

平成 21年 6月 2日現在

研究種目：若手研究(B)  
 研究期間：2006～2008  
 課題番号：18720015  
 研究課題名(和文) 同時代的視座からみた隋代仏教の教学形成過程の解明  
 研究課題名(英文) A study to elucidate a process of the thought formation of the Buddhism in Sui dynasty from point of view of the same period  
 研究代表者  
 長谷川 岳史 (HASEGAWA TAKESHI)  
 龍谷大学・文学部・准教授  
 研究者番号：00309105

研究成果の概要：隋代仏教は、中国仏教史上の大きな転回点と評され、仏典注釈の流行と急速な教学形成が特色としてあげられるが、それは単に、先行するインドの学説を包含した新将来仏典のインパクトによってなされたのではなく、中国仏教の状況に応じた特有の課題が、当時の仏教界で提起・整理され、共通認識されていたことが要因であることを、その時代の人物・著作類を一括して研究対象とする同時代的視座から解明した。

## 交付額

(金額単位：円)

	直接経費	間接経費	合計
2006年度	900,000	0	900,000
2007年度	600,000	0	600,000
2008年度	500,000	150,000	650,000
年度			
年度			
総計	2,000,000	150,000	2,150,000

研究分野：中国仏教学

科研費の分科・細目：哲学・印度哲学・仏教学

キーワード：仏教学・印度哲学・中国哲学

## 1. 研究開始当初の背景

(1) 隋代仏教は、中国仏教史上の大きな転回点、中国仏教の全盛期である唐代仏教の基礎をすえた時期と評されながらも未だ体系的な研究がなされていない。

(2) 従来の隋代仏教教学研究は、研究対象として、例えば、教学的に隋代仏教の範疇に入る慧遠(523-592)、智顛(538-597)、吉蔵(549-623)、道綽(562-645)を扱う場合、極めて宗学的な「前提事項」に研究全体が制約され、前提事項に沿う「宗の人物」という虚像を作り上げ定型化し、さらにそれを

確認する作業に終始する傾向がある。

(3) こういった研究手法の問題点は、前提事項自体が偏った視座から後世形成された(日本の宗学によって定型化された)ものであるという点である。隋代仏教において、そのような定型化された宗学的実態は存在しない。

(4) 末木文美士氏は『日本仏教思想史論考』(大蔵出版、1993年)において「インド(及び中国)は仏教学、日本は宗学」という今日の仏教学・宗学の二重構造の弊害を指摘しているが、実は中国仏教研究(特に教学研究)も、

そこに実態が無いにも関わらず、依然として宗学的視座に依存している現状がある。

## 2. 研究の目的

上記のような隋代仏教研究の現状に対し、隋代仏教教学の全体像を解明するために、本研究では、隋代仏教の特色である仏典注釈の流行と急速な教学形成に着目して、その時代の人物・著作類を一括して研究対象とし、同一仏典に対する注釈形態の比較研究と著作間の影響関係の発見、引用文献などの比較分析、新将来仏典に説かれる新説への移行処理方法の比較と共通課題の抽出などを、同時代的視座から行う。これによって、従来の宗学的視座に縛られた縦割りの研究方法では視界に入らなかった問題が解明できる。

## 3. 研究の方法

(1) 隋代仏教教学の全体像を把握するために、宗学的前提事項に依存せず、「同時代的視座」という横の軸を用いる。

(2) 教学的に隋代仏教の範疇に入る慧遠、智顛、吉蔵、道綽を中心として、同時代的視座から同一仏典に対する彼らの注釈書などを検討し、著作間の影響関係や、新将来仏典に説かれる新説(三身説などが想定される)への移行処理方法の比較を行う。それによって隋代仏教の共通課題を抽出する。

(3) 上記(2)に加え、慧遠、智顛、吉蔵、道綽を中心とする著作間の相関関係の分析結果において、関係がみられなかった要素の分析も可能な限り行う。そして、最終的に隋代仏教における仏典注釈の流行と急速な教学形成の要因を分析し、同時代的視座からみた隋代仏教の教学形成過程の全体像を解明する。

