とし、歸依處として住し、他の依處を求むべからずと云ふてゐる。(長阿含第二、大正藏一七五等) 斯く佛陀肉身の消滅といふ眼前の事實に遺されしものは、悲化の法教であつた、從て入滅後はこの悲化の法教が思索の對象と成り、これが、ある時間を経過すると共に信奉上思想的に變遷を發達を將來するに至つたのである。

## 二

佛陀涅槃を契機として起つた佛陀觀は生身法身の二佛身觀である、此の涅槃後に起つた佛身觀も始め幼稚なる形態より漸次發展したものであり、又法身の意義も多様に考察された事は見過し得ない、中に就て、普通には佛陀の遺教を法身とし、之を滅後の大師として佛教徒の修行規範とされてゐる。

### 佛遺教經に

「汝等比丘、於我滅後當尊重珍敬波羅提木叉當知此則是汝大師若我住世無異此也。」(大正藏一二、306)  
この佛陀教法の實踐により涅槃に達することが出来るといふ教法法身の説が現はれて當時の人心を慰めてゐた、此の教法法身は次第に學風開展の影響により唯言説としての法教でなく、佛陀體得の證法でなくてはならぬと云ふ説が興起して來た、即ちかの阿毘達磨の研究が發達して説一切有部の如く、十八不共法等を以て佛陀特有の功德法とし之を如來の法身の體として説き明して來た如きである。斯様な功德法身説はその説述一様でなく、舍利弗阿毘曇第八(大正藏二八、88)には、三十二相を具し、最勝の知見、十力四無畏及び大慈等を成就してゐると述べて、成實論第一(大正藏三三、156)には如來に五分法身、十力、四無畏、十號、三十二相の相好の功德ありと言ひてゐるが、所謂十八不共法の功德を以て如來

の法身を唱へ出したのは説一切有部で、之を法供養を受けない法身とし、生身ありて他より財供養を受けるを言ひ、又前者には衰退がなく、後者には衰退ありを言ひ、大論第二十九（大正藏二十五卷）には、生身の故に三十二相を説き、法身の故に無相を説くを言ひ、又十住毘婆娑論第十（大正藏二六、二七）には、三十二相、八十種好を以て佛の生身を念じ已らば、今應に佛の諸の功德法を念すべし、諸佛は是れ法身にして但だ肉身のみではないからと説いてあるのも亦佛陀の肉身を功德法身を區別したもので、即ち説一切有部の二身説を受けたものと認められる、併し説一切有部で云ふ生法二身に就て見るに、法身は生身の上に具するものであるといふ相對的見解は幼稚な考察といふべきである、果して此の生法二身は漸次展開發達の跡を残して、法身は法性の理法を指すといふ所謂人格化の傾向を成て現はれた。

#### 大般涅槃經第三十四に

「如來身凡有二種、一者生身、二者法身、言生身、即是方便應化之身、如是身、可得名言是生老、病死長短黑白、是此是彼是學無學、法身即是常樂我淨、永離一切生老病死、非白非黑非長非短、非此非彼、非學、非無學、若佛出世及不出、常住不動、無有變易」（大正藏一一、567）  
と言ふてゐる。

望月博士は、此の涅槃經に説く常樂我淨にして永く一切の生老病死を離れ常住不變にして變易なしといふ法身常住説は、雜阿含經第十二（大正藏二、82）に緣起の法は我が所作に非ず、而も如來は世に出づるも出でざるも法界常住なり、從て如來の成等正覺を以て法界常住の緣起の法を覺されたを云ふ意を更に明かにしたものと認めなければならぬと推斷されてゐるのは首肯される所である。（淨土教の起源及發達、以下參照）唯だ緣生の理法としてゐるものが形而上學的實在と同様な考に展開したものと云ふべきであらう。

この教主としての佛陀にも必然的に教祖としての佛陀が隨從してゐることを忘れてはならぬ、此に過去佛思想が考へられる、(淨土教の起源及發達<sup>333</sup>以下參照) 過去佛を數へ立てることは單なる物語りではない、遺瀆ない思ひのせめての慰めとして作り出されたのである。併し淋しさは更に消えるべくもなく、茲に一躍して未來佛を豫想することに成つた。

