

# T'an-luan and Daochuo's Structural Understanding on the Body and the Land of the Buddha (Part Two)

TANAKA Muryō

## Key words

Ganshō Ōjō/AMIDA's Shindo/Sanshinn Sando/Kyusai-ron/Shūdō-ron

## Summary

In this paper, I will discuss and clarify the differences found in the basic understanding between T'an-luan and Daochuo with regard to the teachings on the Buddha-body and the Buddha-land. With regard to these teachings, T'an-luan discussed "Amida's Pure Land" from the perspective of the Bodhisattvas and "those aspiring to be born" from the perspective of their being embraced in the Great Compassion of Amida's Pure Land. On the other hand, Daochuo discussed them from the perspective of Amitābha's Buddha, thereby revealing the principles of practices involved with one's "birth in the pure land" (Ōjō Jōdo). These differences mean that T'an-luan revealed teachings for the Pure Land aspirants who are already embraced in Amitābha's great compassion, while Daochuo revealed teachings for the Pure Land aspirants who are not yet embraced by Amitābha's great compassion.

曇鸞・道綽における仏身仏土の思想構造(下)

— 弥陀浄土説から弥陀主格説へ —

田 中 無 量

# 曇鸞・道綽における仏身仏土の思想構造(下)

— 弥陀浄土説から弥陀主格説へ —

田 中 無 量

〈キーワード〉願生往生／弥陀身土／三身三土／救済論／修道論

## 序 論

親鸞は、主著『顕浄土真実教行証文類』の「正信偈」や『高僧和讃』において、七人の高僧、いわゆる「真宗七祖」を讃えており、彼らの思想は親鸞浄土教の形成に大きな影響を与えたといえる。いうまでもなく浄土教とは、阿弥陀仏(仏身)の浄土(仏土)に往生することを説くものであるから、浄土教者にとって仏身仏土論は、重要な課題である。そこで本稿では、真宗七祖のうち、第三祖曇鸞(四七六～五四二)と第四祖道綽(五六二～六四五)の仏身仏土の思想構造について論考したい。この曇鸞と道綽に注目する理由は、曇鸞の主著『往生論註』(以下、『論註』と略称する。)や道綽撰『安樂集』には、親鸞においても語られる二身説・三

身説が述べられており、親鸞の仏身仏土論に影響を与えるものとも考えられるからである。

さて曇鸞は北朝時代に生まれ、羅什門下で「解空第一」と称された僧肇の般若学の影響を受けながら、世親の『浄土論』（以下、『論』と略称する。）を註釈し、『論註』を著している。筆者は『論註』の思想構造について北朝仏教を背景に研究してきたが、その結果、筆者の『論註』理解は、従来とは異なる視点を持つので、最初にそのことを示したい。従来、曇鸞研究は、龍樹の二諦説を、原理的な側面によって明らかにした「約理の二諦」の立場に基づいて解釈する。この「約理の二諦」とは、俗なる領域（世俗諦）と聖なる領域（第一義諦）を、明確に区別する二諦説である。従来の『論註』研究にみられる思想構造は、

(a) 真諦・般若・第一義諦・法性法身・略 ↓ 法（法性）

(b) 俗諦・方便・妙境界相・方便法身・広 ↓ 名（名号）

の二種に配当して理解できるとするものである。まさしくこの曇鸞解釈の立場は、

約理の二諦 曇鸞の思想（従来の研究による）

(a) 真諦・般若 ↓ 般若・真諦・第一義諦・法性法身・略 ↓ 法（法性）

(b) 俗諦・方便 ↓ 方便・俗諦・妙境界相・方便法身・広 ↓ 名（名号）

とする立場であるといえよう。しかし、曇鸞が『論註』の思想的基盤に置いたものは、僧肇の空思想である。僧肇は、龍樹造羅什訳青目釈『中論』（以下、羅什訳『中論』とする）に語られる「諸仏が二諦によって、衆生の為に法を説く」とある二諦説を継承していく。龍樹は、ここで教説において二種の真理（二諦）を立て、その言説（教説の二諦）を超える真実を明かしていよう。これは約教の二諦、つまり教説・言説における二諦である。そして僧肇は、この教説・言説における二諦（約教の二諦）を継承し、(a)「第一真諦」（無相真諦）を真実として、(b)①「名教真諦」（言教真諦）と(b)②「名教俗諦」（言教俗諦）を明かしていく。そして曇

