

# 『法華經』と「如来全身」巻

—— 仏身觀の修証論的展開 ——

清野宏道

## はじめに

仏教思想史における要目の一つに仏身に対する論理的考察がある。仏身の原意は「仏の肉体」「仏の身体」であるが、これが種々に論じられ、仏身論として体系立てられたことは周知の通りである。

その論義は、主に釈尊滅後に行われ、特に大乘仏教の多仏思想等と密接に結び付きながら諸種に展開したわけであるが、その背景には釈尊と仏弟子の史的な関係性が根ざしていると思われる。即ち、釈尊在世当時の仏弟子は、実際に生きる生身の釈尊を目の当たりにしていたわけであるから、仏に対する認識は聖なる一人格であったと考えられる。また、滅後間もない頃においても、一釈尊の存在が追想されながらも一未だその記憶は確固として残っていたであろうから、この頃も先とほぼ同様の認識であったことが予想される。

しかし、殊に聖なるものに対しては、時間の経過に伴って追懐の念が深まり、次第にその聖性が象徴化されるようになる。これは、広く他の宗教に目を向けてみても普遍的な人間心理と言えよう。釈尊についても同様で、時が経つにつれ、その神聖性・神秘性が更に強調され、理想化されるようになったと考える。三十二相や十八不共法、乃至は常住・不滅等の諸様相を具える仏陀像がその象徴であろう。言わば、残された仏弟子によって、人にして人に非ざる人間以上の存在としての超人格的な仏陀が構築されたと言い得るのである。

しかし、いかにそうした仏陀像を創造したとしても、史上に人格的釈尊が存在し、四十余年の教化を行ったことは動かし難い事実である。従って、後世に打ち立てられた超人的仏陀像は、教理上存在しななければならないとされた仏と考えられる。ただし、史上の釈尊も仏陀である以上、そのように打ち立てられた仏陀像と根本的に異なることは許されなかったであろう。そこで、超人格的仏陀と史上の釈尊、各々の実身

や性質、及び関係等を教理的に位置付けることが要請されたのであり、その中で体系化された論理が、いわゆる仏身論と考えられるのである。

一 仏身論には一身・二身・三身等、種々の説が存在するが、何れの説も基本的には仏に対する理・智・用の配当によって成立していると言ひ得る。この三種について、仏身論では特に智・用を動的に理解する。この点を踏まえた上で各説を見ると、一身説は理智用を全て具えた一実証仏のみを立てる。二身説は、仏を理智（或いは理）の化身（法身）と用（或いは智用）の生身に分けて考え、前者を超人格的な仏、後者を人格的な仏と見て、用（智用）を理智（理）の派生とする。仏身論において最も一般的なものは、理・智・用を法身・報身・応身（或いは法身・応身・化身等）に充てる三身説であろう。この説では、基本的に理を法身、智を報身（応身）、用を応身（化身）と定め、理・智を超人格的な仏、用を人格的な仏と見て、智を理、用を智の派生とする。更に、理を本来仏、智・用を修因証果を具える仏と見るのである。

主要な説は上記の三種であるが、他にも四身・五身等の説がある。四身説は三身説における智を自受用と他受用に分け、五身説は四身説の用を応身と化身に分ける。また、五身説に生身を加える六身説や、『華嚴経』の十身説などもある。ただし、こうした諸説も先の三身説を基本としている。従って、

その主軸は三身説と考えて差し支えないように思われる。

こうした仏身論は、仏の身を論じるものであると共に、その性格・性質までも射程に入れて体系付けられた論理と考へ得るが、これに関わる概念の一つに如来全身がある。その原意は「如来の全身」「仏の全身」であり、広く諸経論に散見されるが、特に『法華経』の「法師品」と「見宝塔品」で象徴的に説かれている。また、その言葉が多く『法華経』の注釈書に記されていることからすれば、概念の主軸は『法華経』に求め得ると言えよう。

如来全身は、字義の面からすれば仏身とほぼ同義である。しかし、その本義までもが同一かと言えば、そう断定することはできない。先の仏身論は、仏のみを主体としてその身体や性質等の規定を目的とした論理と言える。言わば、仏の実態を定義することに主眼を置いているのである。一方、如来全身は、殆どの場合が舍利や経巻、或いは仏塔等と重なって仏の身が説かれており、それらに仏を見出すことを主題としている。ここが最たる特徴であり、仏身論と大きく異なる点である。即ち、如来全身は、仏以外のものを通した仏の感得を中心課題とした教理と考えられるのである。

道元禪師（二二〇〇～二二五三、以下道元）の『正法眼蔵』（以下「眼蔵」と略称し、底本は春秋社『道元禪師全集』（以下『全集』）を使用）には「如来全身」卷がある。その説示が経巻・

舍利・塔を中心に展開しているところを見ると、この巻は伝統的な如来全身の概念を踏まえたものであることが知られる。しかし、内容を精察すると、実相の概念を以て全体を結び、更にそれら全てを行に重ねている点が特徴的と言える。古来より如来全身が専ら経巻等を対象として、それらに仏を見出していたことからすれば、これは如来全身に対する道元の独自の見解と言い得よう。また、この巻には三種の引用文が見られるが、その全てが『法華経』の経文であることにも注意を払わなければならない。その点を重視すれば、道元における如来全身観の礎は『法華経』と言い得るのであり、説示で示される経巻等の事項は、全て同経の内容を原拠とすることが知られるのである。更に、同巻には「或従経巻」の語句も見られる。この言葉の典拠が天台大師智顛（五三八―五九七、以下智顛）の『摩訶止観』（以下『止観』）であることは言うまでもない。また、引用文に対する説示の中に『法華文句』（以下『文句』）の受用も見られる。そのことから、如来全身に対する道元の解釈、並びに『法華経』の受用には智顛の法華学が関わっていることが指摘できるのである。

本稿の課題は、中国天台学を踏まえながら『法華経』と「如来全身」巻の関連性を通して、如来全身に対する道元の見解を教理的に解明することである。引用文の状況からも理解し得るように、巻の内容が『法華経』によって動いており、

『法華経』と「如来全身」巻（清野）

そこに智顛の『法華経』解釈が関わっているとすれば、先ずは『法華経』自体を考察しなければなるまい。従って、（一）『法華経』の仏身思想を探り、（二）塔・経巻・法師を中心に『法華経』における如来全身の概念を考察し、（三）道元の仏身観について述べ、（四）「如来全身」巻の内容を精査して、（五）道元の如来全身に対する理解を論じたい。

従来の研究に目を向けると、管見の限り、当巻を主体とした研究は、僅かに西尾勝彦氏の論攷が二本見られるのみである<sup>①</sup>。勿論、先行研究の多少のみを以て巻の重要性を断定することはできないが、少なくとも数の上からすれば、「如来全身」巻は今まで殆ど注目されてこなかった一卷と言える。しかし、引用文の状況や説示の内容を見ると、同巻は道元の『法華経』理解や仏に対する視座を解明する上で非常に重要な位置を占めていると考えられるのである。

### 『法華経』の仏身思想

『法華経』に様々な仏が描かれているのは周知の通りである。ここで各々の様相を詳述することは控えるが、全体を俯瞰的に見るだけでも、「序品」日月灯明仏、「方便品」爾前・而今の釈迦仏、「化城喻品」大通智勝仏、「見宝塔品」多宝仏、「常不輕菩薩品」威音王仏・日月灯明仏・雲自在菩薩、「薬王

菩薩本事品」日月淨明德仏、「妙音菩薩品」淨華宿王智如來・雲雷音王仏、「妙莊嚴王本事品」雲雷音宿王化智仏、「普賢菩薩勸發品」宝威徳上王仏等の仏が挙げられる。

これらの諸仏は、基本的に各品の中心となる仏弟子との関係において記されているが、『法華経』が現行の形に整えられるまでに幾度かの編纂があつたことを考慮すれば、先の諸仏も各品の成立に伴つて構想されたと考えるべきであろう。ここで『法華経』の成立史を論じることができないが、少なくとも原始八品と称される「方便品」から「授学無学人記品」を第一類とする定説に従えば、この部分で描かれている仏が『法華経』の原初的仏身と考えてよいと思われる。

知られるように、原始八品の主題は授記によつて一切声聞の成仏を確約することにある。だからこそ三周説法の法譬因各々に授記が説かれるわけであるが、ここで主体となる仏は釈迦一仏である。「方便品」において、開示悟入の四仏知見が仏出世の本懐である一大事因縁として説かれていることからすれば、開三顯一は明らかに衆生の得道に焦点を据えた仏の根本的使命の表説と言えるのであり、それを承けて展開する五仏章は三世十方に渡るその真实性の強調と言ひ得る。五仏章は、諸仏・過去仏・未來仏・現在仏・釈迦牟尼仏の五章で構成され、三世の諸仏、並びにその教法の一致を説く一段であるが、ここでは釈迦仏以外の仏に具体性はない。そこに、

