

菩薩の仏身示現に関する一考察

大嶋 孝道

一、問題の所在

大乘經典ではしばしば、高位の菩薩が自らの意志によつてあらゆる国土に赴き、あらゆる姿をもつて利他行を行うことが説かれる。たとえば『法華経』（以下羅什訳『妙法蓮華経』を基準とする）には次のような現一切色身三昧という三昧が説かれる。

『妙法蓮華経』「妙音菩薩品」（大正九・五六頁上）

華徳、汝但見_二妙音菩薩其身_{在レ}此_一、而是菩薩現_二種種身_一、処処為_二諸衆生_一説_二是經典_一。……若_下以_二声聞形_一得_上度者、現_二声聞形_一而為説_レ法、……_下以_二仏形_一得_上度者、即現_二仏形_一而為説_レ法。如_レ是種種隨_レ所_レ應_レ度而為現_レ形、乃至_下以_二滅度_一而得_上度者、示_二現滅度_一。……仏告_二華徳菩薩_一。善男子、其_二三昧名_二現一切色身_一。妙音菩薩住_二是三昧中_一、能如_レ是饒_レ益無量衆生_一。説_二是妙音菩薩品時_一、与_二妙音菩薩_一俱來者八万四千人、皆得_二現一切色身三昧_一。此娑婆世界無量菩薩亦得_二是三昧及陀羅尼_一。

あるいはまた『般若経』にも次のような記述がある。

『大品般若経』「往生品」(大正八・二二六頁中)

舍利弗、有_レ菩薩摩訶薩_二行_レ般若波羅蜜_一時、變_レ身如_レ仏為_レ地獄中衆生_二説_レ法、為_レ畜生餓鬼中衆生_二説_レ法。舍利弗、有_レ菩薩摩訶薩_二行_レ六波羅蜜_一時、變_レ身如_レ仏遍至_二十方如恒河沙等諸仏国土_一、為_レ衆生_二説_レ法。

このような、身を変じたり地獄や餓鬼の境涯に赴くことによつてなされる菩薩の超常的な化他行(本稿では便宜上「普現色身」と呼称する)は、種々の經典に横断的に説かれているにもかかわらず、説話的な要素のためかあまり具體的には顧みられてこなかつたように思われる。特に菩薩であるにもかかわらず仏身をも示現するというのは、常識的な見方では容易に理解しがたいのみならず、ひいては菩薩とは何か、仏とは何か、という仏教の根幹にかかわる問題を含んでいると考えられる。以下この問題を中心に、普現色身の理解を巡つて若干の考察を試みたい。

一、普現色身と本生譚

そもそも普現色身が大乗經典中に説かれるのは、どのような背景によるのか。そこで注目されるのが、『首楞嚴三昧経』における次のような記述である。

『首楞嚴三昧経』(大正一五・六三〇頁上)

以_レ如幻三昧力_一、示_レ現如来形色威儀_二以_レ善根力_一、示_レ現在_二於兜率天上_一、現_下受_二後身_一、入_二於胞胎_一、初生出家坐_中

仏道場^上、以^レ深慧力^二現^レ轉法輪^一、以^レ方便力^二現^レ入涅槃^一、以^レ三昧力^二現^レ分^レ舍利^一、以^レ本願力^二現^レ法滅尽^一。唯然世尊、行^レ何^レ三昧^一能令^レ菩薩^{示^下}現如^レ是諸功德事^上而不^レ畢竟入^レ於涅槃^一。仏告^レ堅意菩薩^言、善哉善哉、堅意能問^レ如來如^レ是之義^一。……汝今諦聽善思念^レ之。吾當^四為^レ汝說^レ諸菩薩成^レ就三昧^一。得^レ是功德^二復過^レ於此^一。堅意白^レ仏言、願樂欲^レ聞。仏告^レ堅意、有^レ三昧^二名^レ首楞嚴^一。若有^レ菩薩^二得^レ是三昧^一、如^レ汝所^レ問、皆能示^レ現於般涅槃^一而不^レ永滅^一、示^レ諸形色^二而不^レ壞^レ色相^一、遍遊^二一切諸仏国土^一。

『首楞嚴三昧經』に説かれる首楞嚴三昧も普現色身の思想を大いに含むものであるが、ここでは堅意菩薩が仏に対して、釈尊がなされた降兜率・入胎・出家成道・轉法輪・入涅槃といった功德はどのような三昧によつて得られるかを問ひ、それはすべて首楞嚴三昧によつて得られると説く。つまり、首楞嚴三昧を八相示現に沿つて定義しているのである。