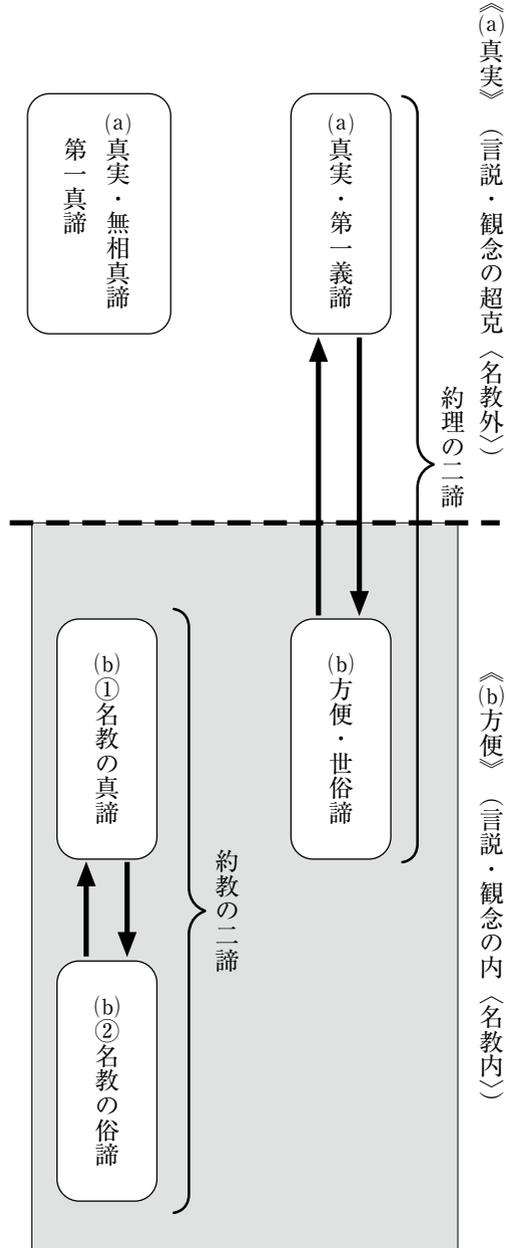
變も、『論』所説の「第一義諦」の解釈において、「諦」＝「境」（対象・相）と示し、「第一義諦」自体を「境界」として明かすだけでなく、『論』所説の「智慧」を、単に「般若」のみに解釈せずに、「智」と「慧」にあえて分釈し、「般若」といふは、如に達する慧の名なり。「方便」といふは、権に通ずる智の称なり。〔『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』（以下『註釈版七祖』と称す）一四七頁。原漢文、以下同。〕と語ること、  
 「智」を「方便」に、「慧」を「般若」に配釈する。つまり曇鸞は、世親『論』所説の「智慧」と「第一義諦」の概念を、「方便」（相・対象）の内に摂めて再解釈しているのである。この再解釈により、曇鸞は、世親では「智慧」（般若・第一義諦）と「方便」（世俗諦）の二種の構造から、「般若」（慧）・「智慧」（第一義諦）・「方便」（智）の三種の構造を創出していく。この思想構造は、曇鸞が研鑽したと考えられる北朝仏教の僧肇に、すでにみられるものである。つまり、僧肇から曇鸞への思想構造の展開を整理すれば、

僧肇の思想構造（約教の二諦）      曇鸞の思想構造（筆者の立場）

- (a) 「第一真諦」（無相真諦）      ↓      「般若（慧）」（実相・無相）  
 (b) ① 「名教真諦」（言教真諦）      ↓      「智（方便）慧（般若）」（第一義諦・無相即相）  
 (b) ② 「名教俗諦」（言教俗諦）      ↓      「方便（智）」（諦・有相）