三世諸仏を釈迦仏と定めることよる一乗法の現実的な働き、及びその普遍性・無窮性の主張が垣間見えるのであるが、これが「化城喻品」になると、過去仏が大通智勝仏という具体的な仏として示され、『法華経』が久遠の過去から不断に開演している真実の教説であること、並びに釈迦仏を始めとする諸仏は『法華経』によつて成仏した仏であることが説かれる。ただし、この大通智勝仏も釈迦仏が語る過去世の因縁話に登場する仏であることからすれば、「化城喻品」の主体も釈迦仏と言える。従つて、原始八品の仏は、授記によつて衆生の得道を予告する釈迦一仏で一貫していると考えられるのである。

これが「法師品」や「見宝塔品」等の、いわゆる第二類になると、釈迦仏のみならず種々の仏が現れる。そこでは、衆生得道の根柢となる因縁仏や成道後の具体的な仏等、様々な諸仏が描かれるが、『法華経』の仏身を考察する上で最も重要なのは、「見宝塔品」の多宝仏と「如来寿量品」で開示される本仏の概念であろう。前者は、法華一乘法と釈迦仏の真实性を証明する具体的な仏である。経文では、それが二仏並坐によつて示される。一方後者は、釈迦仏の実際は常住不滅である久遠実成の仏であり、全ての諸仏も皆この本仏の変現とする仏陀観の開顯である。これは言わば、本仏による諸仏統一思想と言ひ得るのであつて、ここに釈迦仏と三世諸仏の

一致が立言されるのである。

以上のように、原始八品の釈迦一仏を主体する仏陀観は、各品の進展に伴って拡大的に発展し、「如来寿量品」における本仏の概念を以て包括的に結ばれていると考えられるが、問題となるのは、釈迦仏と本仏の仏身論的理解である。これには、科段を用いた『法華経』解釈が深く関わってくる。

科段による經典解釈は釈道安（三二二～三八五）に始まったとされるが、実際は竺道生（三五五～四三四、以下道生）の『法華経疏』が最古の部類であると言<sup>4</sup>う。

『法華経』に対する分科には、道生の三段（因・果・人）<sup>5</sup>や光宅寺法雲（四六七～五二九）の二門（因・果）、嘉祥大師吉藏（五四九～六二三、以下吉藏）の三段（序・正宗・流通）等があるが、法華学において特に影響が大きいのは智顛による二門六段（迹門の序・正宗・流通、本門の序・正宗・流通）の科文理解と言える。

智顛は「方便品」と「如来寿量品」を迹門・本門の概要と見なし、「方便品」で説かれる今日及び中間所成の仏を迹仏、「如来寿量品」で説かれる久遠実成の仏を本仏と定め、迹門の教理を「権教を開いて実教を顕す開三顕一」、本門の教理を「近を開いて遠を顕す開近顕遠」と解釈した。智顛の見解に従えば、前者は教法論、後者は仏身論と言い得る。この本迹二門を基礎とする思想の一つに本迹思想があるが、これは

『法華経』と「如来全身」卷（清野）

『法華玄義』（以下『玄義』）に「本迹約し身約し位。權実約し智約し教」（大正三三、七七〇頁中）と記されていることから、仏身論に力点を置いた教理体系と言える。

智顛の仏身思想は三天部等に散見されるが、特に『文句』の「釈寿量品」に詳しい。要点を述べると、智顛の仏身理解は法（理）・報（智）・応（用）の三身説を基準としており、法身（理）を毘盧遮那仏・報身（智）を盧舍那仏・応身（用）を釈迦仏と規定した上で、三身を相対的な仏とせず、相即の仏とする<sup>7</sup>。そして、これを本迹に重ね、本地久成の三身を「本」、寂場及び中間所成の三身を「迹」と定めるのである<sup>8</sup>。智顛は、「寂靜」等の六義を立てて本迹の内容を論じているが、最終的にはこれを相即的且つ一義的な不可思議の關係に捉える<sup>9</sup>。即ち、「本迹不思議一」の道理を根拠として、今日寂場の釈迦仏と久遠実成の本仏を根源的に同一の仏と見なし<sup>10</sup>ているのである。また、三身相即の教理を前提として、二身説のように法身と応身を直に結んでいる様子も見られる。ここに応身を単なる所成の仏ではなく、法身に証明された能所一体の仏と見る智顛の仏身理解が窺えるのである。

こうした智顛の仏身観において最も重要なことは、『法華経』の本仏を実修実証の因果を有する仏と解釈して、本門久遠の仏を報身と見なし、これを正意としている点である<sup>11</sup>。

中）等と記されていることから、『法華経』の本仏は修行によつて成仏した仏であり、修因証果を具えていることが解る。加えて、一切衆生の教化を出世の本懐とする釈迦仏は、久遠仏より垂迹した応身と見なされる。従つて、『法華経』の本仏は―常住という法身的要素を含みながらも―そもそも智の働さや修因証果を具えた報身的性質の仏と考え得るのである。智顛は、そうした実修実証による成仏を重視したからこそ報身を法身に冥じながら応身に契う仏と見て正意に据えたのであろう。その見解は、六即説に代表されるような行位論・修行論等を体系的に構築して実際の修行による証果の獲得を重視する姿勢に重なると考える。

因みに、三論学の大成者である吉蔵も本迹論を用いて『法華経』を解釈している。『法華玄論』『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』を見ると、その『法華経』解釈の特徴点は、開三顕一・開近顕遠を「法師品」の「開方便門」示「真実相」（大正九、三一頁下）という経文に照らして、二種の方便（乗方便・身方便）と二種の真実（乘真実・身真実）を論じ、方便を無常（乗方便・身方便）、真実を常住（乘真実・身真実）と見ているところにあると言える。このうち、特に仏身論に関わる身方便・身真実について言えば、本一迹多の立場から応身の仏身を生滅・分身・無常と見る一方で、法身の体を無生滅・唯一法身・本来是有と解釈し、迹門仏身の無常と本門仏

身の常住を主張する<sup>15)</sup>。

吉蔵の仏身観は基本的に法・報（応）・化の三身説と考えられる。詳細は『法華玄論』や『法華義疏』で論じられているが、その最たる特徴は、四身説のように報身（応身）を真如と相応する内応身と教化の相を具える外応身の二種に分別している点にある。そして、法身と内応身を真実（実）、外応身と化身を方便（権）と定めている<sup>17)</sup>。

また、著述には本迹開合の四句分別（合本合迹・開本開迹・開本合迹・開迹合本）を用いて、『金光明経』『五凡夫論』『十地経論』『法華論』『撰大乘論』の仏身を二・四・三身に分別・整理している様子が見られる。詳細は諸氏の論攷<sup>18)</sup>に委ねるが、簡潔に記せば以下の通りである。

		対象経典	仏身	本・迹
合本合迹	『金光明経』	二身	本 真法身 迹 応物現形	
開本開迹	『五凡夫論』	四身	本 修行による仏性顕現の報身 迹 菩薩を教化する舎那 二乗を教化する釈迦	
開本合迹	『十地経論』 『法華論』	三身	本 仏性である法身 迹 仏性顕現の報身 應化仏	

開迹合本『撰大乘論』		三身	
本	迹	仏性（仏性顕現）の一法身	菩薩を教化する舎那
		二乗を教化する釈迦	

このように、吉蔵は各種経論の仏身に対して多様な解釈を施すわけであるが、論理が非常に入り組んでいるため、その仏身論に一貫した見解を見出すことは困難を極めるとも言われる<sup>(19)</sup>。

『法華経』の仏身は、後世の法華学において本迹仏身論として体系的に論理立てられ、種々に展開してきた。そこで特に問題となったのは本仏の真義であろう。智顛はこれを報身と定めたが吉蔵は法身と見ている。本仏に対するこうした見解の相違は、經典に対する解釈者の視座によって生じると言えようが、如来全身に関しては、智顛も吉蔵もこれを法身と定めている<sup>(20)</sup>。その背景に、弘経を根本課題としながら多宝仏（宝塔）や経巻等を通して仏の感得を説く「法師品」や「見宝塔品」等の教説を想定すれば、両者は仏身の規定を通じた法身の感得を主張していると考えられるのである。

### 仏塔・経巻を通した仏の実践的感得と『法華経』の法師

各種仏典に仏以外の事象（仏塔等）を介した仏の感得が説

『法華経』と「如来全身」巻（清野）

かれているのは周知の通りである。『法華経』について言えば、その主な対象は仏塔・経巻の二つと考えられるが、更に同経では『法華経』の法師を仏滅後における仏の使者と定め、仏の立場から同経を敷衍する仏同等の存在として位置付けている。従って、『法華経』では法師を通した仏の感得をも説いていると考え得るのである。