また、近年大乘經典の成立過程について多方面から研究がなされているが、ことに『法華經』に関しては仏伝とのつながりが先学によつてしばしば指摘されてきた。

横超慧日氏は、「法華經をして一乘真実を提唱せしめた直接の原因は何処にあつたか。私はそれを仏伝を中心として仏陀説法の意義如何を考え、一乗道の思想と一切衆生成仏の思想とを、仏陀説法の意義考察を中心に統一していった人々の間より起つたのではないかと考える。」と述べ、三乘方便一乘真実という『法華經』の中心思想は、釈尊の教説を文字通り受容するのみならず、それが説かれる意義や目的を本質的に考察した仏伝作者によつて醸成されたとみている。また杉本卓洲氏⁽³⁾、平岡聡氏⁽⁴⁾なども降誕以後の仏伝と『法華經』について論じているが、何れも普現色身に關しては触れていない。

他方、干潟龍祥氏は阿閼如來や阿弥陀如來の前生菩薩の本願について、「本生經がなかつたならば、菩薩であつた時の願という考は起こらない筈であり、成仏確定して居るといふ菩薩本来の思想に授記思想の裏付があつて、本願が

成満せられて居るといふことがある」と述べ、降誕以前の本生譚との関係性を指摘している。そしてその同一線上に観音菩薩の化身思想（つまり普現色身）も位置付け、「本生談が盛に出来て、その主人公には種々なる種類のものがあつて、何れもそれが菩薩なのである。これは一人の菩薩行者がその時々々の事情に応じて適当な種類の有情として現れて居ると考えることができる。特に菩薩なるものは、自分は仏であり得るにも係らず、衆生済度の必要上、随類形で現われて居るのだという大乘的考えが強く出て来ればなお更である。……而してそれが本生経類の流行に負う所大である」といふことは、観音や妙音等の化身の種類を見るに、多くは本生談の主人公に出て来るものであるによつて知られる。」として、普現色身もやはり本生譚に由来するものであることを論じた。

こういった先行研究を踏まえると、『法華経』の中心となる思想は仏伝の中でも降誕以降の物語の影響が強いのに對して、「妙音菩薩品」や「觀世音菩薩普門品」（以下「普門品」）に説かれる普現色身の思想は本生譚にその淵源を求められるといふことにならう。

本生譚に見られる菩薩思想、すなわち、釈尊の前世は姿を変えた菩薩の行であつたとする思想を敷衍したものに竺法護（二三九―三一六）訳『生経』や康僧会（二二八〇）訳『六度集経』がある。『生経』はその大部分が本生譚であるが、「〇〇（前生）とは我が身是なり。」といった定型句によつて本生譚だと知られるのみであり、それが釈尊（の因行を積む菩薩）の意志によつて得た生なのかが判然としない。『六度集経』は物語の多くが「昔は菩薩、〇〇（前生）と為る」といった定型句で始まり、菩薩の行としてあらゆる姿形をとつて居ることはわかるが、それ以上のことを読み取ることはできない。むしろ、普現色身の様子が具体的に説かれるのは次のような仏伝である。

闍那崛多（五二三―六〇〇）訳『仏本行集経』（大正三・六六八頁下）

阿難、我從_レ彼來在_二煩惱中_一行_二菩薩行_一、不_レ捨_二精進勇猛之心_一常行_二布施_一常作_二功德_一。我以_二如是_一諸善業_一故、於_二彼無量百千世中_一、得_レ作_二梵王_一作_二於帝釈_一或作_二百千轉輪聖王_一。以_二彼善根緣力_一故、今得_レ作_二仏多陀

伽度阿羅呵三藐三仏陀、得_レ転_二無上最妙法輪_一。

ここでは釈尊が摩那婆菩薩であつた時に、然灯仏からの授記を聞いて以後、梵天や帝釈天、転輪聖王となつて、あらゆる生において善業を積んだ結果、今世において仏となつて法輪を転じていると説かれる。『仏本行集経』ではこの後、およそ十六もの同様の説を列ねるが、いずれも積功累徳の果報としてあらゆる生を受け、仏として生まれるのもその因縁によるとされる。