となる。この思想構造が、曇鸞の仏身仏土論を構築していくのであろう。ここで約理と約教の二諦を、(a)「真実」（言説・觀念の超克となる名教外）と(b)「方便」（言説・觀念の内となる名教内）の領域に分けて図示すれば次のとおりである。

図1 約理と約教の二諦



これに基づき、以下の論考においても、各概念を(a)「真実」・(b)「方便」だけでなく、(b)①「名教の真諦」・(b)②「名教の俗諦」の四種のグループに配当して論じることとする。

筆者は、すでに、曇鸞・道綽における仏身仏土論の構造について拙稿<sup>②</sup>に論考した。その論考のなかで、曇鸞と道綽における二種法身説・広略相入の論理の相違を指摘している。当稿では、道綽の特徴となる菩提心論や行道論においても仏身仏土論を展開していくことに注目していく。それにより、曇鸞が「弥陀浄土」における

仏・菩薩の仏身仏土を論の中心に据えて明かしていくのに対し、道綽が主に「弥陀主格」としての仏身仏土論を展開しているという相違に行き着くであろう。そこで、「曇鸞・道綽の仏身仏土の思想構造（下）——弥陀淨土説から弥陀主格説へ——」と題し、曇鸞と道綽において仏身仏土の構造が相違する意図を、曇鸞・道綽のそれぞれの立場から明かしていきたい。

### 一 曇鸞・道綽における二種法身説・広略相入論の相違

先の拙稿に論じたとおり、従来の研究では、曇鸞・道綽の仏身仏土論の思想構造は、ともに(a)「般若・法性法身・略」と(b)「方便・方便法身・広」の二種に分類して理解できるとするものである。これは、曇鸞「論註」巻下・淨入願心に語られる、いわゆる二種法身説・広略相入の論理を援用し、道綽が『安樂集』巻上・第一大門・三界撰不に「ただ諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によるがゆゑに方便法身を生ず。方便法身によるがゆゑに法性法身を顕出す。この二種の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入す。菩薩もし広略相入を知らざれば、すなはち自利利他することあたはざるなり。」(同前・一九九〜二〇〇頁)と語ることからである。しかし筆者は、曇鸞と道綽とは「二諦」に対する理解が相違することから、このような二種に配当する理解は、曇鸞ではなく、道綽であると考ええる。

まず曇鸞の場合、「智」と「慧」の分釈<sup>1)</sup>や「第一義諦」の解釈<sup>2)</sup>により、約教の二諦の立場にたち、「法性法身」＝「略」(b)①無相即相)ではなく、「法身」＝「略」(b)①無相即相)を説示している。そして「略・法

身」(b)①無相即相)の内に、二種法身、つまり「法性の法身」と「方便の法身」の由生由出・不一不異(相即)の関係が示されている。これにより曇鸞は、(a)「法性」・(b)①「法身・略」・(b)②「方便・広」の三種の概念に配当していく。これが、曇鸞における浄土の諸仏・菩薩の二種法身・広略相入の論理である。それに対し道綽は、曇鸞の約教の二諦の説示箇所を全く引用せず、曇鸞と異なり、約理の二諦の立場に立つことで、「法性法身」略「方便法身」広の二種法身説・広略相入の論理を示していく。したがって曇鸞の二種法身説・広略相入の論理を、道綽がそのまま受容したのではなく、二種に配当して理解できる二種法身・広略相入の論理として新たに受容したと考えられる。したがって、従来の二種に分類する理解は、曇鸞のものではなく、道綽独自の論理であるといえよう。この相違は、(b)②「有相」(曇鸞における「広」、道綽における「化」)の概念に対し、曇鸞は「浄土」に包摂していくが、道綽は「穢土」とすることからもわかる。