増一阿含第四十五、(大正藏二、780) 賢劫經第七(大正藏十四、10)より下つて婆須蜜所集論序(大正藏二八、791)等現はるものは過去佛出現説と關聯して起りしものであらうが要は過去の淋さは諦めて未來の希望に生きんじたのである、然るに、佛教は現實に於て、人間が人間として眞實に生き行くことを教ふるのに、それを捨て、徒らに當來の出世を待ちあぐむやうになつたのは、是れ佛教徒が佛陀在世に會なかつたことを悲しむ人情の極みからである。更にそれも待ち遠くて他方世界の現在佛信仰を生起してこれに落付いて紀元後五・六世紀にも流行したもので、此の現在多佛出現の説は大乗思想に影響されて獨特のものに成り、而も佛陀の報身的展開の現れに成つた。(淨土教の起源及發達<sup>333</sup>以下參照)

蓋し、教法は元、何等の人格的情味の掬すべきものなく、之を如來の法身を仰いでも遺弟等の心中に潜在してゐる寂寥の感を慰するに甚だ物足りなさがあつた、そこで生身即法身説起り、佛の生身は金剛不穢の體で、その身其儘が法身であると思念さるゝやうに成つた、(増一阿含第二、大正藏二、808) 斯く一方には釋尊を通じて諸佛思想が起るゝ同時に又他方に於ての諸佛を一貫せる不滅の法身を發見せんとする努力が持續せられてその結果眞應二身説を産出するに至つたのであらう、彼の首楞嚴三昧經卷下の佛壽七百阿僧祇劫説の如きその一例である、即ち八十歳入滅の佛陀は衆生濟度の爲め、暫時人身を此の世界に現されたものであつて、其の本身は東方莊嚴世界で照明莊嚴自在王如來として、七百阿僧祇劫の長壽を保つてゐるといふのである。是れ八十歳入滅の生身を以て七百阿僧祇劫の長壽を有する實身の分身的散影に外ならぬとするのであるから佛陀は正しく應身(Nirmita-Kaya)に當るのである。かの金光明經(大正藏三九、123)華

嚴經第二六（大正藏一〇、247）涅槃經第一（大正藏一一、385、618）に如來壽量の一品を説いて如來壽量を中心として不滅の法身を發見せんとしたものがあるがこれは恐らく五分法身に如來の壽命長遠を認めた大衆部の思想が發展したものであらう。此の壽量を中心として法身の考察を深めると同時に、又他方に於て光明を主體として法身を證顯せんことを力めたものがある。

### 華嚴經第二盧舍那佛品に

「放<sub>ニ</sub>大光明<sub>ニ</sub>照<sub>ニ</sub>十方<sub>ニ</sub>諸毛孔出<sub>ニ</sub>化身雲<sub>ニ</sub>、隨<sub>ニ</sub>衆生器<sub>ニ</sub>而開化令<sub>レ</sub>得<sub>ニ</sub>方便清淨道<sub>ニ</sub>（中略）盧舍那佛大智海、光明普照<sub>ニ</sub>無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>量、如實觀<sub>ニ</sub>察眞諦法<sub>ニ</sub>普照<sub>ニ</sub>一切諸法門<sub>ニ</sub>」（大正藏九、405）

云ふ、かくて時間的に久遠と共に、空間的にも普遍であると思はれ、佛の智慧光明の無量を説き、佛の内證の智は光明の形に於て客觀視せられ終りに空間の廣さを想像せられるに至つたのであらう。

### 三

大乘佛敎の佛身思想を醸成展開せしめたものは何ぞ云ふても大衆部の思想系統を稱すべきものであり、これがやがて悲化願生の因縁を齎すに至つてゐる、菩薩が長期多生の因行の完成のためにかゝる惑業は斷盡せられて因行に報酬せられて來る故に無漏の身であるが濟度の方便上に修行成道の型を示したのみなる、故に化身たる佛陀は八十年にして入滅せるも是れ方便であり、人間救濟にあつたから人間的形相を取つたのである、この化身に對して實身がなければならぬ理からその實身を考へて報身を認める、而してその本質は大悲大智のそれである、斯様に大衆部系統では從來の佛陀觀を更に發展せしめて佛陀に二身を立て化身を報身の二佛身としてゐる、この報身は理法の佛陀の發達せるものにして