『法華経』には仏塔に関する記述が散見される。古来より仏塔は、仏塔（ストゥーパ・仏舍利塔）と祠堂（チャイティヤ・無仏舍利塔）の二種に大別して理解されてきた経緯がある<sup>(21)</sup>。しかし、『法華経』では仏塔に対する舍利の有無を問題としない。「法師品」の、

皆<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>七宝塔<sub>一</sub>極令<sub>中</sub>高広嚴飾<sub>上</sub>。不<sub>レ</sub>須<sub>三</sub>復安<sub>二</sub>舍利<sub>一</sub>。所以者何。此中已有<sub>二</sub>如来全身<sub>一</sub>。 「法師品」（大正九、三一頁中）

という経文に従えば、同経では起塔自体を重視し、塔そのものを如来の全身と定めている。『法華経』における起塔重視の姿勢は、既に「方便品」で説かれているが、塔自体に仏の全身を見出すという主張は「見宝塔品」の、

爾時仏告<sub>二</sub>大衆說菩薩<sub>一</sub>。此宝塔中有<sub>二</sub>如来全身<sub>一</sub>。…我滅度後。欲<sub>レ</sub>供<sub>二</sub>養我全身<sub>一</sub>者。應<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>一大塔<sub>一</sub>。其仏以<sub>二</sub>神通願力<sub>一</sub>。十方世界在在处处若有<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>法華経<sub>一</sub>者。彼之宝塔皆踊<sub>二</sub>出其前<sub>一</sub>。全身在<sub>二</sub>於塔中<sub>一</sub>。讚言<sub>二</sub>善哉善哉<sub>一</sub>。

「見宝塔品」（大正九、三二頁下）

という教説によつて鮮明になる。言わば、塔と如来全身の同義性を立言し、起塔という行為自体を本義としてそれを積極的に推し進め、その行為を通した仏の感得を第一義と定めるのである。

こうした仏塔の位置付けは、『法華經』における一つの特徴と言ひ得よう。この前提には、阿含經典や般若經典群等にも記されているような塔に対する礼拝供養、いわゆるの仏塔信仰が根ざしていると言へる。しかし、「法師品」や「見宝塔品」がそれを基礎として起塔という行為に焦点を絞っているのは、これらが仏塔崇拜よりも經典崇拜を尊重し、『法華經』の受持・読誦・解説・書写等という実践を強く勧める第二類に属していることが関係していると言へる。従つて、先のような仏塔の説は、伝統的な仏塔概念を踏まえた上に成り立つ發展的仏塔理解と考えられる。そして、更には起塔より『法華經』の実践に力点を移行し、これを主軸に教説が展開している。例えば「分別功德品」には、

又復如来滅後若聞是經。而不毀誓起隨喜心。當知已為深信解相。何況說誦受持之者。斯人則為頂戴如来。阿逸多是善男子善女人。不須下為我復起塔寺。及作僧坊。以四事供養衆僧上。所以者何。是善男子善女人。受持誦是經典。為已起塔造立僧坊。供養衆僧。則為以仏舍利起七宝塔。高広漸小至于梵天。懸諸幡蓋及衆宝鈴。華香瓔珞末

香塗香燒香。衆鼓伎樂簫笛箏篳篥種種舞戲以妙音声。歌唄讚頌。

「分別功德品」（大正九、四五頁中―下）

という経文がある。ここでは、先ず『法華經』を誦誦・受持するものと仏の相即を説き、更にその行為自体を仏舎利塔の起塔としている。即ち、『法華經』の総合的実践を眞の起塔と定め、実際の起塔よりも同經の受持・読誦等を重んじるのである。ここに、仏身の主体を塔から実践へと發展的に移行している状況を見ることが出来る。言わば、起塔という如来全身の感得を『法華經』の実修に見出ししているのである。

こうした実践主体の仏身観は、仏塔のみならず経巻を対象としても語られる。その様子は「見宝塔品」における六難九易の後にも見られるのであるが、最も象徴的な教説は「如来神力品」の、

是故汝等於如来滅後。応一心受持読誦解説書写如説修行。所在国土。若有受持読誦解説書写如説修行。若経巻所住之處。若於園中。若於林中。若於樹下。若於僧坊。若白衣舍。若在殿堂。若山谷曠野。是中皆起塔供養。所以者何。當知是處即是道場。諸仏於此得阿耨多羅三藐三菩提。諸仏於此轉于法輪。諸仏於此而般涅槃。

「如来神力品」（大正九、五二頁下）

という一段と考える。ここでは、仏滅後における『法華經』の実践を示した上で価値の中心を同經自体に寄せ、『法華

『法華經』の道場（諸仏の成道・転法輪・涅槃の住所）と定めて、その実践と起塔・供養の同格を主張している。言わば、『法華經』自体を如来の全身と見て、これを通して仏の感得を宣言しているのである。

このように、『法華經』では仏塔・経巻を如来の全身と定めて実践的な仏の感得を説いているが、これは実修の主体である法師と直接関わることになる。

『法華經』の法師については、主に「法師品」で説かれる。周知の通り、同経ではこの品以降、対告衆が菩薩に切り替わる。即ち、『法華經』の法師は既に大願を成就した成仏し得る存在でありながら、衆生を哀れむために人間として生じた菩薩として描かれているのである。その上で、経文は『法華經』の法師を、

葉王当<sub>レ</sub>知。是人自捨<sub>二</sub>清淨業報<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>我滅度後<sub>一</sub>。愍<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>。故生<sub>二</sub>於惡世<sub>一</sub>。廣演<sub>二</sub>此經<sub>一</sub>。若是善男子善女人。我滅度後。能竊<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>一人<sub>一</sub>。說<sub>二</sub>法華經<sub>一</sub>乃至一句。当<sub>レ</sub>知是人。則如来使。如来所<sub>レ</sub>遣行<sub>二</sub>如来事<sub>一</sub>。何況於<sub>二</sub>大衆中<sub>一</sub>。廣爲<sub>レ</sub>人說。

「法師品」（大正九、三〇頁下）と規定する。つまり、衆生のために取えて成仏を取らず、仏の全身である『法華經』を護持・敷衍する、仏に使わされた仏の使者として、仏滅後に仏と同一の仏行を行うものと位置付けているのである。ここに「説<sub>二</sub>法華經<sub>一</sub>乃至一句」とあ

『法華經』と「如来全身」卷（清野）

るように、「法師品」では、その主軸を『法華經』の広説に定めているが、これは後に『法華經』弘通の法師に対する仏の加護である「如来の衣坐室」として具体的に説かれる。

葉王。若有<sub>二</sub>善男子善女人<sub>一</sub>。如来滅後。欲<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>四衆<sub>一</sub>。說<sub>二</sub>法華經<sub>一</sub>者。云何<sub>レ</sub>說。是善男子善女人。入<sub>二</sub>如来室<sub>一</sub>。著<sub>二</sub>如来衣<sub>一</sub>。

坐<sub>二</sub>如来座<sub>一</sub>。爾乃<sub>レ</sub>下<sub>レ</sub>爲<sub>二</sub>四衆<sub>一</sub>。廣說<sub>二</sub>斯經<sub>一</sub>。如来室者。一切衆生中大慈悲心是。如来衣者。柔和忍辱心是。如来座者。一切法空是。安<sub>二</sub>住是中<sub>一</sub>。然後以下<sub>二</sub>不<sub>レ</sub>懈怠<sub>一</sub>心。爲<sub>二</sub>諸菩薩及四衆<sub>一</sub>。廣說<sub>二</sub>法華經<sub>一</sub>。

「法師品」（大正九、三一頁、下）『法華經』では、例えば「勸持品」の中で俗衆・道門・僭聖という三種増上慢を「法華弘通の三種の強敵」としていることなどから、当初より經典の敷衍に懸念があったと言える。この「如来の衣坐室」は、そうした深憂から生まれた教説と考え得るが、ここで仏滅後における『法華經』弘通の法師を「一切衆生の大慈悲心たる仏の室に入るもの」「柔和忍辱の心たる仏の衣を身に纏うもの」「一切法の空たる仏の座に坐し、この中に安住して、常に精進するもの」と説いているところに、仏の境涯から『法華經』を広説する、言わば仏と同等の存在とされる法師の具体像を窺い知ることができる。そして、同品は、

若親近法師。速得菩薩道。隨順是師學。得見恒沙仏。

「法師品」（大正九、三二頁中）

という重頌で締め括られる。即ち、『法華経』を弘通する法師に近付けば菩薩道を得るのであり、随い学べば仏を見ることになると言うのである。こうした教説は、先に挙げた「如来神力品」で『法華経』実践の処を如来全身感得の『法華経』の道場と見る説等に繋がると考えられようが、ここで法師を通して仏の感得が明言されるのである。