また、曇鸞は弥陀浄土の「諸仏菩薩」の仏身仏土論を展開していくのに対し、道綽は「弥陀主格」の仏身仏土論により、報身報土を明かしている。さらに、約時被機の立場から、道綽は機感の不同を述べ、上輩生の無相即相土の往生と、凡夫の力微なる相善による相土往生とを明かし、凡聖通往の論理を語っていく。弥陀身土を主格として論ずれば、常に報身報土といえるが、往生者の機根の相違によつては異なることになる。つまり、上輩生とは異なり、凡夫においては相土に生じてもなお、「報」とも「化」ともみる可能性があり一定しない。まさしく、道綽は約時被機の立場から凡聖通往を明かし、なおかつ、弥陀主格報身報土説を示していくのである。

右のごとく、曇鸞と道綽における仏身仏土の相違は、曇鸞が浄土における「諸仏菩薩」の論理を語るのに対し、道綽は約時被機の立場から「弥陀主格」の論理を説示することにある。道綽は、この立場に立つことで、往生者が穢土から弥陀浄土に往生し証果を得るまでの修道論を確立しようとするのであろう。ゆえに道綽は、

菩提心論・行道論についても、三身三土義を展開していくのであろう。本稿に論じたい。

そして道綽は、先にいう二種法身説・広略相入の論理を根拠に、浄土とは「相土」に該通するものであるとし、凡聖ともに「相土」に通往することを明かす<sup>8)</sup>。上輩生の場合、体の無相離念を知り、縁のなかに往くものとし、ここに「無相即相土」の往生を明かすことで、生・無生を知って「二諦」(約理)に異ならない行者(上輩生)の往生を説く。その一方で、機感の不同を問い、凡夫・衆生においては、力微なる相善による相土往生を明かす。それゆえに、「報(と)化の仏を觀る<sup>9)</sup>」とあるように、化身・化仏(有相)とみる可能性もあるから、「報土」と正しく了解するためには、修道が必要となっていく。ここに、修道法の必要性が生まれ、悟りに至るための行道が重要な意義を持つことになる。これに対し、上輩生にとつては、常に、弥陀浄土は無相即相土の報身報土であるが、「滅空の所収に墮す<sup>10)</sup>」ことがないように、(a)「無相」ではなく、必ず「二諦」(二縁)に順じて(b)①「無相(第一義諦)即相(世俗諦)」の「相土」に生じなければ証果は得られない。したがって、浄土は「相土」に該通し、凡聖ともに往生することを誤謬しないのである<sup>11)</sup>。

先述のごとく、曇鸞は約教の二諦に基づき弥陀浄土の「諸仏菩薩」の仏身仏土論を語るのに対し、道綽は約理の二諦に基づき「弥陀」主格の三身三土義を説示する。この相違には、思想背景が考えられる。曇鸞は、僧肇を背景とするが、道綽は、天台智顛・淨影寺慧遠らにおいて約理の二諦説が台頭したことを受けて、約理の二諦説に基づく仏身仏土論を展開したのであろう。また、道綽の場合、聖道諸師の弥陀応身応土説に対して論駁を加え、弥陀報身報土説を主張する必要があったことも影響するだろう。つまり、約理の「二諦」を根拠とすることで、(a)「第一義諦」＝「法身」(法性法身)・(b)「世俗諦」＝「報身」(方便法身)と対応させることができ、しかも、「真理」についていう、約理の二諦に基づくことで、弥陀主格の報身報土説を明かすことができるからである。

さらに、この曇鸞から道綽への思想展開は、道綽自身が、弥陀浄土の菩薩と穢土の衆生とを有的に区別し、穢土から弥陀浄土に往生していく、往生者の修道論を明かそうとするためであると考えられよう。ゆえに道綽は、往生者の菩提心論・行道論においても仏身仏土を語り、三身三土義を展開していく。これについて、以下に論じてみたい。<sup>(1)</sup>

## 二 道綽の菩提心論にみる三身三土義

道綽は、『安樂集』「卷上・第二大門・菩提心義」に、

初めの発菩提心につきて、うちに四番あり。一には菩提心の功用を出し、二には菩提の名体を出し、三には発心異なることあることを顕し、四には問答解釈す。(『註釈版七祖』二〇二頁)