一方、次に挙げる三経は、同じように授記を得てからあらゆる生を受けるのだが、『仏本行集経』とは少なからぬ差異が見られる。

竺大力・康孟詳（後漢）共訳『修行本起経』（大正三・四六二頁下～四六三頁上）

能仁菩薩承_三事錠光_至于泥曰_一、奉_レ戒清淨守_三護正法_一、慈悲喜護惠_三施仁愛_一、利_二人等利_一、救濟不_レ憊壽終上_三生兜術天上_一。欲_下救_二一切_一撰_中度旨冥上、從_レ上来下_為転輪王飛行皇帝_一。……聖王壽尽、又昇_二梵天_一、為_二梵天王_一、上_為天帝_一下_為聖主_一各三十六反、終而復始欲_レ度_レ人故隨_レ時而出。

支謙（呉）訳『太子瑞応本起経』卷上（大正三・四七三頁中）

菩薩承_三事定光_至于泥曰_一、奉_レ戒護_レ法、壽終即生_二第一天上_一、為_二四天王_一。畢_三天之壽_一下_三生人間_一、作_二転輪聖王飛行皇帝_一。……壽終即上生_二第二忉利天上_一、為_二天帝釈_一。壽尽又昇_二第七梵天_一、為_二梵天王_一。如_レ是上作_二天帝_一下_為聖主_一、各三十六反周而復始。及_二其变化_一隨_レ時而現、或_為聖帝_一、或作_二儒林之宗国師道士_一。在所現化、不_レ可_二称記_一。

求那跋陀羅(三九四～四六八) 訳『過去現在因果經』卷第一(大正三・六二三頁上)

爾時普光如來、復經少時入般涅槃。善慧比丘護持正法、滿二萬歲。以三乘法教化衆生。所利益者、不可稱計。爾時善慧比丘、於彼命終即便上生為四天王、以三乘法化諸天衆、尽彼天壽下生人間、為轉輪聖王、王四天下七宝具足。……於此壽終、生初利天、為彼天主、壽終下生為轉輪聖王、終其壽命、乃至生於第七梵天。上為天王、下為聖主、各三十六反、其間或為仙人、或為外道六師、或為婆羅門、或為小王、如是變現不可稱數。

この三経は、菩薩の名称等は若干異なるもののほぼ同一の内容を説いている。『仏本行集経』と異なるのは、転生が積功累徳の果ではなく、自分の意志によつて行われていると読み取れることである。自分の意志での転生は次の二経にも説かれる。

迦留陀伽(東晋) 訳『仏説十二遊経』(大正四・一四六頁中)

菩薩在兜術天上、意欲下生、觀於天上、誰国可上生。言唯白淨王家可上生身。……菩薩与八万四千天子、乘白象宝車、来下。

法賢(宋) 訳『衆許摩訶帝経』(大正三・九三八頁中)

時釈迦菩薩在兜率天宮、欲生人間、作五種觀察。……爾時人間有一仙人、年已衰老、名烏盧尾羅迦葉。思惟言曰、当此国土福勝之地、可十二由旬。於其中間、堪為菩薩安坐說法之处。願得菩薩速降人間、為我說法、令我長夜喜得善利。……爾時六欲天子及天帝釈觀、見菩薩乘六牙白象、下兜率天、处摩耶腹上。

『衆許摩訶帝經』は、釈尊自身の血筋が高貴であることをまず述べ、その後、右のような釈迦菩薩が摩耶夫人に願生することを述べる。したがって、釈迦菩薩自身について詳しく説かれているわけではない。ただ、『仏説十二遊經』も『衆許摩訶帝經』も「下生を欲す」という前提があることから、自分の意志による願生であることが読み取れるだろう。

このように見てくると、同様の本生譚であっても、あらゆる境遇に生を受けることが、菩薩の自由意志によるものなのか、積功累徳の果（業報とも言えよう）としてなのか、といった認識の差異があることに気づかされる。そして言うまでも無く、前者の方は大乘經典における普現色身の思想に極めて近いものである。大乘經典とこれら本生譚との前後関係は安易には論じられないが、釈尊の前世を業因と果の文脈で捉えようとする系統の本生譚に次いで菩薩の願生思想が芽生え、さらにその思想構造が大乘經典でも取り入れられたと考えるのが自然ではなからうか⁶。

特に、大乘經典中の文脈のみでは、菩薩が仏の姿形を取ることができるとするのは一見奇異に感じるが、釈尊の前生たる菩薩が娑婆世界に願生して釈尊として生を受けるといふ本生譚の内容を踏まえれば、具体的に理解することが可能であろう。