報身の中に理法佛を考へ純粹なる理法としての佛陀が認められるのは必然にしてこれが後世の純粹の意味の法身を成るのである。この理法は専ら大乘佛教思想の中軸として發達變遷したものであつて、早く龍樹以前に於て既に般若經、法華經、華嚴經等の重要な大乘經典に相當に發達した佛陀が説かれ、或は報身、或は化身、或は化佛として説述せられてゐるのがそれである。

報身は、史的には部派佛教時代より漸次豫想された超人的神格が明確に發揮されたものであろう。蓋し佛教の傳統的の根本原理であるが、一般的にある働が作用するにそれが業作用として永遠に生き残るに云ふ考方から報身思想は誘發されてゐる、業作用は法身にも應身にも出でず報身として表現される、阿彌陀佛は過去無數劫の因行に酬ふた佛陀の果報身といふことに成るから法身の具體化であり又生身の理想化でもある、從て人格も壽量もある筈である、人格及び壽量は報身そのものゝ中心觀念であり、住處としての淨土の必ず伴ふも又必然である。(法華經第五如來壽量品、金光明經第一壽量品)それは何處で成就されるか云ふに此世界でなく、此の世の界を離れた超物的世界でなければならぬ、そこに報 Sanbhoga の意味が明瞭に成り、Vipaka 即ち異熟の義が出て来る。(谷大學報第九卷第四號參照)龍樹教學には明了でないが、見らるゝ如く之を法性身と名付けてその身に相好光明及び音聲があるとし人格的佛陀たることを認めてゐる。鈴木博士は楞伽經に現はれる報身佛は Nisyanā-Pradā であるとし、Nisyanā は流れるに云ふ意義で法身より流れ出た佛、或は法の報として出て來た等と解して淨土宗、眞宗等で報身佛として救濟佛身觀を判定してゐるは注目すべきなりと云ふてゐられる。故に、報身は無量無邊の功德力用を具足する神話的光景に過ぎないかの如く成つてゐるが、決してしかるべきものでなくして必然にしかあらねばならぬ點に基いて述べられてゐる、又同時に、報身を利他赴機の現はれの方面に見るのであるからそこにはその基たる眞身佛陀の自徳が豫想されて居らねばならぬ、是れが報身の根基的

のもの、如くに云はれてゐる、是れ他受用身に對する自受用身を分つ所由である、報身の根底的たる眞佛理體が報身ミ區別的に考へられて來る。否な眞佛理體のあればこそ自受用身、他受用身更に應化の身があり得るのである、この間の實義を最も明了に示してゐるものはかの龍樹の佛身觀ミ思ふ。故に龍樹の佛身觀を吟味しそれが如何に展開して淨土教的佛身觀が確立し、その確立せる佛身觀を更に吟味することにする。

#### 四

初期大乘經典に存する佛身觀の組織を與へてその形態を提示したものは龍樹であらう、龍樹に先立ち、馬鳴の佛身觀を見るのに、その所説より推して二身觀であるか、三身觀であるかは不明であるが、少くも勝義諦による不生不滅の眞如自體たる法身ミ、世俗諦による生滅有限の應身ミの二身を立てたに相違なく、而して彼が大衆部の思想を繼承せること、及び佛の福德不可量にして智慧威光の無限なること、怨親平等にして大慈悲無限なることを讚歎し、又佛の因行遠きことを説ける邊より推定せば、或は報身佛の思想を有したミ見るべきで、例へばまだ明確に三身を立てないまでも彷彿として三身觀を有してゐたものミ見るのが至當であらう。

龍樹に至ては、大論等に法身 (Dharma-kāya) 生身 (Nirmāṇa-kāya) を立て或は法身、色身 (第九九卷) 法性身、父母生身 (第十卷) 眞身、化身 (第三三) 法性生身、隨世間身 (第三三) 等に相對的に呼稱し而も中に就て眞の佛は法身であることいふ、法身ミは法性生身の略稱ミも見得るもので、大悲大智の功德威力を表はしてゐる佛身である、この思想は增一阿含經序品 (大正藏二、585) に云ふ、「釋師出世壽極短肉體雖逝法身在」の思想より發して、部派の進歩思想を経て開展したものと見られ、而もこの佛身は因行に報はれたものミせられるから所謂開眞合應の佛身である。思ふに龍樹の思想



