

## 六種類の転依

〈転依〉がどんなものなのか、以上ではほほ比知的な理解はしてただけだと思う。私など、これでもう十分という気もするのだが、インド大乘仏教の論師アサンガは、日本的な感覚からはちょっとしつこいと思うほど、さらに懇切丁寧に述べている。「この転依ということを、略して解説すれば、六種の転換がある」と展開していくのである（一七〇頁以下）。確かにしつこいようだが、それでも根気よくついていくと、なかなかの学びがあるので、もう少し続けよう。

①「第一には、効力を増し、能力を減ずるといふ転換である。随信楽ずいしんぎょうの位によって、聞くことによる熏習の力を保持するからである」。

こゝもヴァスバンドゥの釈を下敷きにして言い換えてみよう。仏教に出会い、教えを聞くことによって、アーラヤ識への真理の種子の熏習の効力が増し、アーラヤ識に溜まっていた迷いの種子の熏習は、治療・修行によって本来の能力が減っていく。この二つのことは、随信楽という段階ごんぎょうにあって、如来の広く深い正しい教えを聞き、それを信じ、願ひ楽しんで修行し、従ってはずれることがない場合に起こるのである。こうした実際効果は、まず聞くことによる熏習の力が原因となる。しかし、さらに聞いたことをよく自分自身の中で考え、そして禅定などの波羅蜜を實踐することが必要なのである。確かに聞くことによる熏習の力が修行を促進するのだが、聞くだけではアーラヤ識は転換しない。ヴァスバンドゥは、「もし、修行の智慧がなければ、本来の依りどころは転換することができない。この力によるので、増減ということが成り立つ」と重要なポイントをきちんと押さえている。

この段階の転依は、転依といってもまだ完全ではない。深層で転換が起こりつつあるといった段階である。では、この段階では、どういう人格変容が起こっているのだろうか。ヴァスバンドゥは釈で「もし、人がすでにこうした転依を獲得したならば、煩惱の働きのこの人においてはどうなるだろうか」と設問し、アサンガの本文がそれに答えるかたちになっている。「煩惱は、恥じることがあった上で働くので、しばらくは弱く働くようになり、やがて永遠に働かなくなるからである」。つまり、まだ煩惱が起こるところはあるのだが、起こった後、心の奥底から恥じる気持ちが生まれてくるので、長続きがしないし、やがて変容が進むと永遠に起こらなくなるという。まだ煩惱は起こるが、それを恥じる気持ちも心の深いところから湧き上がってくるので、いつまでも煩惱にとらわれたり、足をすくわれたりすることはなくなる、というのは、実に修行者の成長の段階をよく捉えていると思う。確かにそうなのだ。修行をしていても、突然には変化しないが、ゆっくりと確実に変化していくのである。

②「第二には、通達位つうだういの転換である。すなわち、すでに「この」段階に達した菩薩たちは、真実と虚妄の現われを自由に「操作」できるからである」。

無分別智に到達した段階になると、いつでも禪定に入って、初めて無分別智を体験したのと同じ状態になれる。修行がここまで熟してくると、坐禅すれば必ず、はっきりと覚めていながら心の中にはばらばらなものはない状態になれる。ありのままの真実の世界が現われるのである。そして、禪定から出ると、また個々別々のものがある虚妄の世界が現われる。この段階に達した菩薩ならば、この二つの意識状態を自由に行き来できるというのである。

これもまた修行の進み具合を現場で知っている人の言葉だと思ふ。実際、坐禅に習熟してくると、どん

なに心の乱れるようなことがあっても、いったんその場を離れて坐禪を始めるとすーっと心が静かになることができるようになる。そしていったん心を静かにしてから、また悩みのある日常生活に戻り、問題に立ち向かうことができるのである。