三、中国仏教諸師の解釈

普現色身の思想が本生譚に由来し、菩薩の仏身示現もその文脈を通せば一応の理解が可能であることは先にみた通りだが、一方で中国仏教に目を向けると実は本生譚がさほど重要視されなかつたことが采擷晃氏によつて指摘されている⁷。では中国仏教では普現色身に対してどのような解釈がなされてきたのだろうか。

『法華經』には「妙音菩薩品」のほか「普門品」にも観世音菩薩の普現色身が説かれており、注釈書の多くは普現

色身についても言及している。まず羅什門下の高弟として知られる道生（三五五〜四三四）の『法華経疏』には次のような記述がある。

『法華経疏』（新統蔵二七・一六頁下〜一七頁上）

色身三昧者即法花慧也。人能光揚法華則現是三昧。便殊形改_レ状無_レ方説。妙音大士親_レ是其人、託迹往
来以宣_レ此経。……応以仏身得度者、妙音菩薩現_レ種種身_レ者以得_レ色身三昧_レ也。今観音亦現_レ種種形_レ而説法者
皆由_レ宣_レ法花_レ故。

ここで色身三昧とは法華の慧であるといい、法華を光揚できる人はこの三昧を現ずるといふ。「光揚」といふのは、広めて明らかにするという意味であろう。妙音菩薩・観音菩薩ともに、法華を宣べるといふことを色身三昧として解釈している。仏身を示現することについては種種の身を現ずる一環として特段に注意は向けられていない。

次に法雲（四六七〜五二九）の『法華経義記』を見ると、直接に普現色身を解釈する記述は見られない。ただ、「有薬王妙音観音三品、正示物通経之軌。……妙音観音両品、明普現色身弘経益物。」とあり、「薬王菩薩本事品」「妙音菩薩品」「普門品」は衆生に通経の軌範を示すものであつて、特に妙音・観音両品の普現色身は経を弘めて利益を与える手だけであるとしている。このように弘経と普現色身を結びつける視点は道生と同様であると言えよう。⁸⁾

次に古蔵（五四九〜六二三）に目を向けると、『法華義疏』には次のような問答がある。

『法華義疏』（大正三四・六二二頁中）

問。無生法忍、普現色身、法華三昧、有_レ何異_レ耶。

答。心無_レ所_レ依猶如_レ虚空_レ、不_レ生_レ心動念_レ故名_レ無生法忍_レ。雖_レ空而有、縦任自在処現_レ身、即是普現色身三昧。

三一開会無_レ所_レ染著_一、即法華三昧也。

ここでは無生法忍・普現色身・法華三昧の相違に関して説かれる。無生法忍とは心に何も依るところがなくなり動かない境地、普現色身三昧は空と雖も而も有の境地で自由自在にあらゆる処に身を現ずること、法華三昧は三乘一乘を開会して執着の無い境地ということであろう。普現色身（三昧）について、「縦任自在処現身」というのはその基本的な性質を表すものといえるが、「雖空而有」として空思想に関連付けて解釈しているのは注目されよう。中国仏教における「空」と「有」の關係は注意深く検討しなければならない問題であるが、この文脈において「有」が肯定的な意味を持つているのは明らかであり、普現色身は空に基づいた善巧方便であるといった理解があつたものと思われる。

また「觀世音菩薩普門」の經文において、六十二億恒河沙の菩薩の名字を受持し供養する人と觀世音菩薩の名字を受持し供養する人の福は等しい⁽¹²⁾、と説かれることについて『法華義疏』には次のような記述がある。

『法華義疏』（大正三十四・六一七頁下）

今所_レ明六十二億、与_二觀音_一位行是齊。而不及者衆經有_二二種門_一。一平等門、二不平等門。平等門者、如下妙音得_二普現色身三昧_一八萬四千菩薩亦得上_レ是門。則妙音与_二諸菩薩_一平等門。供養持名平等無_レ異。二者不平等門。六十二億実与_二觀音_一等、今欲_レ令_三人尊_二重觀音_一、故於_レ等作_二不等_一説_レ之也。……論云、彼福德平等有_二二義_一。一者信力、二畢竟知。信力有_レ二。一求_下我身如_二觀音自在_一無_レ異畢竟信故。二謂於_レ彼生_二恭敬心_一、如_下彼功德我亦如_レ是畢竟得故。次言_二畢竟知_一者決定知_二法界_一故。法界名為_二法性_一。彼法性、入_二初地_一菩薩能証入。一切諸仏菩薩平等身故。平等身者謂真如法身。是故持_二六十二億恒河沙仏名_一、受_二持觀音名_一、功德無_レ異。