と述べる。そして「菩提心」の功用について、

第一に菩提心の功用を出すとは、『大経』にのたまはく、「おほよそ浄土に往生せんと欲せば、かならずすべからく菩提心を発すを源となすべし」と。いかんとなれば、「菩提」といふはすなはちこれ無上仏道の名なり。もし心を発し仏に作らんと欲すれば、この心広大にして法界に遍周せり。この心究竟して等しきこと虚空のごとし。この心長遠にして未来際を尽す。この心あまねくつぶさに二乗の障を離る。もしよく一たびこの心を発せば、無始生死の有輪を傾く。あらゆる功德を菩提に回向すれば、みなよく遠く仏果に詣るまで失滅あることなし。

(同前。傍線は引用者による)

と明かしていく。ここで道綽は、傍線部にあるように、『大経』の意趣より、浄土往生の願生心の源となるの

は、「菩提心」であり、その菩提心は虚空（空）であり、法界に遍満するものであるとする。「菩提」は無上仏道の名であるとしたうえで、その菩提心を因として、往生浄土の果を得、さらには、無始生死の輪廻を超える「仏果」に至ると示す。すなわち、「菩提心（因）↓往生浄土（果）↓無始生死の輪廻の超克（仏果）」の図式で、「菩提心」による往生浄土、ならびに仏果獲得の論理を語っていく。そして次に、

第二に菩提の名体を出すとは、しかるに菩提に三種あり。一には法身の菩提、二には報身の菩提、三には化身の菩提なり。法身の菩提といふは、いはゆる真如実相第一義空なり。自性清浄にして、体穢染なし。理、天真に出でて修成を仮らざるを名づけて法身となす。仏道の体本を名づけて菩提といふ。報身の菩提といふは、つぶさに万行を修してよく報仏の果を感ず。果の因に酬ゆるをもつて名づけて報身といふ。円通無礙なるを名づけて菩提といふ。化身の菩提といふは、いはく、報より用を起して、よく万機に趣くを名づけて化身となす。益物円通するを名づけて菩提といふ。

（同前・二〇二―二〇三頁。傍線は引用者による）

と述べ、「菩提」（無上仏道の名）について、その「名称」と「本体」の関係を明らかにしていく。そして傍線部にあるように、この菩提の名称と本体について論じるところで、三身三土義が語られていく。すなわち、法身の菩提、報身の菩提、化身の菩提である。傍線部からこの三つをまとめれば、

①法身の菩提 ↓ 真如実相第一義空・自性清浄

②報身の菩提 ↓ 仏果が万行の因に報いる報仏の果

③化身の菩提 ↓ 報身より用を起こす（はたらき）あらゆる機根に応じる・衆生利益

とまとめることができる。続いて、

第三に発心に異なること有ることを顕すとは、今謂はく、行者因を修し心を発すに其の三種を具せり。一

には要す須く有無本より已来自性清淨なりと識達すべし。二には万行を縁修す。八万四千の諸波羅蜜門等なり。三には大慈悲を本と為して恒に運度せむと擬するを懷と為す。此の三因は能く大菩提と相応す。故に発菩提心と名づく。又『浄土論』(『論註・下意』)に執るに云はく、「今発菩提心と言ふは正しく是願作仏心なり。願作仏心とは即ち是度衆生心なり。度衆生心とは即ち衆生を撰取して有仏の国土に生ぜしむる心なり。今既に浄土に生ぜむと願す。故に先づ須く菩提心を発すべし」と。(同前・二〇三〜二〇四頁)と示し、先の三身の菩提に關連付けていく。すなわち、三因(発心・三身の菩提心)により、仏果・菩提を得る心となる「菩提心」を發すとし、その心は『論註』に示される「願作仏心・度衆生心」であるとす。さらに、第四に問答解釈すとは、問ひていはく、もしつぶさに万行を修してよく菩提を感じ成仏を得といはば、なんがゆゑぞ『諸法無行經』に、「もし人菩提を求めば、すなはち菩提あることなし。この人菩提を遠ざかること、なほ天と地とのごとし」とのたまへるや。答へていはく、菩提の正体は、理求むるに無相なり。いま相をなして求む。理実に当らず。ゆゑに人遠ざかると名づく。このゆゑに經にのたまはく、「菩提は心をもつて得べからず、身をもつて得べからず」と。いまいはく、行者修行して往きて求むるを知るといへども、了々に理体求むることなきことを識知して、なほ假名を壊せず。このゆゑにつぶさに万行を修す。ゆゑによく感ず。このゆゑに『大智度論』にいはく、「もし人般若を見るも、これすなはち縛せられたりとなす。もし般若を見ざるも、これまた縛せられたりとなす。もし人般若を見るも、これすなはち解脱となす。もし般若を見ざるも、これまた解脱となす」と。龍樹菩薩の釈にいはく、「このなかに四句を離れざるを縛となし、四句を離るるを解となす」と。いま菩提を体るに、ただよくかくのごとく修行すれば、すなはちこれ不行にして行なり。不行にして行なれば、二諦の大道理に違せず。