十地でいうと、第一歡喜地から第六現前地までが、こうした状態だという。

③ 「第三には、修習位しゆじゆうゐの転換である。まだ、障害を離れていない人の場合である。これは、一切の相さうは現われず、真実が現われる依りどころである」。

この前の段階までは、まだ覚りと迷い、生と死、真実と偽りといった相があつて、それを超えようとして修行している。ところが、この段階まで来ると、もう形にとらわれた修行はなくなり、たえず真実が現われているという。しかしまだ学ぶことがあるという意味で「有学うがくの人」と呼ばれる。これは第七遠行地から第十法雲地までを含んでいる。

大乘の理想が過剰なまでに高いと思うのは、ここである。心の中にたえず真理が現われている意識状態になつても、まだ学び・成長は終わりではないという。これは、実質的には学びには終わりはないということでもある。

④ 「第四には、成果が完成した位での転換である。すでに障害を離れた人の場合である。一切の相は現われず、清浄な真如が現われ、一切の相を自由に〔操作〕できるようにするための依りどころだからである」。

この個所へのヴァスバンドゥの注釈によれば、「成果の完成」というのは、三つの徳・効果が完備する

ことだという。(1)「すでに障害を離れた人」とはすなわち目覚めた人、仏のことで、仏たちは意識の根源的な変換に到っている。すると、分離された様々なものの形はまったく心に現われなくなる。これを「断徳」つまり分離性を断絶する効果という。(2)そしてまったく何の汚れもないありのままの真実の世界が現われる。これを「智徳」すなわち智慧の効果という。(3)そして、そこまでいくと、世界の姿を自由にコントロールし、衆生すべてを幸福にすることができるようになるのだという。これが意識変容の究極の段階である。思いどおりに生きとし生けるものすべてを救えるようになることが、大乘の覚りの目的なのである。それを「恩徳」という。自分だけが爽やかな人生を送れるようになることではないのだ(さらに詳しくは最終、第十章で述べられる)。

⑤「第五には、劣った転換である。声聞(乗の人)は、人間についての無我性に(のみ)通達しているため、ひたすら生死に背き、生死を捨て去るからである」。

声聞乗II小乗の人は、意識変容をまったく遂げていないわけではないが、大乘に比べるとやはり劣っている、とアサンガは主張する。

ヴァスバンドゥクの注釈は、声聞II小乗的な意識変容でも、自分だけが苦しみを逃れ、安らかな気持ちにはなれるが、それは三つの点で劣っていると批判している。「声聞」というのは、身体を実体視する見解(身見)に縛られており、この見解を除去するために、人間についての無我性の観法(瞑想的考察)を修行するのである。「人生の」苦と苦の原因を「生死」と呼ぶが、もし、人が人間についての無我性(の覚り)を獲得すれば、苦を離れ、苦の原因を除去することはできる」。しかし、「人間性と対象と効能の三点で劣っている。(1)つまり、「自利しか考えない」声聞の人だから、人間性が劣っている。(2)人間性についての無

我性しか見ていないから、「認識」対象も劣っている。(3)心に生死を逃れることを求めて、自分は三つの生存状態(三界)から出るけれども、究極の境地を得るわけではないし、また衆生をも合わせて救うことはできないのだから、効能でも劣っている」。

これは、ただ声聞乗だけではなく、自分だけが安心するために宗教を求めるといふあり方すべてに当てはまる、実に手敵しい、しかしまったく妥当な批判だと思う。学びもここまで来れば、なぜアサンガや大乘の人々があえて小乗を批判したのか納得できるのではないだろうか。

⑥「第六には、広大な転換である。菩薩は、存在についての無我性にも通達しているからである」。

大乘の菩薩の意識の変容は、自我が空であるだけでなく、存在すべてが空であるという自覚に達している。つまり存在すべての本質をカバーした洞察なのだから、これ以上広いものはない。もっとも勝れて広大なのである。現代的には、自分と全宇宙の本質をもとと一つであり、つながり、働き合っているものとして自覚する〈宇宙意識〉と言ひ換えてもいいだろう。あるいは、宇宙(cosmos)という言葉は、ともすれば暗黒の空間に無数の星が輝いているが、そこに生命も心も魂もないような物質的宇宙をイメージさせがちなので、K・ウィルバーに従って、大文字で始まるコスモス(Kosmos)という言葉を使って、ヘコスモロジー的な自覚〉と言ってもいいだろう。これは、言葉の定義上ももっとも広い意識である。