根底は諸法實相、般若皆空、法性等の實義を法身佛陀に見てゐる故に、龍樹の云ふ法身の概念は、法報二身を含みその本體は吾人の一切の認識を超越したる無相佛であると同時に有相無量佛の無相であるといふ。

### 大智度論第三十に

「佛眞身者、遍於虛空、光明遍照十方、說法音聲、亦遍十方無量恒河沙等世界、滿中衆衆皆共聽法、說法不息、一時之頃各隨所聞而得解悟」(大正藏二五、273)

こいふのがそれである、従て法身をその本質より見れば、明に自受用法樂の報身が含まれ、而もその説明は他受用應現の報身に於てなされてゐる、故に龍樹の法身説は大衆部系統の説を受けて之を發達せしめたことが首肯される、生身は、父母生身か色身か稱し、人間法則に従ふて相好莊嚴を有し且つ説法教化したものとみなすから、直接の意味は明に會て生存した歴史上の佛陀を指したものであること疑なし。

### 大論第三十に

「釋迦牟尼佛王宮受身現受人法、有寒飢渴睡眠、受諸誹謗老病死等、內心智慧神德眞佛正覺無有異」(大正藏二五、273)

云ひ、これは方便示現するから罪報等のあり得べからざることも矛盾なく理解される。此の故にその根底には龍樹自身の學説に基くも元上座部思想の説を受け、更に大衆部の思想を以て會通したものと云はねばならぬ。

この龍樹の生法二身説の外に法化二身説のあることを看過してはならない、法身は別異なく化身は理想である法身が衆生救済のために權化したものでそのまゝ法身佛を豫想せずにはゐられないと言ふ、この龍樹教學に於ける佛身觀の二樣觀は如何なる經異を認めるか、その眞義は充分に把握し得ざるも、鈴木宗忠氏の指摘してゐるやうに經典の依據に二

様の意義を發見した結果であらうか、龍樹の佛身論は法身説を中心としてゐた事は言ふまでもない、佛身思想の發展過程を辿るに、當然般若經に基く生身思想より進展して法身思想に到達し、更に還相的に化身思想を生起して來たのであらう、従て龍樹の佛身觀は初め生法二身説であつたものが後に法化二身説に成つたのであるに推斷される、少くとも、彼以後には生法二身説は最早亡くなり獨り法化二身説のみ行はれるに至つたのは事實である。

龍樹に於ては、前述の如く生法二身説を主張するも、決して單純に歴史的佛陀を生身とし其他に法身を立てたに過ぎぬかの如く解せられるも然らず、龍樹は、般若經并にその系統の經を重視する上に、華嚴經、法華經、無量壽經、密迹經等を重要視したるを以て佛身觀も法身、自受用報身、他受用報身、應身、化身の四身、若しくは五身を考へてゐてもそれを化佛の考へで補ふたゞめに複雑なる内容の説に成り得る言へる。之によりて龍樹は一方には從來の佛身論を凡て統括し、他方には佛身論としての殆んゞ總ての點を含んでゐることを知るのである。尙ほ注意すべきは、多佛の思想である、彼以前の佛敎に於ては大衆部の如く、報身的なる佛身を有するものも馬鳴等の過渡時代の者も餘り強調せざりし多方多佛の存在を認めることに成つて佛身觀上の一大飛躍を示すに至つたのである。

## 五

龍樹の二身説より如何なる經過を経て三身説に成つたであらうか、蓋し、世親は一方に於て彌勒の論書を註釋してその説を認めるに同時に無着の敎學思想に大いに影響されてその説を奉じた事が察せられる。世親の著、金剛般若波羅蜜經論に「佛有三種、一者法身佛、二者報佛、三者化佛」云々(大正藏二五、782)と云ひ、又妙法蓮華經優婆塞舍卷下に「一者化佛、二者報佛、三者法佛」云々(大正藏二六、11)と云ふて、報身思想を法化二身に入れて三身を立て、而も報