## 4. 研究成果

同時代的視座から慧遠、智顛、吉蔵、道綽に関する著作を一括して研究対象とした場合、注釈形態や課題の整理・分類の基準が慧遠にあり、その他の人物が彼の著作をモデルとして、時には相互に影響し合いながら、当時の共通課題として教学を形成していったことがわかる。特に仏身観に関する記述の周辺には、こういった特徴が顕著であった。

ここでは研究成果として、まず、經典に対する注釈書の定型である經典の性格規程に関する問題について、『観無量寿經』を題材として取り上げる。次いで三身説に関する記述から明らかになった点を指摘し、そして、二身説から三身説への移行処理に関する問

題を取り上げる。

### (1) 「經典の性格規程に関する問題」

隋代仏教の特色として、同一仏典に対する注釈書が多数存在することがあげられる。ここでは、慧遠の『観無量寿經義疏』の冒頭にある「五要」を取り上げ、慧遠より少し遅れて『観無量寿經』を注釈している吉蔵『観無量寿經義疏』の記述や、偽撰ではあるが智顛の『仏説観無量寿仏經疏』の記述を一部(智顛の思想である可能性が高い部分)取り上げ、道綽『安樂集』も検討の対象とし、その影響関係について述べる。

ここで慧遠の「五要」について簡単に説明しておく、「五要」とは、第一「教之大小」、第二「教局漸及頓」、第三「經之宗趣」、第四「經名不同」、第五「説人差別」であり、經典の基本的性格を規定するとともに、その内容に対して教学的な注釈を施す際の基準となるもので、慧遠は『疏』の冒頭で、これを用いて『観經』の性格規定をしている。五要と明言はしないが、慧遠は同様の手法を『無量寿經義疏』でも用いている。

このような五要の各項目は慧遠独自の発想とは言い切れないものの、五要を全体として捉えれば、数多くの經典に対して注釈を施した慧遠の經典分類法とみることもでき、特に第三「經之宗趣」と第四「經名不同」については、同時代や後世の注釈家にとって經典の性格規定の定型となっている。

五要の第一にあたる「教之大小」(大正 37.173a)において慧遠は、「教」について声聞法を教える声聞蔵と菩薩法を教える菩薩蔵の二蔵に分類し、『観經』を菩薩蔵に収めている。「教之大小」ということでいえば、「大=菩薩蔵」「小=声聞蔵」ということになる。この「大=菩薩蔵」「小=声聞蔵」であることについて、慧遠は『無量寿經義疏』(大正 37.91a-b)においてやや詳細に述べている。そこで慧遠は「大法」「小法」という表現を用い、さらに大法である菩薩蔵を2種(頓と漸)に分け、小法である声聞蔵については、声聞法を教える対象に2種(声聞声聞と縁覚声聞)あるとする。菩薩蔵を2種(頓と漸)に分ける部分は、『観無量寿經義疏』では第二「教局漸及頓」にあたる。また、声聞蔵と菩薩蔵は、小乗と大乘、半教と満教などともいうとしている。

その他諸師の『観經』釈をみると、智顛の『疏』(大正 37.188c)では、慧遠と同様の基準を用いている。吉蔵や道綽には、この基準に基づいた『観經』の定義はみられないが、吉蔵は『法華玄論』(大正 34.382c)などにおいて「満字(満教)=菩薩説=大乘」「半字(半教)=声聞説=小乗」という分類を示している。

第二の「教局漸及頓」(大正 37.173a)では、

『観経』が漸教ではなく、頓教であることが示される。その理由として、『観経』が韋提希のために説かれたものであり、韋提希が凡夫であるからという。これについては、智顛の『疏』(大正 37.188c)の中でも同様の基準によって述べられている。智顛の『疏』では、『観経』が韋提希に加えて諸々の侍女のためにも説かれたとする点で慧遠と異なるが、その他の要素は一致する。

しかしながら、慧遠に関しては、ただ単に韋提希は凡夫であると確定できない問題がある。慧遠は別の箇所(大正 37.179a)で、釈尊より凡夫であると告げられている韋提希は、大菩薩であり、凡夫としての姿は化現であると解釈している。この慧遠が主張する韋提希大菩薩説は、後の善導が批判しているため、あまり問題にされないが、道綽『安楽集』にもみることができる。