ヴァスバンドゥの注釈によれば、こうした転依は、「人間性と対象と効能の三点で広大である」という。つまり、(1)菩薩は、自分のことだけでなく、自利利他を求めるものだから、自分の救いしか考えていない小乗に比べて、人間性に関して広大である。(2)存在すべて、ありとあらゆるものが無我・空であることを見ているから、認識対象も広大だと言える。(3)究極的に自分も他者も救うことができるのだから、効能も

広大である。

そしてヴァスバンドゥは、ある段階までの菩薩は、まだ分別に縛られていると言う。「この縛られた情態を除去するために、存在についての無我性の観法を修行するのである。存在についての無我性が根本であり、人間についての無我性はその枝葉である」。しかし「もし、存在についての無我性の覚りを獲得しようとするのならば」、實際の手順としては、「まず人間についての無我性を獲得せよ」と忠告している。これもまた自ら苦勞して熟達していった修行者にしか言えない言葉である。そして、「だが、先に獲得しても、まだ「完全に」清浄になつたわけではない。根本が除去されていないからである。存在についての無我性を覚つてはじめて、清浄になることができる」とポイントを押さえる。小乗と同じところからスタートするように、だがそこでとどまらないように、というのである。

そして、存在すべてについての無我性の境地に到ると、この生死の世界にいるままで、しかも永遠であること(常)ができるし、絶対の安らぎ(楽)を得られるし、本当の自己(我)が実現できるし、すべてをいいもの、あるべきもの、淨らかなもの(淨)として絶対的に肯定できるといふ、四つの徳・効果が現われるという。

したがって、この境地を瞑想的に観察し獲得すると、ふつうの人・凡夫や仏教外の人・外道(げだう)が変化し生滅するものに対していつまでも続く(常)とか、それによって幸福や快樂(楽)がつかめるとか、そういうものが変わることのない自分や実体である(我)とか、それがいい・正しい・いい気持ちの元だ(淨)と思ひ込んでいるような、もっともよくあるタイプの錯覚から自由になることができる。

また、小乗の人が、世界が空であることを、すべては過ぎ去ってしまうだけ(無常)とか、だから空しく、悲しく、苦しい(苦)とか、ただただ何の頼りになるような実体もない(無我)とか、この世の営み

はすべてまちがっていて、悪く、一日も早く捨て去るべきもの（不浄）と思い込んでいるような、もう一つのタイプの錯覚からも自由になれる。そういう「八つの倒錯を離れることができるのである」という。

これは聞いただけでも、想像しただけでも、思わず憧れの思いが湧いてくるようなすばらしい境地・生き方である。「そうなれたら、どんなにいいだろう」と。

アサンガはさらに続けて、「そのなかで、静寂性（≡涅槃）の効能（功德）を觀するからである」と述べ、ヴァスバンドゥは「すなわち、生死のただなかで、存在の無我性を觀するのであるから、「静寂性の効能」という」と注釈する。別の言い方をすれば、涅槃・静寂性には、日常生活での具体的効果があるというのである。これは、常識的な仏教觀からいうと、意外というほかないが、すでにここまで学んできた読者には、「なるほど」と納得がいくのではないだろうか。つまり、徹底的に自由に、爽やかに、生きることができるし、それだけではなく死ぬこともできるというのだから、これ以上の日常的・實際的效果はないだろう。