佛中心の三身説を強調してゐるから龍樹の法身説に對して報身説を稱するこゝが出来、世親は報身的要素を凡て龍樹の所謂法身より奪ふた形である、即ち何を以て自性を法身とすや、一切の障を滅するが故に、又一切の白法圓滿するが故に唯眞如及び眞智ありて獨り存するが故に云ふのがそれである、この意味の法身は勿論 Dharma-kaya であり、報身の原語は Vipaka-kaya であり、化身は Nirmāṇa-kaya であることは前述の金剛般若論や法華論の明示する所である、かの眞諦は佛性論第四に、(大正藏三一、810) 法身、應身、化身をしてゐるも、その用語思想別に矛盾があるのでない。應身報身は應報としての意味で使用され、又應身化身は同様に應化して使用されてゐる字義の差異に過ぎないのである。

三身思想中、何と云ふても重要なものは報身である。報身は因果思想に立脚し、多劫の大願行によりて完成されたる人格佛にして、一面法身を體現すると同時に更に他面に於て應身を示現する本體佛である、此の大乗佛敎佛身觀の中心をなす報身佛は本來凡夫なりしものが、大願行によりて完成せるものなるが故に有始なるも、成佛以來法身の理を體現し、その内容として永遠に活動して止まざる點に於て無終である、法身の側より見るに、一切有情に先天的に遍在するものであるから因位に滅せず果位に増さず、不増不减無始無終常住一味の法體であり、これを體現すれば報身と成りその作用が應身である、應身の側よりすれば、單なる生身思想と全く趣を異にするもの、抑々釋尊の死生は共に事實なるも、これをこの三身思想の立場よりすればそれは死生に非ずして絶對人格の示現に外ならぬと見るのである。かの眞諦玄奘の三身の二譯は自性身、受用身、變化身の原語であらう、中に就て自性身とは法身にして法性であり理としての眞如である、最も普遍的なる根本實在としての法身であるから開眞合應の意義を持つもの、受用身とは法性を體得した諸佛を指すもので、絶對に人格的なりと主張する故に淨土を持つ、佛身としての理邊より考察すればむしろ化身に近い

ものである、この受用身は如何に純化されても眞如なる自性身に對して主觀であつて決して理なることはない、所謂轉識得智して吾人の意識は八識に區別され、これが最高の境地に到達したときは識が智に變ずるも、その間本體的には何等の相異も來すことなく、飽くまで第八識は時空の因果中にする有爲法であるから如何に純化されても矢張り有爲法であり、從て報身佛は四智を體してゐる以上、有爲法にして無爲の理體なることは絶對にない、是れ即ち飽くまで人格的なりと主張される所也、この受用身は自性身を以て所依とし、廣大の因行によつて感得せる佛陀自證の境界たる自受用身で、利他的には諸の大菩薩のために微妙の身を現じて説法教化する他受用身がある、即ち、一は自受用身 *Sasambhoga-Kāya* であり、他受用身 *Parasambhoga-Kāya* であつて後者は所謂勝應身で開應合眞説に於ける化身の一種であること云へる。世親の三身説が大體開應合眞説に基いてゐるが、必ずしもそのみでなく開眞合應の説も見受けられる開應合眞説は、報身を化身とするのが特徴であるが、その根底に法身を智慧とし理想とする思想が存在すること考へられるがこれは唯識思想に導かれたものである。

蓋し、思ふに、佛身觀は、印度支那の各學匠によりて立説せられ、各の異なる立場より述べられて殆ど無際限であらうが、要約せば大體以上の考察に攝められるであらう、かの天台の三身差別門に於ける法報應三身説は開眞合應説の代表的のもので龍樹世親に胚胎し發展したものであることが首肯される如きである。

## 六

一般佛敎思想發展の過程に伴ふ佛身觀の究極は結局證する所一身觀に盡くる。所謂一佛身として法身若くは報身中心がそれである、二身、三身、四身或は十身等と説くもその根本觀念は一佛の全的力用たるものである。かの鸞師の論註