(同前・二〇四〜二〇五頁。傍線は引用者による)

と明かしていく。ここで道綽は、傍線部にあるように、万行を修して菩提心を発して成仏を得ること、そしてその「菩提」の正体は、相即無相であり、その理は無相であることを語る。さらにその「行」は「不行即行」であり、二諦（約理）の大道理に基づくものであると明かすのである。

また、『安樂集』「卷上・第二大門・破異見邪執」には、

第一に大乘の無相を妄計するを破すとは、問ひていはく、あるいは人ありていはく、「大乘は無相なり、彼此を念ずることなかれ。もし浄土に生ぜん願ずれば、すなはちこれ取相なり、うたた縛を増す。なにもつてかこれを求むる」と。答へていはく、かくのごとき計はまさに謂ふにしからず。なんとすれば、一切諸仏の説法はかならず二縁を具す。一には法性の実理による。二にはすべからくその二諦に順ずべし。かれは、大乘は無念なり、ただ法性によると計して、しかも縁求を誇り無みす。すなはちこれ二諦に順ぜず。かくのごとき見は、滅空の所収に墮す。（中略）いま行者に勸む。理、無生なりといへども、しかも二諦の道理縁求なきにあらざれば、一切往生を得。このゆゑに『維摩経』（意）にのたまはく、「諸仏の国とおよび衆生とは、空なりと観ずといへども、しかもつねに浄土を修して、もろもろの群生を教化す」と。（同前・二〇七〜二〇八頁。傍線は引用者による）

と述べ、道綽は、一切の諸仏の説法が必ず二縁を具すものであると語っていく。まず、法性真如の理によれば、大乘は無念であるが、法性真如のみに執着すれば、滅空（悪取空）の所収に墮し、二諦の道理に反するものであるとする。そして行者はこの二諦（約理）に順ずる必要がある。ゆゑに、浄土願生の理としては無生であるが、二諦（生即無生）の道理に縁るから、真空妙有の願生往生が成立することになる。ここに、二諦の道理に基づく往生浄土が示されている。

そして道綽は、この往生浄土の原理として、曇鸞『論註』を引用して因果の真空（無相・第一義諦Ⅱ理）を

明かしつつも、その一方で、因果の妙有（相・世俗諦Ⅱ修道）も説示していく。まず曇鸞は、『論註』「卷上・作願門・願生問答」に、

問ひていはく、なんの義によりてか往生と説く。答へていはく、この間の仮名人のなかにおいて五念門を修するに、前念は後念のために因となる。穢土の仮名人と浄土の仮名人と、決定して一なるを得ず、決定して異なるを得ず。前心後心またかくのごとし。なにをもつてのゆゑに。もし一ならばすなはち因果なく、もし異ならばすなはち相續にあらざればなり。この義は一異の門を觀ずる論のなかに委曲なり。