続いて、「捨て、かつ捨てないからである」という本文に、「これは、存在の無我性の觀法の現実的效果を表わしている。生死のただなかで静寂性を觀するから、分別を離れることができ、迷いによって汚染されることがないので、煩惱を「捨て」るけれども、「しかも」生死は涅槃であって、真如と異なることはないことを認識しているので、生死を「捨てない」のである」と注釈がなされている。兄アサンガの言葉と弟ヴァスバンドゥの言葉がみごとに響き合って、びしりと結論を出したという感じである。菩薩は、分別と煩惱を心の奥底から超える。しかし、生死の世界と永遠の世界が分離した別の世界ではないことに目覚めているので、生死・人生を投げ出してしまうことはない。生きることのできる時、生きるべき時は生き、死ぬべき時は死ぬ。その生き死にが、そのまま永遠なるものと一体であることを、深く深く感じてい

るからである。

生死はすなわち涅槃である

以上述べてきたことで、大乘の菩薩の到達目標・発達の最高段階である〈無住処涅槃〉というのがどんな状態なのか、はっきりイメージしていただけるようになったのではないだろうか。理論的な学びとしてはすでに十分なのだが、第九章の終わりにあるまとめの詩句（一七八―一八一頁）が実際の修行のプロセスにある人間にはとても味わい深いものなので、紹介し、解説と鑑賞を加えておきたい。

凡夫において真実を覆い 彼において虚妄を現わす

菩薩においてはひたすら 虚妄を捨てて真実を現わす

現われるのと現われないのと 虚妄および真実は

これが菩薩の転依である 解脱が意のままだからである

生死と涅槃において もし智が起るならば平等である

生死はすなわち涅槃である 二つにはあれこれ（という違い）はないからである

それゆえに、生死において 捨てるのでなく、捨てないのでもない

涅槃においてもそうである 得ることもなく、得ないこともない

平均的に正常なふつうの人間は、唯識の眼から見ると、無意識の奥底まで無明に覆われていて、意識に浮かんでくる現象はすべて虚妄なものであり、だからこそ日々の生活の中で、葛藤し、悩み、悩ませ合う。



しかし、菩薩の無分別智は、虚妄な心・無明を完全に克服し解消する。そうすると、世界にはこだわるべき、執着しがいのある、所有し続けることのできるような実体としての自我も物も一切ないことがはっきり見えてくる。ありのままの現実の世界が現われるのである。

こうした現実が現われ、虚妄が消滅することが、菩薩の転依であり、そういう意識の根元的変容が起こると、本来に心のままに生きられるという解放・解脱が得られる。心の底にある無明に駆り立てられ、引きずりまわされるような生き方を「心のままに生きる」とは言わない。無分別智と後得智によって、自由自在に生きることこそ、本当の「心のままに生きる」ことなのだ。

生と死、そして生死輪廻と涅槃は、分別知で見ると当然ながら分離した別のものである。そして、別のものならば、どちらかいい方に執着することになる。しかし、無分別智が起こると、それは本当はありのまま一つのことなのだ、平等なのだとわかる。

まさに、「生死はすなわち涅槃である」し、「二つにはあれこれという違いはない」のである。

最後の二句に対して、ヴァスバンドゥは、「大乘の菩薩は」無我を観じるけれども生死を離れない。これが、「捨てるのではない」ということの意味である。生死にあるけれども、常に無我を観じている。これが、「捨てるのではない」ということである。「生死を離れて別に真理はない」ということを涅槃と名づける。菩薩はすでに生死をさえ得ず、また涅槃も得ない。これが、「得ることがない」ということの意味である。菩薩は生死に関して常にすばらしくかつ寂靜であることを観じる。これが、「得ないこともない」ということの意味である」と、みごとと言うほかない注釈を加えている。