に論じ盡されてる法性法身、方便法身の二法身の立説の如く、（淨全一巻以下參照）唯にこの一法身は報應二身に相對するものでなく是等を統合組成せる、二身乃至の諸身觀を止揚せる唯一最高の靈體にして、單なる理佛でもなく人格性を具備し且つ實體的であると同時に復無限に活動する力用である。かゝる一佛身は論理的立場より見れば汎神的存在であるけれども同時に宗教的信仰の立場よりは瞭に一神教的に現はれて來る、此の意味に於て淨土教の力説より全分他受用の彌陀報身觀を吟味する要を痛感するものである。佛身觀を考察するに當て、一步を進め吾々の立つべき佛身觀は如何に云ふに、極言して言へば人間個々に以上の三身を顯現するに當て、そこに他の宗教に見るを得ない佛教の一大特色がある、歴史上の佛陀を過去に回想するに共に現實の自我の上にその佛陀を思念するこれが生身佛であり、その現實の自我の無限に向上發展して最高價値に到達し、自我の不斷の純化により無限の靈格を創造するに見るのが報身佛であり、再び宗教的信念より歴史的自我に立ち歸つてこれを見る即ち道德的見地より自我の無限の社會的、對他的奉仕を應身のそれと見る、佛身論の極意は、現實の自我が絶えず向上し創造して行く所にあるので要は成佛とは決して單なる理論のみではない眞個の宗教的到達點に立つて見る時、淨土教の全分他受用報身の眞實義の重要性が要請される次第である。

導師は、曇鸞の説を受けて佛の本願力を重んじ、その願力に由るが故に罪惡生死の凡夫も報身報土に入るこゝが出来ると説いた、蓋し、鸞師は直接龍樹の易行品に導かれた所から、不退の問題を起點として出發せられたるも、導師は不退の問題には餘り觸れずに専ら往生淨土を標榜し、凡入報土の明瞭なる體驗と自覺を主唱するに全力を用ひられた、凡入報土の力説せられしは、陳隋以來、攝論宗流行して彌陀淨土は報身報土なるが故に凡夫はその中に生れるこゝが出来ぬ、觀經等に凡夫が十念力を以て往生するに云ふは、所謂別時意の説であつて、順次往生の意味ではないと唱へたこゝ

に對抗するためである、(淨土教の研究<sup>333</sup>以下)のみならず、淨影、天台、嘉祥等の諸師は彌陀の身土を以て、或は應身應土、又は凡聖同居土として報身土として許さぬ、常没の凡夫が彼の淨土に往生することを認めて居らぬ、そこで導師は古今楷定の見地に立て、第十八本願力に由るが故に罪惡生死の凡夫も直ちに彌陀の報身報土に入ることが出来ること唱へて淨土教義史上に一時期を畫されしものである。

先づ、彌陀報身佛に對する統一的見解の立場を考へて見るに、平等觀の基礎に立つての諸佛統一觀の阿彌陀佛は法身であり、法身は眞如である、而して眞如は宇宙の本體萬有の根源であるから、盡くの諸佛諸菩薩乃至一切法に報身流現の姿をながめ事々物々に三身即一に在ます彌陀力用の大慈悲を味ふ所の、諸佛大悲の總意に於て諸佛隨一の信仰を確立するのである。抑々、導師の所謂報身報土の眞實義を再吟味し以て佛身論としての彌陀報身と衆生の生き生かされてゐる事實相の考察を施す一面には瞭かに普門の見解を眺めることが出来る、即ち散善義に

「一佛一切所見知見解行證悟果位大悲等同、無<sub>レ</sub>少差別、是故一佛所<sub>レ</sub>制即一切佛同制、如<sub>レ</sub>似前佛制<sub>レ</sub>斷殺生十惡等罪<sub>レ</sub>畢竟不<sub>レ</sub>犯、即名<sub>二</sub>十善十行隨順六度之義<sub>一</sub>、若有<sub>レ</sub>後佛出世<sub>レ</sub>豈可<sub>レ</sub>改<sub>レ</sub>前十善<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>行<sub>二</sub>十惡<sub>一</sub>以<sub>二</sub>此道理<sub>一</sub>、堆驗明知諸佛言行不<sub>二</sub>相違<sub>一</sub>、縱令釋迦指<sub>二</sub>勸一切凡夫<sub>一</sub>、盡<sub>二</sub>此一身專念專修捨命已後定生彼國者即十方諸佛悉皆同讚同勸同證、何以故同體大悲故、一佛所<sub>レ</sub>化即是一切佛化一切佛化即是一佛所<sub>レ</sub>化」(淨全二、58)