『安楽集』(大正 47.4b)にみられるのは「韋提大士」という表現で、大正蔵の注をみると写本や刊本によって「韋提夫人」となっているものもあり、『安楽集』に関する諸研究でもそのように処理され、凡夫としての韋提希と修正されている場合があるが、むしろ慧遠の韋提希大菩薩説との関連において慎重に検討すべきである。

第三の「経之宗趣」(大正 37.173a)では、経の主旨を明らかにし、『観経』は「観仏三昧」をその主旨とすると定義する。特徴的なのは『観経』のみならず『涅槃経』『維摩経』『大品般若経』など、その他の經典の主旨との比較の上で『観経』の主旨を明らかにしている点で、これらは多数の經典に注釈を施した慧遠の視点がうかがえる。

智顛の『疏』や吉蔵の『義疏』でも『観経』の主旨が定められているが、まず智顛の『疏』(大正 37.186c)では、「心観」を宗とし「実相」を体とする『観経』と定められている。また、「心観浄則仏土浄」(大正 37.188b)という句があり、これは『維摩経』の「心浄則仏土浄」(大正 14.538c)を取り入れたもので、智顛の『維摩経文疏』などでも述べられている、いわば智顛の浄土観を端的に表明したものと見える。道綽が『安楽集』(大正 47.8c)で批判するのは、まさしく智顛のこのような『維摩経』に基づく浄土観である。

次に吉蔵の『義疏』(大正 37.234c)では、「宗」と「体」とは異なるものではなく、『無量寿経』と『観経』についていえば両者ともに「不二」を体とし「因果」を宗とするとしている。吉蔵は続いて『無量寿経』と『観経』の相対を「広・略」で表し、『無量寿経』が広く浄土を明かし略して因行を顕すのに対し、『観経』は広く因行を論じ略して浄土を弁ずるとしている。ただし、この後に吉蔵は、『観経』は「浄土因果」を体とし「勸物修因往生」を宗とする『観経』個別の定義を行っ

ている(大正 37.234c)。

ここでみた智顛の『疏』と吉蔵の『義疏』の定義から慧遠の直接的影響を読み取るとは困難である。ただし、道綽は『安楽集』(大正 47.5a)で慧遠と全く同じ手法を用いている。慧遠と道綽の一致は、次の第四「経名不同」においてもみられる。

第四の「経名不同」(大正 37.173a-b)では、先の第三「経之宗趣」と同じ手法を用いて、さらに多くの經典名をあげて、諸経の名が不同であることの説明をしている。慧遠は、経名が不同であるのは経名を構成する要素がいくつか分類されるからであると考えて、文の前半では「法」「人」「喻」「事」「処」「時」「人と法」「事と法」「法と喻」といった枠に諸経の名を当てはめている。そして『観経』は、「人と法」によって名が構成されており、「仏」は人の名、「説観無量寿」は法の名であるとする。文の後半では「諸経列人凡有四種」として、経名の要素となる「人」について4種の分類を示し、「説人」「問人」「所説人」「所為人」を挙げて、先にあげた人の名である「仏」は「説人」であるとする。これによると慧遠は、『観経』の正式名を『仏説観無量寿経』とみていたことがわかる。これは智顛の『疏』(大正 37.186c)において、『仏説観無量寿仏経』の名のもとに「仏説=教」「観=行」「無量寿仏=理」とされるのとは異なる。

ただ、先の第三「経之宗趣」と同様に、道綽『安楽集』(大正 47.4a)は慧遠と同じ手法を用いて解釈している。道綽は、先に慧遠が「法」「人」「喻」「事」「処」「時」「人と法」「事と法」「法と喻」と示した枠を簡略化し、「法」「喻」「事」「時」「処」としている。そして『観経』については、慧遠と同じく「人と法」によって名が構成されており、「仏」は人の名、「説観無量寿」は法の名であるとして、『仏説観無量寿経』という経名を解釈する。

このように隋代における『観経』の経名解釈については、「仏」と「説観無量寿」という要素から成る『仏説観無量寿経』とする場合と、「仏説」と「観」と「無量寿仏」という要素から成る『仏説観無量寿仏経』とする場合の少なくとも2つのパターンがあったと想定することができる。

慧遠は先の第四「経名不同」において『仏説観無量寿経』の「仏」は「説人」であることをすでに明らかにしているが、第五の「説人差別」(大正 37.173b)では、さらに論拠を示して『観経』が「仏説」であることを確認する。慧遠はその論拠を「龍樹弁」としているが、同文を引く吉蔵の指示によって『大智度論』に基づくものであることが分かる。