以上のように、『法華経』では仏塔・経卷、並びに法師を対象とした実践的な仏身の感得を説いている。言わば、これらの事象は、行を通して初めて仏身として顕現するのである。従って、その存在自体がそのまま仏身としてあるわけではないことを弁えなければならない。

### 道元の仏身観

従来より、道元の仏身観は曹洞宗の本尊論等と関わりながら様々に考察されてきた。<sup>27)</sup>『眼蔵』等の記述に法身・報身・応身の語句が散見されることから、道元における仏身理解の基準は法報応の三身説と言えよう。その仏陀観は釈迦仏正意と言い得るが、先行研究ではこれを「教学的解釈を用いない三身未分の史上の釈尊」であるとか、「法身を開いた三身即一の史上の釈尊」と解釈している。<sup>29)</sup>そうしたところを見ると、未だ道元の仏身観に対する定説はないように思える。そこで

筆者は、以前、これを修証論に重ねて、教理学的観点から解明しようと試みた。<sup>30)</sup>従って、ここではその論考を土台として道元の仏身観を簡潔に論じたい。

道元における仏身観を論じる上で第一の要点となるのは、仏と法に対する見解であろう。『辨道話』冒頭の「この法は人人の分上にゆたかにそなはれりといへども」（『全集』二、四六〇頁）という記述等を見ると、道元は諸事象に対して法を先行的に認識していると言える。更に、同書には、

ここをもて、わづかに一人一時の坐禅なりといへども、諸法とあひ冥し、諸時とまどかに通ずるがゆえに、無尽法界のなかに、去・来・現に、常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり。

『全集』二（四六四頁）

という記述がある。ここで「一人一時の坐禅が諸法・諸時と円通する」と説いている点は修証論に関係しようが、その後の「常恒の仏化道事をなすなり。彼彼ともに一等の同修なり、同証なり」という説示に焦点を定めると、法・仏が三世に通じて常住であると共に動的であり、且つ相互に作用し合う関係にあることが解る。法を前提としながら、このように「一等の同修なり、同証なり」と示している状況からすれば、「修証一等」等と言われる修証論の構造は、この理解を根拠に据えていると考えられよう。そうであれば、その本義は、而今の自己が三世常住の活動的な法・仏に同ずることである

と考える。これと重なる記述は「生死」巻にもある。

ただ、わが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげられて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき、ちからをいれず、こころをもつひやさずして、生死をはなれ、仏となる。

【全集】二(五二九頁)

同巻は、道元晩年の撰述とされる一卷であり、実相的視点から而今の生死と仏命を同格に捉え、仏の命を行ずる自己の作仏を説いている。ここで重要な点は「仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくととき」という部分である。即ち、仏の説く法、仏の行に随順し、これを実証すべきであると言っているのである。

こうした説示に法を先行的に認める道元の見解が表れていると考えるが、法と仏の関係については「行仏威儀」巻に明快な記述がある。

いはゆる、ほとけ、法をとくことは、きくところなりといへども、法、ほとけをとくことは、いくかさなりの不知をかわづらひこし。

しかあればすなはち、三世の諸仏は、三世に法にとかれ、三世の諸法は、三世に仏にとかるなり。

【全集】一(七四頁)

ここで、「仏は法を説くばかりでなく、法に説かれるものであり、法は仏を説くものでありながら、仏に説かれるもの」と説いている。言わば、仏と法を能所を絶した相即の関係に見ているのである。これと同様の記述は「仏教」巻にも

【法華経】と「如来全身」巻(清野)

ある。同巻では『法華経』を種々に引用しながら三乗・十二分教・九分教を説いているが、その九分教を示す箇所では「方便品」の「我此九部法、随順衆生説、入大乘為本、以故説是經」(「大正」九、八頁、上)という重頌を取り上げ、この経文の「入大乘為本」について、

入は、本なり、本は、頭正尾正なり。ほとけ、法をとく、法、ほとけをとく。法、ほとけにとかる、ほとけ、法にとかる。

【全集】一(三九一頁)

と述べている。先と同様の関係で仏と法を捉え、両者の相互作用を主張していることは明白であろう。こうした説示は他にもあるが、ここで重要な点は、『法華経』を用いて仏と法の関係を説いていることである。そこに、道元の仏・法理解に潜む同経の存在を推知することができるのであるが、それは単なる教説の踏襲ではなく、『法華経』を総括的に理解した上に成り立つ道元特有の見解であることを銘記しなければならないまい。

引用文の「入大乘為本」は、通例「入三大乘為本」と訓む。つまり、「方便品」では「大乘に入る本」として九分教を定義しているのである。しかし、道元はこれを読み替え「入は、本なり」と解釈する。即ち、「入」と「本」を同義に捉え、それを前提に「本」を「頭正尾正」と定めるのである。この「本」の概念を『法華経』に照らして考えると、仏寿や

法の無窮性を主軸に展開する「如来寿命品」、即ち本門の立場に重なると言えよう。

既述の『辨道話』や「行仏威儀」卷等の記述から、道元の仏・法に対する基本概念は三世常住であることが解る。更に、両者は働きを有する動的なものとして示されている。その点を踏まえた上で「仏教」卷の説示を見ると、その見解は『法華經』本迹二門を基準とする本門的理解に基づいて構想されていると考え得る。

こうした相即の関係にある仏と法に対し、仏に焦点を当て、これを教理学的に考察すると、道元の仏身観は従来の仏身論では確定し切れない特異な理解と言わざるを得ない。

先に述べた通り、道元は三身説を基礎として釈迦仏正意の立場に立っていると云える。これを仏身論によって理解すれば、その釈迦仏は応身仏として位置付けられる。しかし、先の説示を通して見ると、道元が示す仏は三世常住、且つ動的である。これを『法華經』本迹二門に重ねれば、本門的な仏と考え得る。加えて、例えば「供養諸仏」卷の、

諸仏かならず諸法実相を大師としますこと、あきらけし。

釈尊また、諸仏の常法を証します。『全集』二（二二六頁）

という記述を見ると、それが修因証果を具え、諸法実相を実証して他の諸仏の常法を証明している仏であることが解る。これは先の「行仏威儀」卷や「仏教」卷の内容とも重なる説

示であるが、こうした点を従来の三身説に照らして見ると、それは報身的な性質を有する仏と言えらる。

仏身論の定説においては、基本的に釈迦仏を報身と定めることはない。殆どの場合、応身か生身として位置付けられる。しかし、先の内容を踏まえると、道元は釈迦仏を報身仏的に捉えていると考えられる。その仏を端的に表現すれば、『法華經』本門における報身仏的な久遠の釈迦仏」と言い得よう。こうした見解は、釈迦一仏を立てて三世諸仏とその教法の一致を説く「方便品」の五仏章等に代表されるような迹門における釈迦仏中心の仏陀観を、久遠実成の本仏に象徴される本門の仏陀観を以て開いたものと考えられる。教理的背景としては智顛の仏身観を想定し得るが、道元はそれを踏まえた上で『法華經』を基盤に据え、従来のそれとは異なる新たな仏身論を構想立てたと言えはしまいか。

### 「如来全身」卷の実態

本稿の始めに触れた通り、「如来全身」卷は三種の『法華經』の経文と道元の説示によって構成される。引用の典拠を概述すれば、第一は「法師品」、第二は「如来寿命品」、第三は「提婆達多品」である。

その第一の引用文は「法師品」の、

薬王。在在処処。若説若説若誦若書。若經卷所住処。皆応<sub>下</sub>起

二七宝塔<sub>中</sub>極令<sub>上</sub>高広嚴飾。不<sub>レ</sub>須<sub>レ</sub>復安<sub>レ</sub>舍利。所以者何。此中  
已有<sub>二</sub>如來全身<sub>一</sub>。此塔<sub>下</sub>以<sub>二</sub>一切華香瓔珞繪蓋幢幡伎樂歌頌<sub>一</sub>。

供養恭敬尊重讚歎。若有<sub>レ</sub>人得<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>此塔<sub>一</sub>。禮拜供養。當<sub>レ</sub>知是等  
皆近<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。〔法師品〕(大正九、三一頁中)

という經文である。引用に当たっては、始めに「爾時、釈迦  
牟尼仏、住<sub>二</sub>王舍城耆闍崛山<sub>一</sub>。告<sub>二</sub>薬王菩薩摩訶薩言<sub>一</sub>」(『全集』  
二、一七三頁)という一文が加えられているが、この付加は  
典拠となる長行の一段が「爾時仏復告<sub>二</sub>薬王菩薩摩訶薩<sub>一</sub>」  
(大正九、三一頁中)と始まることによる。

内容を端的に言えば、『法華經』実践の処に七宝塔を起て、  
これを莊嚴すべきであるが、その塔中には已に如來全身が  
あるため舍利を安ずる必要はなく、これを禮拜供養するものは  
皆等しく証覺に近づく」となる。この經文に対し、道元は先  
ず、