漢文書き下しには、学ぶ上で独特の味わいがあり、熏習の力という意味では現代文にないものがあるので、終わりの四句を書き下して引用して、本章を終わりたい。

生死と涅槃とに於て  
生死は即ち涅槃なり  
是の故に生死に於て  
涅槃に於ても亦爾り

若し智起らば平等なり。  
二は此彼無きが故に、  
捨に非ず非捨に非ず。  
得も無く非得も無し。

第八章 究極のアイデンティティ  
〈三種の仏身〉とは何か

## 仏と私の関係

「撰大乘論」の最終章・第十章は、「智慧の相違の勝れた相」と題されている。例によってアサンガは、「智慧の違いはどのようなものだ」と知るべきであろうか」と問いを立て、端的に「仏の三身によって、智慧の違いを知るべきである。第一は自性身じしやうしんであり、第二は受用身じゆうしんであり、第三は変化身へんげしんである」と答える。大乘仏教は、〈仏〉について三種類の区別をしている。そこが、小乗の智慧と違うのだというのである。

ところで、章のタイトルには「智慧」とあるのに話の中身は「仏身ぶつじん」なのはなぜだろうか。それは、智慧を、智慧を得た人人 覚った人人 仏という具体的な人格と切り離すことのできない生きたものと捉えているところから来ているのだと思われる。一見とっつきにくい緻密で硬い文章であるためわかりにくいのが、解きほぐしていくと、「撰大乘論」は、いつも切実で生き生きとした実存的な関心から語られていることがわかる。

インド大乘の人々が「仏」と言う時、それは自分とは関係のない、遠いところにいる、超越的で神秘的な存在の話ではない。自分たち人間の可能性の極限態のことを語っているのである。確かにいまの自分か

らすれば、發達段階としては三カルバも隔たっているかもしれない。あるいはようやく初歡喜地に達したところで、完成にはあと二カルバかかるかもしれない。しかし、それはいわば同じ大地のこちらとむこうというふうに、つながりながら隔たっているものであって、絶対に分離しているわけではない。

かといって、この心と体を持った個人としての私が、そのまま仏であるわけではない。実体的な個人としての「私」は錯覚にすぎない。しかし唯識は、現象として他と区別できるような私が一定期間生きていることは、頭から否定したりしない。そして、そういう錯覚としての私や、現象としての私と、それを包む大いなる者としての仏は、やはり別であり、区別がある。

しかし、仏の側から見ると、どんなに迷っていても、その人間は、仏の手から、あるいは宇宙から、逃れてどこかにいることはない。宇宙の一部分でない個人などどこにもいない。そういう意味では、やはりとことん一体であるとも言える。根底においては、凡夫と仏は一体だということがある。

では、有限な個人としての私と、私を私であらせている私を超えた大いなる何ものかとの区別と一体性はどういう構造になっているのか、それを明確にしたのが、本章の「仏身」論である。

### 仏の三身

同じ「仏」という言葉を使っても、意味には三つの区別がある。それを明らかにしたのが〈三身さんじん〉と呼ばれる考え方である。「身」は、身体、本体、本質、性質、性格、あり方といった意味で、仏に三種類のあり方の区別があるというのである。

このあたりまで来ると、もう読者は「私には関係・関心のない難しい仏教の教学の話だ」という気がしてきているかもしれない。しかしいま言ったように、これは私たち人間の究極の發達段階の話であり、人

間存在の根底・源泉の話であり、つまり私たちに深い・根元的な関係のある話なのである。そのあたりを忘れないようにしながら、「撰大乘論」の語るところのポイントを紹介、解説していこう。

①まず第一は、〈自性身〉<sup>ほつしん</sup> Ⅱ 〈法身〉<sup>ほつしん</sup> である。「このなかの自性身とは、もろもろの如来の法身（本体）である。一切の存在（法）に対する自由の依りどころだからである」（一八三頁）とある。

自性身Ⅱ法身は、具体的なもろもろの仏つまり複数の仏の本体・本質である。あるいは源泉と言ってもいいかもしれない。いろいろな仏がすべての存在とその真理Ⅱ法についてまったく盛りも滞りもない、自由な智慧・覚りを得る根拠だから、〈法身〉と呼ばれている。釈迦如来や阿弥陀如来などのいろいろな仏は、みなこの〈法身〉としての仏を覚り、自らも仏になったのである。あるいは、自らがもともと法身仏と一体の仏であることを覚ったのだと言い換えてもいい。