この慧遠が用いた論拠は、智顛『疏』(大正 37.188c)や吉蔵『義疏』(大正 37.233c)、

道綽『安樂集』(大正 47.4a)でも採用されており、当時の「仏説」を証明する標準となる定義であったことが分かる。

このように複数の人物が同一の論拠を使用している例は、当時の仏教界の共通認識を理解する上で重要であり、これは各人の文献を個別にみていく場合には、あまり意識されず見過ごされてしまうことが多い。

同様の例に、慧遠『大乘義章』(大正 44.834b)、吉蔵『義疏』(大正 37.235b)、道綽『安樂集』(大正 47.7b)が、弥陀浄土の三界摂・不摂の問題について述べている箇所にもみられる『大智度論』の引用がある。ただし、この例で注意すべきは、『大智度論』のその文自体は弥陀浄土に特定して三界摂・不摂の問題を扱っているものではないという点である。この『大智度論』の文を弥陀浄土と関連づけて用いたのは曇鸞(476?-542?)である(金子寛哉「『安樂集』と『群疑論』 浄土の三界摂・不摂の説を中心に」『仏教文化研究』40号、1995年)。曇鸞は『無量寿経優婆提舍願生偈註』と『略論安樂浄土義』において弥陀浄土の三界不摂を主張するにあたり、この『大智度論』の文を引用する。よって、弥陀浄土の三界摂・不摂の問題に関する慧遠の引用は、曇鸞の所説を意識したものと考えられる。そして、慧遠が曇鸞の所説を採用したのを契機に、弥陀浄土の三界不摂説の論拠として『大智度論』の文を使用することが隋代仏教の標準になっていったと思われる。

## (2)「隋代仏教における三身解釈」

中国における三身解釈は6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(盧舍那仏)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、智顛、吉蔵などが、三身に関するいくつかの共通課題について各自の立場を集約させなが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動きではなかった。

インドにおいて三身説が成立するのは、4~5世紀であり、その様子は『金光明経』の増広の過程で加えられた「三身分別品」や、『大乘莊嚴経論』、『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経論の伝訳(『大乘莊嚴経論』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(499-569)の訳書にみられる法・応・化の三身説と、菩提流支(?-527)の訳書にみられる法・報・応(化)の2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、慧遠、智顛、吉蔵ともに共通している。

慧遠の三身説は『大乘義章』「三仏義」(大正 44.837c-838b)に集中的に述べられる。慧遠は『十地経論』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。法身仏については、「法」とは法性であるとし、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。慧遠はその根拠として『勝鬘経』を指示するが、後の問答部分では真諦訳『大乘起信論』を典拠としている。さらに法身の体に覚照の義がある、つまり仏智の働きがあるのを法身「仏」としている。

慧遠は、報身仏と応身仏についても覚照(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。

また、慧遠は、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。さらに、「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、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。

智顛説灌頂(561-632)録『金光明経玄義』(大正 39.3c-9c)では、先の慧遠と同じ、法・報・応の三身説を採用している。ただ、慧遠と異なるのは、法身を理法とし、報身を理を縁ずる智と捉え、所観の理と能観の智という構造を採用している点である。また、如如を法身と名づくとし、智を報身に配している。

智顛説『妙法蓮華経文句』(大正 34.128a)では、三身について『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。

吉蔵は『法華玄論』(大正 34.437a-c)と『大乘玄論』(大正 45.45c-46a)において、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顕した報身、衆生を化する化身をあげる。そして『撰大乘論』の法・応・化の三身説を会通しようとして、『撰大乘論』の法身は、「隠」の如来蔵(『法華論』の法身)と「顕」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、なぜ三身であって、それ以下の、あるいはそれ以上の数の身ではないの

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・化二身を化他徳とすると解釈している。

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』では「簡名義」(大正 37.233c-234a)において、「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)という形の三身を示している。これをみると、吉蔵においては、先に会通に苦慮していた『撰大乘論』のように応・化を「二身」として分ける考えはなかったようで、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ったと考えられる。