いはゆる經卷は、若説、これなり、若説、これなり、若誦、  
これなり、若書、これなり。經卷は、実相、これなり。応起七  
宝塔は、実相を塔といふ。極令の高広、その量、かならず実相  
量なり。此中已有如來全身は、經卷、これ全身なり。

しかあれば、若説・若説・若誦・若書等、これ如來全身なり。  
一切の華香・瓔珞・繪蓋・幢幡・伎樂・歌頌をもて、供養、恭  
敬、尊重、讚歎すべし。あるいは天華・天香・天繪蓋等なり、

『法華經』と「如來全身」卷(清野)

みなこれ実相なり。あるいは人中上華・上香・名衣・名服なり、  
これらみな実相なり。供養・恭敬、これ実相なり。

『全集』二(一七四頁)

と述べる。ここで經文の説を承け、經卷の実踐を主体として  
説示を立てていることは言うまでもないが、特徴的なのは、  
經卷・塔・如來全身のみならず、天華・天香から供養・恭敬  
までをも実相と定めている点である。言わば、実相によつて  
經卷・塔・如來全身等を結び、この立場から各々を開いてい  
るのである。

「諸法実相」卷の説示を見ると、道元における実相思想の  
根柢は「方便品」と考え得るが、經文では実相が直に如來全  
身と重ねられることはないと言ひ得る。

『法華經』の諸法実相が「方便品」における「唯仏与<sub>レ</sub>仏  
乃能究<sub>二</sub>尽諸法実相<sub>一</sub>」(大正九、五頁下)の十如是に端を發す  
ることは周知の通りであるが、教説の中核は一乘法の開示で  
ある。そもそも、「方便品」を始めとする原始八品において  
本仏や如來全身の具体像は描かれていない。従つて、この時  
点で如來全身を対象とした実相思想は展開し得ないと考え得  
るのである。「見宝塔品」に到ると多宝仏が出現し、二仏並  
坐によつて古今の仏・法の一致が説かれる。そこでは如來全  
身と一乘法の眞実性が密接に關連付けられているが、少なく  
とも原始八品における実相は、釈迦一仏が開示する一乘法と

して描かれていることを銘記すべきである。

『眼蔵』に「唯仏与仏」卷や「諸法実相」卷があることを考えても、道元はこの点を熟知していると言える。そうであれば、先の説示は『法華経』の全体を把握した上に構想された、仏身思想の実相論的展開と考えられよう。

これを前提として、次は経巻と舍利を中心に説示が展開する。

起塔すべし、不須復安舍利といふ。しりぬ、経巻はこれ如来舍利なり、如来全身なり、といふことを。まさしく仏口の金言、これを見聞するよりもすぎたる大功徳あるべからず。いそぎて功をつみ、徳をかさぬべし。もし人ありて、この塔を礼拝供養するは、まさにしるべし、皆近阿耨多羅三藐三菩提なり。この塔をみるとき、この塔を、誠心に礼拝供養すべし。すなはち阿耨多羅三藐三菩提に皆近ならん。近は、さりとて近なるにあらず、きたりて近なるにあらず、阿耨多羅三藐三菩提を、皆近といふなり。而今われら、受持・読誦・解説・書写をみる、得見此塔なり。よろこぶべし、皆近阿耨多羅三藐三菩提なり。

【全集】二（二七四頁）

ここでは、舍利の有無を問題としない起塔を中心として、経巻と舍利・如来全身を結び、塔に対する礼拝供養が証覚への親近であることを述べ、更に経巻の実践による見宝塔を説いている。ここに、『法華経』が主張する如来全身の感得を

総合的に受容しながら、先の実相的観点から開かれた道元の仏身感得の見解が窺える。ただ、注目すべきは「起塔すべし、不須復安舍利といふ。しりぬ、経巻はこれ如来舍利なり、如来全身なり、といふことを」という一文である。この部分は説示の中心とも言いが得るが、これは『文句』八上の、

不復安舍利者。釈論云。碎骨是生身舍利。経巻は法身舍利。此経是法身舍利。不須更安生身舍利。生法二身各有全碎皆可解云云。 「釈法師品」（大正三四、一一〇頁下）

という記述に重なることが指摘できるのである。この一節は「法師品」の「不須復安舍利」に対する智顛の論述である。ここでは、「釈論云」として「碎骨は生身の舍利であり、経巻は法身の舍利であるため、『法華経』は法身の舍利である」と規定し、「両者は仏の全身としての舍利であるから、殊更に生身の舍利を安置する必要はない」と論じている。言わば、仏骨のみを舍利とするのではなく、経巻と舍利を同格とすることによって『法華経』の真实性を立言すると共に、同経を通じた如来全身の感得を主張しているのである。この記事と「如来全身」巻の説示が重なることは明白であろう。ここに、道元の如来全身に対する見解、並びに『法華経』解釈における智顛教学の影響を知ることができる。

この次には、経巻を中心とした説示が見られる。しかあれば、経巻は如来全身なり。経巻を礼拝するは、如来を

礼拝したてまつるなり。經卷にあひたてまつれるは、如来にまみえたてまつるなり、經卷は、如来舍利なり。かくのごとくなるゆえに、舍利は此經なるべし。たとひ、經卷はこれ舍利なりとしるといふとも、舍利はこれ經卷なり、としらざれば、いまだ仏道にあらず。而今の諸法実相は、經卷なり。人間・天上、海中・虚空、此土・他界、みなこれ実相なり、經卷なり、舍利なり。舍利を受持・読誦・解説・書写して、開悟すべし、これ或る從經卷なり。古仏舍利あり、今仏舍利あり、辟支仏舍利あり、轉輪王舍利あり、獅子舍利あり、あるいは木仏舍利あり、繪仏舍利あり、あるいは人舍利あり。現在大宋國諸代の仏祖、いきたるとき、舍利を現出せしむるあり、闡維ののち、舍利を生ぜる、おほくあり、これみな經卷なり。

【全集】二（一七四—一七五頁）  
ここでは、經卷を如来全身・如来舍利と結び、更にそれを「而今の諸法実相」として展開している。この中の「舍利は此經なるべし」という記述の背景には、先に挙げた『文句』の論説が予想され、「これ、或從經卷なり」の一文は『止観』の「或從二仏及善知識。或從二經卷」(大正四六、六頁下)<sup>34</sup>によると言える。こうした説示に注目すると、道元と智顛教学の關係は一層明白になる。

ここに塔に対する言及はないが、先の説示において既に經卷・塔・如来全身が実相によって結ばれていることを踏まえ

『法華經』と「如来全身」卷(清野)

れば、塔も經卷と同格であることが解る。ここでは、それを前提として「例え經卷が舍利であると知つても、舍利が經卷であるということを知らなければ、それは仏道ではない」と言う。言わば、經卷を「而今の諸法実相」と規定することによって、仏舍利を単なる物質的な個体ではなく、尽界に展開する經卷と認識しているのである。

このように、經卷を主体としながら改めて実相の立場から如来全身・如来舍利を説いているが、ここで肝要となるのは、「舍利を受持・読誦・解説・書写して、開悟すべし、これ或從經卷なり」という一文である。即ち、「舍利の実践が開悟に他ならず、これは經卷に從う」と言うのである。「如来全身」卷の説に従えば、舍利は經卷(此經=『法華經』)であり、如来全身であり、塔であり、詮ずるところ実相である。これらの実践ということであれば、經卷は受持・読誦等、如来全身は仏と同等の仏行(仏に同ずる行)による仏の感得、塔は起塔と考えられよう。ならば、舍利はどのように解釈し得るか。先の説示における「開悟すべし」に注目し、これを『辨道話』の、

いはく、仏法を住持せし諸祖ならびに諸仏、ともに自受用三昧に端坐依行するを、その開悟のまさしきみちとせり。西天東地、さとりをえし人、その風にしがへり。【全集】二(四六二頁)<sup>35</sup>  
という記述に思い合わせれば、舍利は「自受用三昧に端坐依

行した諸仏諸祖の足跡」と考え得る。この場合、舍利は単なる物質的個体という枠を越えて、三世境界を貫く法を実証する而今の行と同格に位置付けられよう。即ち、歴代諸仏諸祖と同じ仏道を実証する而今の行こそが開悟の当体であり、それが実相の現成に他ならないのである。このように見極めるからこそ、道元は先の説示の最後で「大宋国諸代の仏祖」を示し、生死の最中、及び荼毘の後に生ずる舍利も、全て経巻と定めるのではなからうか。