ここで平等門と不平等門という視点から六十二億恒河沙菩薩と妙音や観音との同異が述べられる。吉蔵は、本稿の最初に引用した「妙音菩薩品」の経文に説かれるように妙音（当然観音も含まれよう）と八万四千の菩薩が等しく普現色身三昧を得るということを平等門、六十二億恒河沙菩薩と観音等は実には等しいけれども、今は聴聞衆に観音を尊重せしめんが為に仮に不等と言ふのを不平等門と解釈している。つまり平等門・不平等門を用いながらも本質的には平等であるという立場である。そしてさらに『法華論』を引用し、観音と（名号を受持・供養する）自分とは異ならず観音の得る功德は自分も得るのだという信の力と、一切の諸仏菩薩は真如の法身として平等身であるが故に、初地において等しく法性という名の法界を知ることができるという知によって、平等であるということが強調される。したがって、六十二億恒河沙菩薩と観音（ないし妙音）の関係にとどまらず、その名号を受持・供養する衆生としての自己と一切の諸仏菩薩とが真如の法身として平等とみなされるのである。

『法華論』に基づくこのような視点を吉蔵が持つていたとすれば、菩薩が普現色身において仏身を示現することに関して特段の違和感を抱かなかつたのではなからうか。つまり、『法華論』には「如来成就四種功德」故能度衆生¹⁴。何等為¹⁵四。一者往成就。如¹⁶經。如来成就種種方便¹⁷故。種種方便者、從¹⁸兜率天¹⁹退乃至示現入涅槃²⁰故。」として、仏伝的な解釈であれば本生菩薩の業報ないし願生として捉えられるであろう八相示現が、「如来」の方便として記述され、それを受容した吉蔵においても「如来」と「釈尊としての仏身」との峻別がなされていたのである。だからこそ普現色身の主体についても、経文では妙音や観音等の菩薩と説かれるがその本質は「真如の法身としての如来」であるとみなされ、その「如来」が「仏身」を示現するものと捉えていたと考えられる。

四、『観音玄義』の解釈

次に天台の解釈に目を向けたい。天台大師智顛（五三八～五九七）は七歳で「普門品」を誦したとされ、幼少の頃から観音信仰を持っていたと考えられているが、安藤俊雄氏によれば「智顛はすでに少年時代の素朴な信仰、あるいは一般民間社会の低俗な奇蹟に対する信仰をそのまま絶対と考えることはできなかった。彼が法華経から学び取った現実主義的な仏身観からいえば、観世音菩薩はもとより、如来の如き極聖といえども、決して人類から隔絶する超越神と考うべきでなく、実はすべての人類が現成すべき理想であるにすぎない。したがって観音信仰は観音を媒介として人類が自行を満足するとき、やがて化他の行に転じて、大慈大悲を具現して観音の如き普門示現を行なうべき身分であることを自ら信仰することにまで徹底しなければならぬ。観音玄義はかかる立場で説かれているのである。ここに智顛の観音教学の根本的立場がある。」とされ、一般的観音信仰とは趣を異にしていたようである。また桑谷祐朋氏も『観音玄義』を検討した上で、「天台大師が捉えていた観音とは、『法華経』に示された、久遠実成の本仏であり、永遠絶対な理法そのものをからだとする法身仏である。」と述べている。いずれも具体的な典拠が明示されていないので無批判に首肯するのは憚られるが、このような先学の指摘から、智顛説灌頂記とされる『観音玄義』には、普現色身を考える上でも示唆を含んでいることが予想されるのである。

ところで、本稿が当初より用いてきた「普現色身」という言葉は『妙法蓮華経』の经文には登場しないのであるが、曇無蜜多（曇摩蜜多とも。三五六～四四二）訳『仏説観普賢菩薩行法経』や羅什訳『維摩詰所説経』等には見られ、先の吉蔵をはじめ中国仏教ではしばしば用いられていたようである。（もつとも術語としてでなく「普く色身を現ずる」という文である場面も少なくないだろう。）今の『観音玄義』にも次のように「普現色身」という言葉が登場する。

『観音玄義』（大正三四・八七九頁下）

故知。前問答_レ心_レ機拔_レ苦。是從_レ慧莊嚴_一以得_レ名。後問答住_二首楞嚴_一普現_二色身_一。不_レ起_二滅定_一現_二此威儀_一。安_レ禪千偈讚_二諸法王_一。故知。普門示現從_二福德_一受_レ名。良以_二福慧因緣_一故、名_二觀音普門_一也。