そう言っても、現代の読者にはほとんど来ないだろう。そこで推論的に理解していただくために、あえて「宇宙」という言葉を使えば——しつこく言うように眼に見える物質的宇宙だけのことではないが——法身とは全宇宙のことだと思っただけで、とりあえず当たらずと言えども遠からずである。全宇宙と自分が一体であることを心の奥底まで完全に覚った人のことを「仏」と呼ぶわけだが、大乘仏教では、そういう覚った人Ⅱ仏を生み出す源泉・根源そのものこそ、より本質的な「仏」であると考え、〈法身仏〉と呼んでいる。

常識的にはどうしても「仏」というと、仏像から連想して、金色に輝く神秘的な、しかし人間に似た姿の存在というふうに思うので、混乱しがちである。しかし、大乘仏教の〈仏〉は、別の言い方をすれば、「空」であり「無」でもある。あるいは「一つの全体としての宇宙」と言い換えることもできる。そこで、

具体的な個々の仏と法身仏がどう違うかを明らかにしていくわけである。

②「受用身とは、諸仏の種々の領土および大いなる人（＝菩薩）の集まりがそれを依りどころとして現われるものである。これは、法身を依りどころとする。諸仏の領土は浄らかである。それは大乘の真理を受け樂しみ、受け用いる原因となるからである」（一八三頁）。

しかし、空・無とも言える、かたちな法身仏のままでは、あまりにふつうの意識とかけ離れすぎていて、修行者・菩薩たちには修行の手がかりも得られない。菩薩たちが、特定の場所・領土に集まって、大乘の真理を受け取り、用いることができるには、菩薩たちが見聞きすることのできるレベルの仏が必要なのである。具体的には、大乘の修行者たちが瞑想的な意識状態の中でイメージした、極楽浄土の阿弥陀仏や瑠璃光浄土の薬師仏などの仏である（これはユング心理学的に見ると、集合的無意識の中に潜む「二元型・アーキタイプとしての仏」と言えるのではないだろうか）。

逆に言うと、大乘仏教の修行者たちは、そうした瞑想の中でなら見聞きできるような、かたちを持った仏を想定し、そういう仏をイメージ・観想し、それと一体化することを、かたちな究極の仏を覚悟するための補助手段としたのだと推測していいだろう（本書では触れないが、アサンガにおける「念仏」は、ほぼまちないなく、そういうものだったようだ。一九四～六頁、参照）。

③そして最後が〈変化身〉＝〈化身〉である。「変化身は、法身を依りどころとしている。トゥシタ天（兜卒天）に住み、そこから退いて生を受け、学びを受け、欲の対象を感受し、出家して外道のところへ行って苦行をし、この上ない菩提を得て、真理の説法の輪（法輪）を回し、大いなるニルヴァーナ〔に入

る」などのことを現わすものである」(一八三頁)とある。

ふつうの意識状態にある人間には、第一の姿もかたちもない〈法身〉の仏どころか、第二の〈受用身〉の仏をイメージ・観想することもできない。ごくふつうの姿かたちを持って、ふつうの言葉を語る仏がいなければ、凡夫は空の話を聞くこともできない。そこで、もともとは法身仏を依りどころとしているのだが、あえてこの世の姿かたちに身を変化させたのが〈変化身〉の仏である。

その変化身の代表的な存在が、釈尊である。釈尊は本来は空を依りどころとしている存在なのだが、受用身としてはトクシタ天<sup>ニ</sup>兜率天に住んでおり、それでもこの俗世間に住んでいる衆生には教えを説いてやれないので、あえてそこから降りてきて、特定の女性の胎を借りて、この世に生まれたのである。本来は仏なのだから、何も勉強する必要はないはずなのだが、いちおう世間の学問をし、それから結婚をして愛欲の生活もし、その後で、出家して仏教外の外道と呼ばれる聖者のところに行つて苦行し、さらにそれも離れて独りで瞑想して覚りを開いた、と。それから残りの生涯、法を説き続け、最後は死という意味での涅槃にも入つたわけである。そういう仏を〈変化身〉あるいは〈化身〉の仏という。