（同前・五四～五五頁）

と語り、穢土の仮名人と浄土の仮名人の不一不異の關係により、往生浄土における因果の空を明かしている。<sup>(15)</sup>そして道綽は、『安樂集』「卷上・第二大門・広施問答」において、曇鸞の文言を引用し、

又問ひて曰はく、何の身に依るが故に往生を説くや。答へて曰はく、此の間の仮名人の中に於て、諸の行門を修すれば、前念は後念の与に因と作る。穢土の仮名人と浄土の仮名人と決定して一なることを得ず、決定して異なることを得ず。前心後心も亦是くのごとし。何を以ての故に。若し決定して一ならば則ち因果無からむ。若し決定して異ならば則ち相續に非ず。是の義を以ての故に、横堅別なりと雖も、始終は一の行者なり。

（同前・二三〇～二三二頁。傍線は引用者による）

と述べる。ここで道綽は、曇鸞と同様に、往生浄土を、穢土の仮名人と浄土の仮名人の不一不異の關係によつて明かしている。ゆゑに「往生浄土」の原理として、曇鸞と道綽はともに因果の無自性空を説く。さらに道綽は、傍線にあるように「始終は一の行者なり」と述べ、曇鸞には説示されていない「始」と「終」の相即についても語っている。この「始終」の關係は、道綽の往生浄土を考える上で重要となろう。

### 三 曇鸞と道綽における「見生の火」理解の相違と道綽の「始終」の説示

道綽は、前項に述べたように、往生浄土の因果について、無自性空であることを明かしている。しかしその一方で、『論註』を引用しつつも、一部に変更を加えることで、往生浄土の因果を有的にも語っていく。これにより、道綽は修道法を確立していくのであろう。それが以下の「見生の火」の引用箇所である。曇鸞『論註』と異なる、道綽独自の「見生の火」の了解をみることができる。

まず曇鸞は、『論註』「卷下・観察体相・水上燃火」において、

かの清浄仏土に阿弥陀如来無上の宝珠まします。無量の莊嚴功德成就の帛をもつて裹みて、これを往生するところのひとの心水に投ぐれば、あに生見を転じて無生の智となすことあたはざらんや。また氷の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷解く。氷解くればすなはち火滅するがごとし。かの下品の人、法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなして、かの土に生ぜん願するに、かの土はこれ無生の界なれば、(彼土是无生界) 見生の火、自然に滅するなり。

(同前・一二五～一二六頁。傍線は引用者による)

と述べている。ここで曇鸞は、傍線部にあるように、浄土に生じようと願うときに、その浄土のあり方が無生の境界であるから、生を實體視する見方(見生の火)が自然に滅するものであるとしている。<sup>16)</sup> それに対し道綽は、『安樂集』「卷上・第二大門・広施問答」において、

かの清浄仏土に、阿弥陀如来の無上宝珠の名号まします。無量の功德成就の帛をもつて裹みてこれを往生するところのもの心水のうちに投ずるに、あに生を転じて無生の智となすことあたはざらんや。三には

また氷の上に火を燃くに、火猛ければすなはち氷液く、氷液くればすなはち火滅するがごとし。かの下品往生の人は法性無生を知らずといへども、ただ仏名を称する力をもつて往生の意をなし、かの土に生ぜん<sup>と願じて、すでに無生の界に至る時に（既至无生界時）見生の火自然に滅す。</sup>

（同前・二二九～二三〇頁。傍線は引用者による）

と明かしていく。先に示すように、曇鸞の場合は、願生において「見生の火」が自然に滅することを示すものであるのだが、道綽の場合は、傍線部にあるように、無生の界に至る時に「見生の火」が自然に滅すとしている。つまり、道綽は往生者が願生し、「浄土」（無相即相土）という無生の界に至る時に、はじめて、生への実体視が減すると了解していくのである。ここに、「無相即相土」の相善往生を語る道綽の思想をみることできよう。そしてその浄土に致るためには、修道が必須になってくるであろう。このような説示は、以下の文にもみられる。