ここでは「普門品」に説く所の無尽意菩薩と世尊との間で交わされる二つの問答、すなわち觀世音という名の因縁に関する問答①と、觀世音菩薩はどのように娑婆世界に遊び法を説くのかという方便に関する問答②の意義について解釈している。そして、問答①は、觀世音という名は慧莊嚴に従つて得るといふことについて、問答②は、首楞嚴に住して普く色身を現する（普現色身）という普門示現は福德（莊嚴）に従つてそう呼ばれるといふことについて、それぞれ主題があるのだと明かされる。つまり、本稿で問題とする普現色身は、まさしくこの問答②の主題であるといふことが知られよう。そしてその両問答についてさらに次のように説かれる。

『観音玄義』（大正三四・八七九頁下）

今経前問答、明_下於_二真寂_一而不_レ動法界大益_上、觀音從_二真身_一得_レ名。後問答、明_二隨_レ機広利出沒多端_一、普門是從_二心身_一得_レ名。良以_二真心因緣_一故、名_二觀世音普門_一也。

ここでは真・心という観点から両問答を解釈する。問答①では、（觀世音菩薩が）真の寂滅において動ぜず、法界の大益であるといふことを明かしているので、觀音と言われるのは真身の側面からこう名けるといふ。問答②では、（觀世音菩薩が）衆生の機根に随つて広く利する際に様々なかたちで出沒することを明かしているので、普門と言われるのは心身の側面からこう名けるといふ。つまり普現色身の主体となるのは真身、様々な姿形をとつて現われているのは心身と、一心の分別をつけていることがわかる。また別の箇所では「前番問答明真身常益。後番問答明心身間益。」

と説かれ、真身は常に利益する存在、応身は利益に間断がある存在として、より明示的に真と応の性質を述べている。ところが、『観音玄義』ではこの真・応のみならず本迹という観点も用いられるのである。

『観音玄義』（大正三四・八八〇頁中）

釈「本迹」者、本名「実得」、迹名「応現」。若通途作「本迹」者、世智凡夫本意難「測」……今細明「本迹」則与「真・応」異。本是実得、始坐「道場」及初住所「得法身即是其本」。迹為「上地」之「仏」及作「上地菩薩」悉名為「迹」。

ここで本とは実得、迹は応現と名けるとされるが、「世智の凡夫は本意測り難し」と説かれるように真・応との違いがはっきりしない。それを見越してか、厳密には本迹と真・応は異なると述べ、初住所得の法身が本、迹は上地の仏・菩薩であるとされる。さらに別の箇所では次のように示される。

『観音玄義』（大正三四・八八二頁下）

問。本迹与「真・応」云何異。

答。真・応就「一世」横辯。如「諸経所」明。本迹就「三世」豎論。如「寿量所」説。

ここで改めて本迹と真・応は何が異なるのかを問い、真・応は一世について横に辯じ、本迹は三世について豎に論ずるものとされる。つまり真と応というのは時間的前後関係がなく並列な在り方、本と迹は過去現在未来という時間的前後関係がある在り方ということになる。

そもそも「普門品」の経文において問答①というのは、危機的状況に陥った際に観世音菩薩の名号を唱えればその危機を回避できるとして、その名号自体に観世音菩薩の威神力が宿っていることを示すものである。それに対し問答

②は、度すべき衆生の機根に合わせて、観世音菩薩自らあらゆる姿形をとって身を現わし法を説き給う、という利益を説いている。真応・本迹という二つの視点も、ここでは共にこの両問答を解釈する視点であるため、真・応・本・迹という四種類の考察対象が別々にあるわけではない。あくまでも問答①を真、問答②を応と解釈する視点と、問答①を本、問答②を迹と解釈する視点があるということである。

このことを念頭に改めて真応・本迹という関係を考えてみると、真・応は時間的前後関係がなく、同時に成り立つものである。したがってこの見方をすれば、問答①の威神力と問答②の普現色身というのは同時的に成り立つものであり、主体たる観世音菩薩が変現して色身を現わすという時間的な経過を含む関係とは捉えないということである。では真と応はどのような関係かといえ、先に見たように、寂滅において動ぜず法界の大益であるという無始無終の理そのものが真としての観世音菩薩の威神力であり、その理の作用としての目に見えるような事象を応と考えるべきに思われる。別の箇所「真応者、若智慧転明則契₂₃於法性。法性即実相、名爲₂₄法身。法身既顕能従₂₅真起₂₆応。」と述べられるのも恐らくこうした意であろう。