ここで留意すべきは、説示の展開を「行の重要性」に移行していることである。「而今の諸法実相」を経巻・舍利に結びながらこれを宋国諸仏祖の行履に重ね、有為無為の生死における舍利の現成を経巻として説いているところにその主眼を見出すことができよう。これを修証に照らして考えれば、「いきたるとき」は而今の修証を指し、「闇維ののち」は世間法の範疇を超えた修証を示している言い得る。つまり、久遠の修証を前提とした而今の修行による実相の顕現を主張していると考えられるのである。この展開は、次の引用の呼び水となっている。

第二の引用文は「如来寿量品」の、

諸善男子。我本行「菩薩道」所成寿命。今猶未<sub>レ</sub>尽復倍<sub>二</sub>上數<sub>一</sub>。

「如来寿量品」（大正九、四二頁下）  
という経文である。引用では「諸善男子」が「釈迦牟尼仏、

告<sub>二</sub>大衆<sub>一</sub>言」と換えられているが、これは「如来寿量品」が「爾時仏告<sub>二</sub>諸菩薩及一切大衆<sub>一</sub>」（大正九、四二頁中）と始まることによる。

「如来寿量品」が四誡四請に始まり、本仏の仏身及び寿命の開示を主題とする一品であることは周知の通りであるが、この一文の核心は、それまでに説かれた仏寿の無量性と『法華經』の永続性を承けて久遠実成の本仏における修行もまた無窮であり、而今に働いていることを示す点にある。

道元は、「行仏威儀」巻においても同文を引用し、三世の概念を基礎として、而今の修行における無量の仏寿の全現成を説いている。<sup>(36)</sup> こうした記述は、「諸悪莫作」巻、「無情説法」巻、「洗淨」巻、「授記」巻、「法華転法華」巻等にも見られるが、ここに本門本仏における無辺際の寿命・修証を根拠とする道元の修行観が現れていると考える。

経文を引用した後、道元は、

いま八斛四斗の舍利は、なほこれ仏寿なり。本行菩薩道の寿命は、三千大千世界のみならず、そこばくなるべし。これ如来全身なり、これ経巻なり。

『全集』二（一七五頁）

と述べている。ここで、舍利を本仏の寿量とし、更にその仏寿を本行菩薩道の寿命と定めるのは、先の説示の展開と言えようが、それを「そこばくなるべし」と説き、如来全身・経巻と結んでいるところに、久遠仏の本行を根拠とした而今の

諸法実相、並びに修行によるその実証を主体とする仏身感得の所思を推し量ることができる。言わば、而今の修行における久遠実成の仏身の感得を主張しているのである。

このように、道元は而今の行による諸法実相の現成を強く説くが、それは次に「提婆達多品」の經文を以て向上的に持續性を有するものとして示される。

智積菩薩言。我見<sup>二</sup>釈迦如来<sup>一</sup>。於<sup>二</sup>無量劫<sup>一</sup>難行苦行。積<sup>レ</sup>功累<sup>レ</sup>徳求<sup>レ</sup>菩薩道。未<sup>二</sup>曾止息<sup>一</sup>。觀<sup>二</sup>三千大千世界<sup>一</sup>。乃至無<sup>レ</sup>有<sup>下</sup>如<sup>二</sup>芥子許<sup>一</sup>非<sup>中</sup>是菩薩捨<sup>レ</sup>身命<sup>上</sup>。為<sup>レ</sup>衆生<sup>一</sup>故。然後乃得<sup>レ</sup>成<sup>二</sup>菩提道<sup>一</sup>。

「提婆達多品」が提婆達多と龍女の成仏を説く一品であることは広く知られるが、この經文は品の後半部分で展開する龍女成仏話において、智積菩薩が龍女の成仏に疑義を呈する箇所的一段である。ここでは、智積菩薩の言葉として「釈迦仏にまみえて無量劫に菩薩道を行じたが、それは今も止むことなく続いており、菩薩捨身命の処である三千大千世界において、衆生のために菩薩道を得たのである」と説かれている。この經文のみを見ると、教説の中心は「無窮の行」にあると言い得るが、原文では、この後に龍女成仏に対する智積菩薩の不信が記されている。<sup>(37)</sup>要するに、この經文の本旨は、智積菩薩が自身の得道の経緯を開示して龍女の成仏を否認する点にあるのである。

『法華經』と『如来全身』卷（清野）

道元は引用に当たってその部分を省いている。その所以は、行の無窮性を強調しつつ、龍女不成仏の概念を退けることを目的としたからであろう。それは、先の經文のみを抄出することによって教説の原意を転じ、不断の行を第一義とするための措置と考えられるのである。この引用の意図が、行の無窮性を示すことにあるならば、これは前の引用文における「我本行菩薩道」の進展と言える。即ち、この經文を引くことによって、「而今の諸法実相」を実証する「而今の行」を「不断の行」と定め、前後際断の永続的な実相の現成、換言すれば如来全身の感得を主張していると考えるのである。

この引用文に対して、  
はかりしりぬ、この三千大千世界は、赤心一片なり、虚空一隻なり、如来全身なり、捨・未捨にかかはるべからず。舍利は、仏前仏後にあらず、仏とならるるにあらず。無量劫の難行苦行は、仏胎仏腹の活計消息なり、仏皮肉骨髓なり。すでに未曾止息といふ、仏にいたりてもいよいよ精進なり、大千界に化しても、なほすすむなり。全身の活計、かくのごとし。

『全集』二（二七六頁）  
という説示が示される。ここでは、先の「如来寿量品」に対する説示を前提に据え、三千大千世界を赤心一片・虚空一隻であり、詰まるところ実相である如来全身と定めている。そして、先の「本行菩薩道」の教意を踏まえながら、久遠の修

行は「仏胎仏腹の活計消息」であり、「仏の皮肉骨髓」、即ち実相なる仏の全身として無辺際に展開しており、而今において結実していると述べる。

道元の言う「而今の修行」が、「而今の諸法実相」を永続的に実証し続ける「不断の行」であるならば、それは証果を実証するという意味において妙修であり、無窮性を有することから本仏の行とも言い得る。そうであれば、説示の肝要は「仏にいたりてもいよいよ精進なり、大千界に化しても、なほすすむなり」という箇所にあると考えられよう。言わば、久遠的な仏向上の修証自体が而今における諸法実相の現成、即ち、如来全身を感得する正体であると宣言しているのである。

### 小結 ―而今における如来全身の実証―

先の通り、『法華經』における如来全身は、仏身の概念と密接に関連しながら塔・経巻・法師等と結合して説かれている。その背景に伝統的な仏塔等に対する礼拝の概念が横たわっていることは推して知られるが、同経では、畢竟、これらに対する実践を強調し、「起塔」「経巻の受持・誦誦等」「法華經」の弘經「自体を第一義とする。それが『法華經』の敷衍」を目的とした上に構築されている発展的な展開

であることは念頭に置かなければならないが、そうした教説を見ると、そもそも『法華經』の仏は「智頭の言うように」極めて動的なものと描かれていると考え得るのである。このように、『法華經』では弘經を前提として実践による如来全身の感得を説いているが、道元はその教説における実践主義の一面に焦点を据えて「如来全身」巻を構想立てたと言い得る。

「如来全身」巻では経巻・塔・舍利、乃至それらに対する種々の実践が如来全身と結ばれている。これは『法華經』の教説に重なりと言えるが、それを全て実相と規定し、更にはその認識を根拠に「本行菩薩道」という無窮の行として位置付けている部分は、如来全身に対する道元の独自の展開と考える。同巻には、「経巻は如来全身なり」と「而今の諸法実相は、経巻なり」という説示がある。両者を併せて考えると、「如来全身は而今の諸法実相」となる。この見解を先の認識に照らせば、詰まるところ、その行は而今における諸法実相の顕現と言い得る。それを「本行菩薩道」に重ねながら「仏にいたりてもいよいよ精進なり、大千界に化しても、なほすすむなり」と述べて同巻の説示を閉じている状況を見ると、道元は而今の修行における諸法実相の現成を以て如来全身の実証的感得と見なし、その無辺際の実修を主張していると考えられる。言わば、仏向上とも言い得る前後際断的な不断の

妙修によつて諸法実相という如来全身を実証し続けると言うことである。

道元の修証論が「修証一等」「証上の修」等と呼称されることは衆目の認めるところである。その特性は、修行と証果を相即的に見る点にあると言えよう。「如来全身」巻はそうした修証観から開示された一巻と考えられるのである。

## 注

(1) 『正法眼蔵』における『法華経』の受容と展開について―「如来全身」巻から―(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三三三、二〇〇〇年七月)、『正法眼蔵聞書抄』の解釈について―「如来全身聞書抄」から―(『駒澤大学大学院仏教学研究会年報』三四、二〇〇一年五月)