こあり、その普門の見解も禮讚に言ふ「諸佛所證平等是一、若以<sub>二</sub>願行<sub>一</sub>來收、非<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>因緣<sub>一</sub>然彌陀世尊本發<sub>二</sub>深重誓願<sub>一</sub>以<sub>二</sub>光明名號<sub>一</sub>攝<sub>二</sub>化十方<sub>一</sub>」(淨全四、88)とある如く、諸佛平等なる故に一佛による所謂汎神的一神教と成り、諸佛の大悲は彌陀一佛を通して唯今の救済となる、即ち佛は強増上縁を以て吾等無縁のものを攝受し給ふ、塵芥の如き吾等も阿彌陀佛の光に照されてのみ輝き、諸佛平等の大慈の力は彌陀報身の大慈悲と成て現はれ、彌陀報身の大慈悲は吾等の身上

に現はれ給ふと言ふ現代宗教思想上、最も強き要求であり、重要な問題である汎神的一神教思想の中樞をなすのに合致するのを見る。

更に定善義には「西方寂靜無爲樂畢竟逍遙離有無」(淨全二38)と言ひ、又、立義分にも、「問曰彌陀淨國爲常是報是化也、答曰是報非化云何得知如大乘同性經說、西方安樂阿彌陀佛是報佛報土」(淨全二、10)と言へるは、指方立相の宗是なるが、此の思想も報身觀の明察自證に依りてのみ、色心一如の思想の上に立て色相實相なりと論じ得らるゝものにして、彌陀淨國は十萬億刹の西にありて而も遠からず眞生を完うする此に生き現はれるものである。即ち

#### 序分義に

「彌陀本國四十八願々々皆發増上勝因、依因起於勝行、依行感於勝果、依果感於勝報、依報感成極樂、依樂顯通非化、依於非化顯開於智慧之門、然悲心無盡智亦無窮、悲智雙行即廣開甘露、因茲法潤普攝群生也」(淨全二、38)

こあるが、是れ四十八願は阿彌陀と成り、阿彌陀は吾等の上に悲化と成り悲なるまき吾等の救がある、導師は此の信仰を全分他受用の報身報土の實用とせらる、それは三身即一體であり、禮讚の三身同證であり、般舟讚の三身化用であるといふべきである。淨影、天台等の諸師の彌陀佛身觀と雲泥の相異見解を知る。導師は大經によつて本阿彌陀佛が初地といふ菩薩修行の位に於て四十八願を建て、酬報された光壽無量佛で明了也と論證された、この論證は正しく酬因を報さなす説を應用して諸師の迷謬を匡正されたものであり、且つ吾人の宗教的衷心の欲求を充足する佛は何うしても報身でなければならぬ、報身佛は阿彌陀佛に於ては常に四十八願攝受衆生の成就衆生相に現はれ一々誓願爲衆生といふて罪業深重の凡夫の救はるゝに最も相應しい佛の本願力は彌陀の全分他受用報身を除いては何處にか見らるゝ。四十八願

全體が酬因之身であり、四十八願莊嚴起である、四十八願の外に彌陀はない、衆生濟度の外に彌陀はない、報身は單なる法身の思想、應身の思想を打破し、報身の渾一的に生かさるゝ相として意志の上に生活事實の上に現はれるものではなくてはならない。

以上、佛身の考察に當つてそれが特に淨土教的佛身論に於ては、單位の鑽仰のみでなく、吾人衆生がそれを現實に堀下けて、そこには生きる白道を展開せしめなければならぬと思ふ。尙ほ淨土教的佛身觀に就ては、ほんの一瞥に終てその希求を果さなかつた嫌を痛感するも、更に明瞭に論及すべき史的乃至思想的考察は次の機會に期し度いと思ふ。