一方本迹に関しては、また別の箇所では「観音身即本、余身即迹也。」と説かれることから、主体たる観世音菩薩という本が変現して迹としての色身を現わす、といった時間的な経過を含む関係と捉えられよう。先に見た箇所であえて初住所得の法身とされるのも、観世音菩薩が修道上の果として得ることができた法身であって、真としての法性即実相を名けて法身となすのとは意味合いが異なっていると考えられる。そしてその初住所得の法身の作用として目に見えるような姿形を表わすのが迹である。

以上のことから『観音玄義』においては、観世音菩薩の普現色身が真応・本迹といった視点を用いて多角的に解釈され、菩薩が仏身を示現するということに関しても、そもそも仏と菩薩は違うものだと考えてしまうこと自体が『観音玄義』の趣旨から外れているということになるだろう。²⁶

五、小結

大乘經典に説かれる普現色身は本生譚の菩薩像から展開したものと見えるが、中国仏教では普現色身の解釈に本生譚を用いず、菩薩が仏身を示現することに關しても大きな関心が払われていない。それは中国においては訳経が始まった当初より大乘經典が存在し、それに伴って根源的な仏陀という視点が早くから根付いた為と考えられる。²⁷⁾

本生譚の菩薩像は、娑婆世界に願生するとはいえ広い意味では仏果菩提のための因業とみなせるのであり、本生譚である以上釈尊その人に帰結する仏陀觀を脱しない。そこに大乘の先驅思想とされる所以もあるうし、釈尊²⁸⁾ Ⅱ 仏陀という前提と大乘の仏陀をつなぐ架け橋となった意義もあるのだろう。

他方、既にいくつもの大乘經典に触れていた中国仏教では、その理解にあえて本生譚を援用する必要も無かった。つまり、インド仏教での本生譚から大乘經典へという時系列が中国仏教では存在せず、經典の漢訳が始まった当初より大乘經典に基づく仏陀觀が醸成され、釈尊という人物としての仏陀を起点とする発想が希薄であったということでもあろう。采澤氏は、中国仏教は早くから大乘を志向したにも拘わらず、大乘仏教の思想基盤の一つであった本生譚に対しては大きな関心を払っていないことは注目すべき、²⁹⁾ としているが、むしろ早くから大乘を志向したからこそ本生譚への関心が薄かったのではないだろうか。

上来見てきたことから、普現色身の問題は、仏身論や仏性・如来蔵といったテーマにも大きく関わる事が予見され、また普現色身三昧という三昧としての意義も考える必要があるだろう。これらの考察はまた別の機会に試みたい。

註

- (1) 早苗 (一九三一) 五四〜五八頁。
- (2) 横超 (一九七二) 一六〜一七頁。
- (3) 杉本 (一九九三) 二二三〜二二五頁。
- (4) 平岡 (二〇一一) 参照。
- (5) 千瀉 (一九七八) 一三八〜一四五頁。
- (6) 山田 (一九五九) 一五八〜一六五頁参照。これによれば、讚仰の対象であった本生菩薩に対して、その修行道を六波羅蜜にまとめ自らの実践道として捉えようとした人々(ヒユ師)が願生思想を説き出し、その意思の出発点としての誓願は仏果を得るための因として考えられたという。したがって、因果律を直近の現世と来世に適應することから、仏果とその因としての誓願ないし願生という大局的な視点での因果律に変化したということであろう。
- (7) 采翠 (二〇一五) 一二頁。
- (8) 大正三三・六七六頁中。
- (9) また別の箇所では「今初句若衆生_レ以_レ仏身得度者明_二衆生根性_一、後句例如_レ是經文略無_二衆生_一也。」(大正三三・六七八頁下)として、經文の「若有_レ國土衆生_レ以_レ仏身得度者」(大正九・五七頁上)というのは衆生の根性をいい、後の句も同様であるから經文では「衆生」というのを略しているという。つまり、觀世音菩薩が仏身を示現するということには特段触れていない。
- (10) 中村 (一九九四) 二九三〜三〇三頁参照。
- (11) 奥野 (二〇〇二) 三三五頁参照。奥野氏は直接に「空」と「有」という関係について論じているわけではないが、吉蔵においては「有所得」が「無所得」に転換される思想がみられるとし、「諸法の性には「決定」したものは