こうした〈三身〉の区別は、〈仏〉とは何かを理解する上できわめて重要だと思ふが、日本の仏教の、お寺でたまにお説法を聞くとといった信徒のレベルでは、ほとんど知られていないようだ。ほとんどの日本人が、本堂などに安置されている仏像が仏さまだと思つており、年齢層の高い世代で信心深い方なら、そういう仏さまがどこかにいると信じていたり、科学主義的な常識を持っていて不信心な方なら、それはただの神話・迷信だと思つて内心バカにしていたり、美術品としては美しいと思つているだけで、その意味は理解していないという状況なのではないだろうか。



しかし繰り返すが、〈仏〉というのは、神秘的あるいは神話的な昔の話ではなく、私たち人間の成長可能性の話なのである。それは、よそ事ではなく、私の問題なのだ。〈自性身〉としての仏は、深く洞察していくと実は私自身の本性なのである。自性身という仏の本質は、私たちの命の中に備わっている（おそらく〈受用身〉としての仏も私たちの心の集合的無意識の領域に元型として備わっていると考えていいだろう）。

だが、その備わっている本性は眼に見えないものなので、それに少しでも近づぐために、〈受用身〉という象徴的な仏によってイメージすることも必要だし、それでも一般の人間には想像することさえ難しいから、ふつうの肉眼で見える〈變化身〉の仏さまにもいてもらわないと困る。その代表的存在がゴータマ・シッダルタとしてこの世に生まれた仏だというのである。

### 三身説の現代的意味

この三身説によって非常にはつきりしてくるのは、仏教は、究極のところ、〈法身〉・〈自性身〉のレベルで言えば、かたちのある超越者という意味での「神」も否定することになるから、一種の無神論になるということだ。だから、例えば禅哲学者久松真一先生は、「無神論」（法蔵館）を書き、はつきり禅・仏教は本来無神論のだと主張しておられる。

しかし私は、久松先生がそう言われるのは自性身についての建て前としては正しいと思うが、大乘仏教の教学にはもともと次の〈受用身〉という考えがあり、つまり、阿弥陀如来、観音菩薩、弥勒菩薩、大日如来……と様々な仏がいるのだから、「神」という言葉が適当かどうかわからないが、一種の「多神論」というか、少なくとも「多仏論」と言える面もあると思う。

その多仏論はしかも、ふだんは眼に見えず、まれに神秘体験の中でだけ見えてくるようなものではなく

て、釈尊のような具体的な人間としてのかたちを取った仏さまもいるし、さらに、人間だけでなく、衆生も生きとし生けるものすべてを救おうとして、馬を救うためには馬の姿をとり、犬を救うためには犬の姿を取る仏さまがいるというものである。あるいは、人間を救う時でも、釈尊の姿で接すると、反発したり、敬遠したりということもあるので、場合によっては親のかたちを取ったり、子供のかたちを取ったり、友達のかたちを取ったり、場合によっては、かえっていったん痛めつけてくれる敵のかたちを取ったり、いろいろなかたちに変化して、その人を覚りに導いてくれるような姿を現わすこともある。こういう（変化身）のレベルが展開されると、見方しだいでは自分のまわりにいるものはすべて仏ということになるから、「汎神論」というか、「汎仏論」というか、すべてが仏の世界であるということにもなっていく。

私を見るところ、こうした「三身説」をしっかりと押さえておくと、単純に「仏教は本来無神論だ」とか、「仏教は一種の多神論だ」とか、あるいは「汎神論だ」とか、もつと誤解して釈尊という人間や馬頭観音まで礼拝する「偶像礼拝だ」といった、一面だけ見た言い方はできなくなるのではないかと思う。大乗仏教の論理は、そういう意味では非常に用意周到で、どこを突かれてもボロが出ないぐらいくらいによく出来ていると思う。