(2) 『法華経』成立史の研究は多岐に渡る。初期の主要な研究成果としては、布施浩岳氏の『法華経成立史』(大東出版、一九三四年六月)が挙げられよう。その後のものには、金倉圓照編『法華経の成立と展開』(平楽寺書店、一九七〇年三月)や塚本啓祥氏『法華経の成立と背景』(佼成出版、一九八六年七月)等があり、近年の成果に、勝呂信静氏『法華経の成立と思想』(大東出版、一九九三年三月、増訂本が一九九六年七月に発行)、伊藤瑞叡氏『法華経成立論史―法華経成立の基礎研究―』(平楽寺書店、二〇〇七年五月)、平岡聡氏『法華経成立の新解釈―仏伝と

『法華経』と「如来全身」巻(清野)

して法華経を読み解く』(大蔵出版、二〇一二年一〇月)等がある。

(3) 仏告諸比丘。乃往過去無量無辺不可思議阿僧祇劫。爾時有<sub>レ</sub>仏。名<sub>二</sub>大通智証如来<sub>一</sub>。应供正遍知明行足善逝世間解无上士調御丈夫天人師仏世尊。「化城喻品」(大正九、二二三頁上)

(4) 横超慧日氏「竺道生の法華思想」(坂本幸男編『法華経の中国的展開』、平楽寺書店、一九七五年八月、一五五頁)、花野充道氏「智顛の本迹仏身論」(『印度学仏教学研究』四七一、一九九八年一二月)

(5) 此経所<sub>レ</sub>明。凡有<sub>三</sub>三段<sub>一</sub>。始於序品。訖安樂行。此十三品。明<sub>二</sub>三因<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>一因<sub>一</sub>。從<sub>二</sub>踊出<sub>一</sub>。至于属累品。此八品并<sub>三</sub>三果<sub>一</sub>。從<sub>二</sub>藥王<sub>一</sub>終於普賢。此六品均<sub>三</sub>三人<sub>一</sub>。為<sub>二</sub>一人<sub>一</sub>。『法華義疏』(卍二七、一頁下、訓点筆者)

(6) 法身如来名<sub>二</sub>毘盧遮那<sub>一</sub>。此翻<sub>二</sub>遍一切处<sub>一</sub>。報身如来名<sub>二</sub>盧舍那<sub>一</sub>。此翻<sub>二</sub>淨滿<sub>一</sub>。应身如来名<sub>二</sub>釈迦文<sub>一</sub>。此翻<sub>二</sub>度沃焦<sub>一</sub>。是三如来若单取者則不可也。『文句』九下(大正三四、二二八頁上)

(7) 秘密者。一身即<sub>二</sub>三身名<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>秘。三身即<sub>二</sub>一身名<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>密。『文句』九下(大正三四、二二九頁下)

(8) 復次如<sub>レ</sub>是三身種種功德。悉是本時道場樹下先久成就。名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>本。中間今日寂滅道場所<sub>二</sub>成就<sub>一</sub>者。名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>迹。…今経所<sub>レ</sub>明取<sub>二</sub>寂場及中間所成<sub>一</sub>三身。皆名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>迹。取<sub>二</sub>本昔道場所<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>三身<sub>一</sub>。名<sub>レ</sub>之為<sub>レ</sub>本。『文句』九下(大正三四、二二九頁上)

(9) 非<sub>レ</sub>本無<sub>レ</sub>以垂<sub>レ</sub>迹。非<sub>レ</sub>迹無<sub>レ</sub>以顯<sub>レ</sub>本。本迹雖<sub>レ</sub>殊不思議一也。  
『文句』九下（大正三四、一一九頁中）

(10) 普賢觀結<sub>二</sub>成法華<sub>一</sub>。文云。釈迦牟尼名<sub>二</sub>毘盧遮那<sub>一</sub>。乃是異<sub>レ</sub>名  
非<sub>二</sub>別体<sub>一</sub>也。『文句』九下（大正三四、一二八頁上）、七類通三  
種法身者。一法身仏。二報身仏。三応身仏。眞性解脱即是法身。  
毘盧遮那仏性浄法身。実慧解脱即是報身。盧舍那仏浄満法身也。  
方便解脱即是応身。釈迦牟尼仏心化法身也。義推可解。『維摩經  
玄疏』五（大正三八、五五三頁中一下）

(11) 此品詮量通明<sub>二</sub>三身<sub>一</sub>。若從<sub>二</sub>別意<sub>一</sub>正在<sub>二</sub>報身<sub>一</sub>。『文句』九下  
（大正三四、一一九頁上）

(12) 義便者。報身智慧上冥下契。三身宛足故言<sub>二</sub>義便<sub>一</sub>。文会者。我  
成仏已來甚大久遠。故能<sub>二</sub>三世利<sub>一</sub>益衆生。所成即法身。能成即報  
身。法報合故能益<sub>レ</sub>物故言<sub>二</sub>文会<sub>一</sub>。以<sub>レ</sub>此推<sub>レ</sub>之正意是論<sub>二</sub>報身仏  
功德<sub>一</sub>也。『文句』九下（大正三四、一二九頁上）

(13) 平井俊榮氏は、本迹釈の草創を吉藏と見なし、天台学の本迹  
論は章安灌頂（五六一一—六三三）による三論学の依用とした。  
この本迹義についても『法華文句の成立に関する研究』（春秋  
社、一九八五年二月、四八四頁）で同様の見解を述べている。  
一方、花野氏は「智顛の本迹仏身論」（前掲、五〇頁下）で「吉  
藏の方がこの智顛の本迹仏身説を取り入れた」と論じている。

(14) 此経開<sub>二</sub>方便門<sub>一</sub>示<sub>二</sub>眞実相<sub>一</sub>。開<sub>二</sub>二種方便<sub>一</sub>示<sub>二</sub>二種眞実<sub>一</sub>。二方  
便者謂乘方便身方便。二眞実者謂乘眞実身眞実。『法華玄論』二

（大正三四、三七二頁上、訓点筆者）

(15) 今次顯<sub>二</sub>如来身方便身眞実<sub>一</sub>。從<sub>二</sub>現塔<sub>一</sub>至<sub>二</sub>寿量<sub>一</sub>略明<sub>二</sub>三義<sub>一</sub>。一  
者明<sub>二</sub>多宝滅既不<sub>レ</sub>滅。則知釈迦生亦非<sub>レ</sub>生。欲<sub>レ</sub>顯<sub>レ</sub>不生不滅為<sub>二</sub>  
実身<sub>一</sub>。生滅為<sub>レ</sub>方便<sub>上</sub>。則開<sub>二</sub>身方便門<sub>一</sub>顯<sub>二</sub>身眞実義<sub>一</sub>。二者集<sub>二</sub>分  
身<sub>一</sub>開<sub>二</sub>本<sub>一</sub>迹多<sub>一</sub>。既互相為<sub>二</sub>分身<sub>一</sub>。則知彼此皆是迹。彼此皆是  
迹必有<sub>二</sub>統一之本<sub>一</sub>。故本<sub>一</sub>而迹多<sub>一</sub>。迹多故開<sub>二</sub>身方便門<sub>一</sub>。本<sub>一</sub>故  
顯<sub>二</sub>身眞実<sub>一</sub>也。三者命覺<sub>二</sub>弘經之人<sub>一</sub>。因<sub>レ</sub>此則有<sub>二</sub>三持品<sub>一</sub>。乃至他  
方菩薩奉<sub>レ</sub>命弘<sub>レ</sub>經。如来便得<sub>レ</sub>止<sub>二</sub>其宣持<sub>一</sub>。顯<sub>レ</sub>下方菩薩広開<sub>二</sub>寿  
量<sub>一</sub>久已証<sub>レ</sub>常也。問。何故但明<sub>二</sub>此三<sub>一</sub>。答。顯<sub>二</sub>身是常<sub>一</sub>。必具<sub>二</sub>三  
義<sub>一</sub>。一者体無生滅。二唯一法身。三本來是有。備<sub>二</sub>此三門<sub>一</sub>常義  
乃円矣。此據<sub>レ</sub>理積<sub>レ</sub>之。又雖<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>三義<sub>一</sub>束而成<sub>レ</sub>兩。体無生滅唯  
一法身。則常義已。現但未<sub>レ</sub>知為<sub>二</sub>始証<sub>レ</sub>常為<sub>二</sub>久証<sub>レ</sub>常。故說<sub>二</sub>  
寿量<sub>一</sub>明<sub>二</sub>久已成仏<sub>一</sub>也。『法華玄論』九（大正三四、四三三頁下、  
訓点筆者）

(16) 丸山孝雄氏「吉藏の仏身観——『法華遊意』を中心として——」  
（『大崎学報』一三〇、一九七七年二月）、平井氏「吉藏の仏身  
論——三身説を中心に」（『仏教学』六、一九七八年一〇月）、末光  
愛正氏「吉藏の仏身論」（駒澤大学仏教学部研究紀要）四四、  
一九八六年三月）、菅野博史氏「吉藏における法華經の経題  
「法」の解釈と仏身常住説」（『大倉山論集』二〇、一九八六年一  
二月）、袴谷憲昭氏「法華經」と本覚思想」（駒澤大学仏教学  
部論集）二二、一九九〇年一〇月）、奥野光賢氏「吉藏の法華經