- ないという空観仏教者としての吉蔵の基本的姿勢にその理由を求めるしかないであろう」と述べている。また同書の三五四頁では、「有を世諦、空を真諦となすとはいっても、その有は空が有、つまり空に基礎づけられた有であり、その空は有が空、つまり有に基礎づけられた空であるから、有は宛然として空なのであり、空は宛然として有なのである。したがって、二諦は相即しているというのが吉蔵の論法である。」と述べている。
- 大正九・五七頁上。
- (12) 勒那摩提訳『妙法蓮華経論優波提舍』（大正二六・一九頁下）
- (13) 同右（大正二六・一五頁上）
- (14) もつともそれは「如来寿量品」の説示から自ずと導き出されることかもしれない。ただ「如来寿量品」には、「我本行_二菩薩道_一所_レ成寿命、今猶未_レ尽。」（大正九・四二頁下）として、久遠実成の仏となる以前は菩薩であったことを窺わせる記述があることは注意される。
- (15) 『法華義疏』（大正三四・六二八頁中）では観音は仏なのか仏ではないのかという興味深い問答も立てられるが、經典によつて説は異なるとして『観世音三昧経』と『観世音菩薩授記経』の本土説話を紹介するのみで、普現色身に関する解釈とはなっていない。
- (16) 『隋天台智者大師別伝』（大正五〇・一九一頁中）
- (17) 安藤（一九六八）二〇二頁参照。
- (18) 安藤（一九六八）二〇三頁参照。
- (19) 桑谷（一九九七）三四一頁。
- (20) 『観音玄義』を誰の撰述とみなすかについては先学によつて検討がなされてきたが（佐藤（一九六一）四九五―四九六頁参照）、本稿で扱う問題ではないため『観音玄義』自ら「隋天台智者大師説 門人灌頂記」としているのに倣う。

- (22) ここで「一応」というのは、後の真応を料簡する箇所に非真非応・応而非真・真而非応・亦真亦応の四句を出し、真・応というあり方を絶対視してはいけない旨が説かれているのである。(大正三四・八八二頁上)
- (23) 大正三四・八八二頁中。
- (24) 大正三四・八七七頁下。
- (25) 大正三四・八八一頁上。
- (26) 普現色身は一種の神通力とみることもできる。『法華玄義』の神通妙(大正三三・七五〇頁下)によれば、円教の神通とは六根の神通であり、それは事禪では得られない中道の真で、無記化化禪とされる。そしてこれは作意でなく任運であるので他の神通と異なると強調され、この無記化化禪の神通こそ『法華経』に説かれる妙なる神通であると説かれる。そしてその例として普現色身三昧が挙げられている。この普現色身の神通は外身の(神)通とされ、さらに十方の諸仏悉く身中に現ずるという内現の身の(神)通もあると説かれる。
- (27) これに関連して、廬山慧遠(三三四〜四一六)がすでに釈尊とは異質の根源的な如来を考えていたであろうことを以前指摘した。拙稿「廬山慧遠における經典観の一考察」教主としての仏をめぐって」『印度学仏教学研究』第六十八巻第二号、八一〜八二四頁。
- (28) 平川(一九八九)二六九頁。
- (29) 采翠(二〇一五)一二頁。

〈参考文献〉

- 早苗亮雄「首楞嚴三昧の研究(二)」『禅学研究』第一四号、一九三二
- 山田龍城『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九
- 佐藤哲英『天台大師の研究』百華苑、一九六一

- 安藤俊雄 『天台学 根本思想とその展開』 平楽寺書店、一九六八
- 横超慧日 『法華思想の研究』 平楽寺書店、一九七二
- 干潟龍祥 『改訂増補 本生経類の思想的的研究』 山喜房仏書林、一九七八
(初版は一九五四年に東洋文庫より発行。)
- 平川彰 『初期大乘仏教の研究Ⅰ』 春秋社、一九八九
- 杉本卓洲 『菩薩 ジャータカからの探求』 平楽寺書店、一九九三
- 中村元 『中村元選集「決定版」第二三巻 空の論理 大乘仏教Ⅲ』 春秋社、一九九四
- 桑谷祐朋 「天台大師の観音観」 『大正大学総合佛教研究所年報』 第一九号、一九九七
- 奥野光賢 『仏性思想の展開 吉蔵を中心とした『法華論』受容史』 大蔵出版、二〇〇二
- 平岡聡 『法華経成立の新解釈』 大蔵出版、二〇一二
- 采翠晃 「中国における仏伝受容―漢訳仏伝の変容を通して―」 『仏教学セミナー』 通号一〇二、二〇一五