そして現代のトランスパーソナル心理学的な視点も加えて見ていくと、人間の意識体験として、「空」や「無」といった言葉で表現されるようなことのそれ自体としての体験、ある種の超越的な光り輝いたすばらしい超能力を持った存在に出会う体験、それから、生物すべて、あるいは生物以外もふくめてありとあらゆるものの中に聖なるものを感じる体験など、それぞれのレベルの体験はあるのであり、どれかが唯一絶対に本当だと言わないほうがいいのではないかと考えられる。K・ウィルバーのように、それぞれをそれぞれに意味のある「意識のスペクトル」と捉えることが、公平かつ有効な見方ではないかと私は考え

ている（K・ウィルバー「意識のスペクトル」1・2、春秋社、拙著「トランスパーソナル心理学」第六章、青土社、参照）。

ある意味でもっとも究極のレベルは、やはり空・自性身のレベルであることを押さえておかなければならないだろう。しかし三身説を応用することによって、「草木国土悉皆成仏」とか「山川草木悉有仏性」といった言葉で表現されたような、草木も、生きとし生けるものすべて、あるいは山や川のような生き物ではないものまで含めて、すべてに仏性があるという、日本人が実感してきたアニミズム的とも言える自然観も、観音さまやお地藏さまにも八幡さまにも天神さまにも何の矛盾も感じないで手を合わせるといった素朴な信仰も、もちろん「空」という高度な哲理も、過不足なくそれぞれに意味があるものとして捉えるという視点がはつきりできるのではないだろうか。

というか、仏教にはもともとこうした包括的な論理があったために、それが古代日本に入ってきた時、「神仏習合」が可能になったのではないだろうか。そして神道の独自性にこだわる立場からすれば、習合は無理のあるこじつけに見えるかもしれないが、神道自体の中にも、仏教ほど明確に論理化されてはいなかったにしても、おそらくそれらのレベルがあったのではないか、だからこそ、やがて神仏習合が日本人のいわば霊性に関する国民的合意となったのではないか、と私は推測している。

そうした意味で、今日の私たちにとって、三身説は、日本の神仏習合の伝統の意味を読み直すためにも、意識のスペクトル論のような統合的な視点につなぐためにも、意味深いものだと思う。

その内容をさらに見ていこう。

## 法身の五種類の相

まず仏の三身の区別を明確にした上で、アサンガは、さらに「諸仏如来に具わっている法身の相はどのようなものであるか。もし略して説くと、その相は五種あると知るべきである」と、法身・自性身論を展開していく（一八四～一八六頁）。

①まず、「五つの相とは、第一には、法身は転依がその相である。一切の障害と不浄な性質の面の依性が減び尽くし、一切の障害から解脱し、一切の存在について自在を得るのがその能力である。清浄な性質の面の依他性の転依を相としているからである」という。

このあたりはもう復習になるが、人間の心の底はそのまま全宇宙につながっている。「法身」というと、「こちらに私が入って、向こうに超越的なすばらしい何かがあつて」と誤解しがちだが、法身は私の心の行き着いた姿であり、私と分離していると思うのは錯覚なのである。だから、心の底・アーヤ識が変容・転換すれば、そのまま法身に到達する。空・全宇宙としての仏の世界がそこに現出するのである。あるいは、もともとそこにあつたのが、見えてくるだけだと言ってもいいだろう。すべてがつながり合い、働き合っている世界は、分別しこたわれれば、あらゆる障害、汚れ、迷い、悩み、葛藤などを生み出すが、無分別智・後得智を得れば、そのまま真理の世界である。その世界が法身仏であり、その法身仏が、私の本性なのである（『華嚴経』や華嚴教学では、この法身そのものが宇宙であるといった宇宙論的な法身が語られるようになり、そういう宇宙が私の心のいちばん深いところなのだということまではっきり展開していくのだが、『撰大乗論』ではそこまで言葉として展開されてはいない。しかしそこまで読み込むことは、大乘仏教の流れの中での唯識