観」(『駒澤大学仏教学部論集』三三、二〇〇五年三月)、花野氏「智顛と吉藏の法華仏身論の対比」(『天台学報』四二、二〇〇〇年一月)等。

(17) 応身有二句。一者内与<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>相応名爲<sub>二</sub>応身<sub>一</sub>。法身既常故応身亦常。此即応身是実而非権。…二者外与<sub>二</sub>大機<sub>一</sub>相応淨土成<sub>レ</sub>仏故名<sub>二</sub>応身<sub>一</sub>。此之応身是権而非実。『法華遊意』「来意門」(大正三四、六三六頁中、訓点筆者)。同様の記述は『法華義疏』一〇「寿命品第十六」にも見られる。

(18) 丸山氏「吉藏の仏身観—『法華遊意』を中心として—」(前掲、三九頁以降)、平井氏「吉藏の仏身論—三身説を中心に—」(前掲、七頁以降)他。

(19) 平井氏「吉藏の仏身論—三身説を中心に—」(前掲、一一頁)

(20) 多宝表<sub>二</sub>法仏<sub>一</sub>。釈尊表<sub>二</sub>報仏<sub>一</sub>。分身表<sub>二</sub>応仏<sub>一</sub>。三仏雖<sub>レ</sub>三而不<sub>二</sub>一異<sub>一</sub>。『文句』八下(大正三四、一一三頁上)、此用<sub>二</sub>多宝仏塔意<sub>一</sub>云<sub>二</sub>法身不壞<sub>一</sub>。亦如寿命品中意明<sub>二</sub>如来三身<sub>一</sub>。及用<sub>二</sub>法師品<sub>一</sub>中当<sub>レ</sub>知此処有<sub>二</sub>如来全身之文<sub>一</sub>也。『法華論疏』(大正四〇、七九三頁下)。

(21) 鈴木隆泰氏は「起塔を通した永遠の釈尊の感得—『法華経』のブツダ観—」(『宗教研究』三六三、二〇一〇年三月)で仏塔を二分して論考しているが、梶山雄一氏は「法華経における如来全身」(『創価大学国際仏教学高等研究所年報』四、二〇〇〇年)で梵本の意に沿って経文を解釈し、これを分別していない。

『法華経』と「如来全身」卷(清野)

(22) 乃至童子戲 聚<sub>レ</sub>沙爲<sub>二</sub>仏塔<sub>一</sub> 如<sub>レ</sub>是諸人等 皆已成<sub>二</sub>仏道<sub>一</sub>。『方便品』(大正九、八頁下)

(23) 原始八品では、起塔による舍利供養が説かれる。諸仏滅度已 供<sub>二</sub>養舍利者<sub>一</sub> 起<sub>二</sub>万億種塔<sub>一</sub> 金銀及頗梨 車璫与馬腦 玫瑰琉璃珠 清淨広嚴飾 莊<sub>二</sub>校於諸塔<sub>一</sub> 『方便品』(大正九、八頁下)、諸仏滅後 起<sub>二</sub>七宝塔<sub>一</sub> 亦以<sub>二</sub>華香<sub>一</sub> 供<sub>二</sub>養舍利<sub>一</sub> 其最後身 得<sub>二</sub>仏智慧<sub>一</sub> 成<sub>二</sub>等正覚<sub>一</sub> 「授記品」(大正九、二二頁下)

(24) 梶山氏「法華経における如来全身」(前掲、五頁)

(25) 我爲<sub>二</sub>仏道<sub>一</sub> 於<sub>二</sub>無量土<sub>一</sub> 從<sub>レ</sub>始至<sub>レ</sub>今 広説<sub>二</sub>諸経<sub>一</sub> 而於<sub>二</sub>其中<sub>一</sub> 此経第一 若有<sub>二</sub>能持<sub>一</sub> 則持<sub>二</sub>仏身<sub>一</sub> 「見宝塔品」(大正九、三四頁、中)

(26) 若復有<sub>レ</sub>人。受<sub>二</sub>持誦<sub>一</sub>誦解<sub>四</sub>説書<sub>五</sub>写妙法華経乃至一偈。於此経卷敬視如<sub>レ</sub>仏。種種供<sub>二</sub>養華香璣珞末香塗香燒香繪蓋幡幡衣服伎楽<sub>一</sub>。乃至合掌恭敬。藥王当<sub>レ</sub>知。是諸人等。已曾供<sub>二</sub>養十万億仏<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>諸仏所<sub>一</sub>成<sub>二</sub>就大願<sub>一</sub>。愍<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故生<sub>二</sub>此人間<sub>一</sub>。『法師品』(大正九、三〇頁下)

(27) 忽滑谷快天氏「道元禪師の仏陀観」(『実践宗乗研究会年報』一、一九三三年三月)、江口雪榮氏・北村説道氏「高祖の本尊観に就いて」(『実践宗乗研究会年報』一、一九三三年三月)、岡田宜法氏「正法眼蔵に現れたる釈迦牟尼仏」(『駒澤大学学報』五之二、一九三四年二月)、保坂玉泉氏「法身観の發達」(『実践

宗乗研究会年報』五、一九三七年三月）、同氏「仏陀観の展開」  
〔駒澤大学仏教学部研究紀要』二二、一九六二年一〇月）、衛藤  
即応氏「正法眼蔵序説」（岩波書店、一九五九年五月、一九一頁  
以降）、光地英学氏「道元禪の仏身論」（駒澤大学仏教学部研究  
紀要』一九、一九六一年三月）、伊藤秀憲氏「道元禪師の釈尊  
観」（『日本仏教学会年報』五〇、一九八五年三月）等。

(28) 例えば、「即心是仏」卷に、「いはゆる諸仏とは、釈迦牟尼  
なり。…過去・現在・未来の諸仏、ともにほとけとなるときは、  
かならず釈迦牟尼となるなり。これ即心是仏なり」（『全集』  
一、五八頁）とある。

(29) 衛藤氏「正法眼蔵序説」（前掲）、光地英学氏「道元禪の仏身  
論」（前掲）。

(30) 拙稿「道元禪師における仏身観—修証論と重ねて—」（駒澤  
大学仏教学部論集』四三、二〇一二年一〇月）、同「道元禪師に  
おける本証と本迹思想—仏身論の視点から—」（『仏教学』五四、  
二〇一三年三月）

(31) 「行仏威儀」卷に「いはゆる烈焰亘天は、ほとけ、法をとくな  
り、亘天烈焰は、法、ほとけをとくなり」（全集一、七四頁）と  
あり、「仏性」卷には長沙景岑と竺高書の「蚯蚓斬為兩段の話」  
の「風火未散」に対する説示に「風火未散は、ほとけ、法をと  
く。未散風火は、法、ほとけをとく」（全集一、四三頁）とある。

(32) 「諸法実相」卷は「仏祖の現成は、究尽の実相なり、実相は諸

法なり」（『全集』一、四五七頁）と始まり、続いて「方便品」  
の十如是が引用される。

(33) この「釈論」は「大智度論」を指すと思われるが、同書に  
「碎骨」を「生身舍利」、「経卷」を「法身舍利」と説く記述は見  
当たらない。これは恐らく「大智度論」五九「校量舍利品第三  
七」の「世尊。仏見<sub>二</sub>是福<sub>一</sub>利<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>故。入<sub>二</sub>金剛三昧<sub>一</sub>中。碎<sub>二</sub>金  
剛身<sub>一</sub>作<sub>二</sub>末舍利<sub>一</sub>」（大正二五、四八〇頁上）という論説に準拠  
した智顛の創説と考える。尚、痴空の『法華文句記講義』（『詳  
解合編天台大師全集・法華文句』四、一八六九頁下）もこの箇  
所を指定している。

(34) 或いは「或從<sub>二</sub>知識<sub>一</sub>或從<sub>二</sub>経卷<sub>一</sub>」（大正四六、一〇頁中）

(35) 道元の説示における「開悟」の語が、『辦道話』と「如来全  
身」卷にしか見られないことによる。

(36) しるべし、菩薩の寿命、いまに連綿とあるにあらず、仏寿命  
の、過去に布遍せるにあらず。いまいふ上数は、全所成なり。  
いひきたる今猶は、全寿命なり。我本行、たとひ万里一条鉄な  
りとも、百年抛却任縦横なり。「行仏威儀」卷（『全集』一、六  
〇頁）

(37) 不<sub>レ</sub>信<sub>下</sub>此女於<sub>二</sub>須臾頃<sub>一</sub>便成<sub>中</sub>正覚<sub>上</sub>。「提婆達多品」（大正九、  
三五頁中）