### (3)「二身説から三身説への移行処理」

三身説を検討する中で、特に慧遠と智顛と吉蔵に関する著作に二身説、文脈や用語としては「真身」と「応身」がまとまって述べられている傾向を抽出した。この真・応の二身は、隋代諸師の中でも特に慧遠と智顛に顕著にみられるもので、単独で語られる場合もあれば、三身説と密接に関係している場合もある。また、隋代諸師以前に「真身」と「応身」という用語で二身を積極的に展開している経論はみられず、これが三身説伝来以前に中国で定型化されていた二身の分類とは考えにくい。つまり、「真身」と「応身」という二身説は、新たに将来された種々の三身説など、多様な仏身観との整合を意識して慧遠が創作し設定したもので、智顛や吉蔵もそれを同時代的な共通項として採用している可能性がある。

慧遠の真・応二身説については、『大般涅槃経義記』『維摩義記』『観無量寿経義疏』『大乘義章』にみられる。特徴的なのは『大乘義章』(大正 44.820c)であり、まず「法身」という名を釈し、法性を顕すことによってその身を成ずる「法身」と一切の諸功德法をもって身を成ずる「法身」の2義をあげる。そして、その相状について、唯一の総体としての広義の法身を示した後、二身について真と応とし、三身について「法報与応」と「化身応身及真身」の2種を述べているが、この2種を真身(法身と報身)と応身(応化身、応身と化身)という二身説で整合させている。また、四身を説く『楞伽経』の応化仏を応身、功德仏と智慧仏を報身、如如仏を法身とし、法・報・応の三身に集約させているが、これも最終的には、真身(法身と報身)と応身(応化身、応身と化身)という二身説に集約させ

ている。おそらく慧遠の仏身観は、広義の法身は別にして、真身と応身の二身説を基本に考えられていると思われる。この点は、同じく『大乘義章』(大正 44.841b-c)において、種々の仏身観をすべて真・応の開合として考え、それらを開真合応(法・報と応)、開応合真(化・応と法あるいは真)、真応俱開(法・報と応・化)という3つの分類のいずれかに収めていることから窺える。

智顛の真・応二身説については、智顛説灌頂記『観音玄義』、智顛説灌頂記『観音義疏』、智顛撰『維摩経玄疏』、智顛説『妙法蓮華経文句』、智顛説灌頂録『金光明経玄義』などにみられる。特徴的なのは『金光明経玄義』(大正 39.5a)であり、真・応二身の不二、理(境)智和合によって存立する応身といった構造を総括した内容がみられる。「至理」の法身と「契理之智」の報身の和合が、真・応二身中の真身の内容となり、この真身(理智和合)を根拠として応身の起用が成立しているから、真身(法・報)と応身のあり方は即事而真であり、よって、すべての身が真実であると主張している。

また、真諦の説として「法身真実 二身不真実」(実際には『合部金光明経』「三身分別品」大正 16.362c-363a の法・応・化の三身の実・不実について述べた文の趣意)をあげ、これでは三身の体相がそれぞれ異なることになるので、この説(法・応・化の三身説も含め)はここでは用いないとする。そして、「至理」の法身、「契理之智」の報身、「起用」の応身の三身を示し、応身は「実仏所化」であるから、三身はすべて真実であるとする。

吉蔵の真・応二身については、『法華義疏』と『観無量寿経義疏』を検討したが、吉蔵の仏身観は多様であり、その真意を読み取ることが難しい。まず、『法華義疏』(大正 34.484c)には真・応二身について、王宮に生まれ仏陀伽耶で成道した応身と無始無終非生非滅の真身が示されている。また、これと同様の基準で真・応二身を述べる『観無量寿経義疏』(大正 37.238a-b)では、大乘に生滅・無生滅の二観があるとし、それを真・応二身で明かし、真応身(真が主)は無生滅観、応真身(応が主)は生滅・無生滅観であることを示し、応身と真身を、先の『法華義疏』と同様に、生滅と不生不滅という基準で分けている。

また、このうち応真身の生滅・無生滅観の方面から、穢土の生滅・無生滅観と浄土の生滅・無生滅観について述べ、穢土の真・応二身と浄土の真・応二身が示されている。ただし、これはおそらく「本一迹多」的な観点から述べられており、穢土応身は釈迦を、浄土応身は無量寿(吉蔵においては応土の化身)を指すのであろうが、真身については穢土と浄土それぞれについてではなく、無始無終非

生非滅の「本一」的な領域のことを述べていると考えられる。

吉蔵の真・応二身に関しては、このほかに『法華義疏』巻10において、先に少し触れた慧遠『大乘義章』と同様に、種々の仏身観をすべて真・応の開合として考え、それらを開合真(化・応と法)、開真合応(法・報と化)、真応俱開(法・報と応・化)という3つの分類のいずれかに収めていることがあげられる。これは慧遠の手法をそのまま採用しているとみることができる。

(4) 以上、同時代的視座からの検討により、個々の人物の教学が、それ固有の限定された課題に基づくものではないことがわかる。また、個別に検討した場合には視界に入らなかった新たな関係性や問題も抽出された。この研究成果報告では、成果の詳細を盛り込むことはできなかった。また、残された課題も多い。しかしながら、初めに取り上げた「経典の性格規程に関する問題」では、慧遠の提示した五要は、各項目何れもが慧遠以外の人物の注釈における関連記述を指摘することが可能であり、隋代における経典の性格規定の標準の存在が、仏典注釈の流行の要因となったことが想定できた。特に道綽『安樂集』に関しては、隋代における共通課題が集約されている書として再検討される必要がある。

また、ある課題の論拠を示す場合に、共通して引用される定番的な典拠が複数存在していることも確認できた。これは、当時の仏教界の常識や共通認識、仏教者の教養といった視点を抜きにしては、その時代の仏教の特色といったものは抽出できないことを示唆している。一見、その人物の独創と思われる要素でも実は当時の常識にすぎない場合がある。これは同時代的視座からでなくては見抜くことができない点である。

「隋代仏教における三身解釈」と「二身説から三身説への移行処理」についても、注釈の対象としている経典の内容にとらわれず(必要であれば会通して)、当時、ある一定の論すべき共通課題が、隋代仏教界に存在していたことが確認できた。そして、後者は前者の説を意識して自説を述べ、同じ論拠を使用しながら異なった結論を導き出すというような対抗意識も見て取れた。特に二身説と三身説の関係については、従来、三身説の前提となる二身説の存在が疑われも検討もされずにいた。しかしながら、この成果によれば、いわゆる「二身説から三身説への移行」の前提となるような二身説というものは設定・確立されておらず、さらに、真・応二身説の確立と三身説の確立は同時で同意義であった可能性が高いと考えられる。つまり、「二身説から三身説への移行」といった流れではなく、多種多様に説かれる仏身観や数多くの仏

を体系的に位置づける試みが、6世紀後半から7世紀前半にかけて、慧遠を端緒に同時代的に真・応という分類のもと集中的になされたと考えられるのである。

このように、隋代仏教教学は、一見、先行するインドの学説を包含した新将来仏典のインパクトにより、急ぎ受容・構築されたようにみえるが、実は、そこに生きた諸師は、中国仏教の状況に応じた特有の課題を提起・共有しており、その課題に合うインド伝来の学説を取捨選択・援用し、同時代的な交渉の中で相互に影響し合いながら課題に取り組み、そこに自らの思想を集約させていったのである。

本研究では、多角的なアプローチを試みたが、特に仏身観の周辺にこういった傾向が顕著であった。今後は、隋代以前と隋代以降の両範囲に同様の視座を適用させ、その成果を重層的に織り成し、中国的仏身観を軸とする中国仏教教学史を構築したいと考えている。

## 5. 主な発表論文等

(研究代表者、研究分担者及び連携研究者には下線)

(雑誌論文)(計3件)

長谷川 岳史、隋代仏教における真・応二身説、仏教学研究、65号、pp.1-20、2009年、査読有

長谷川 岳史、隋代仏教における三身解釈の諸相、龍谷大学論集、471号、pp.62-81、2008年、査読有

長谷川 岳史、隋代仏教における『観無量寿経』理解 慧遠の「五要」を中心として、仏教学研究、64号、pp.1-16、2008年、査読有

## 6. 研究組織

### (1) 研究代表者

長谷川 岳史 (HASEGAWA TAKESHI)  
龍谷大学・文学部・准教授  
研究者番号：00309105

### (2) 研究分担者

( )  
研究者番号：

### (3) 連携研究者

( )  
研究者番号：