第一に勧めて善知識に託すとは、『法句経』によるに、衆生のために善知識となる。「宝明菩薩あり。仏にまうしてまうさく、〈世尊、いかんが名づけて善知識となすや〉と。仏のたまはく、〈善知識はよく深法を説く。いはく空と無相と無願となり。諸法平等にして業なく報なく、因なく果なし。究竟如如にして實際に住す。しかるに畢竟空のなかにおいて、熾燃として一切の諸法を建立す。これを善知識となす。〉（中略）善知識はこれなんぢが大船なり、なんぢらを運度して生死海を出すがゆゑなり。善知識はこれなんぢが纏縄なり、よくなんぢらを挽き抜きて生死を出すがゆゑなり」と。また勧む。衆生のために善知識となるといへども、かならずすべからく西に帰すべし。なにをもつてのゆゑに。この火界に住まれば、違順の境多々にして、退没ありて出づること難きによるがゆゑなり。このゆゑに舍利弗ここに於て発心して菩薩の行を修すること、すでに六十劫を経たり。悪知識の乞眼の因縁に逢ひて、つひにすなはち退転す。ゆゑ

に知りぬ、火界にして道を修することははなはだ難し。ゆゑに勸めて西方に帰せしむ。一たび往生を得れば、三学自然に勝進し、万行あまねく備はる。ゆゑに『大経』(下・意)にのたまはく、「弥陀の浄国は造悪の地毛髪ばかりのごときもなし」と。

(巻下・第十一大門、同前・二八六～二八七頁。傍線は引用者による)  
ここで道緯は、菩薩(善知識)が、空・無相・無願という畢竟空・実際に住しつつも、衆生済度のために、西方(有相)に帰すことを語っていく。すなわち、かかる箇所でも「無相」(第一義諦)即「相」(世俗諦)の往生思想を明かしている。

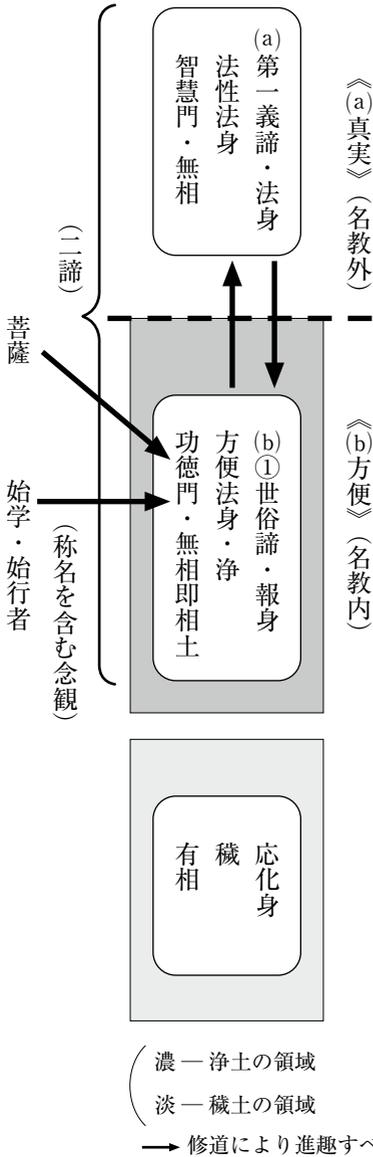
また道緯は、『安樂集』「卷上・第二大門・広施問答」に、曇鸞の『論註』卷上・八番問答の文言を引用しつつ、「もし始行の人の念は数を記するもまた好し。」(同前・二二五頁)と述べ、始行者の修道を説示していく。さらに続けて、

また問ひていはく、いま勧めによりて念仏三昧を行ぜんと欲す。いまだ知らず、計念の相状はなにか似たる。答へていはく、(中略)あるいは仏の法身を念じ、あるいは仏の神力を念じ、あるいは仏の智慧を念じ、あるいは仏の毫相を念じ、あるいは仏の相好を念じ、あるいは仏の本願を念ず。名を称することもまたしかなり。ただよく専至に相続して断えざれば、さだめて仏前に生ず。いま後代の学者を勧む。もしその二諦を会せんと欲せば、ただ念々不可得なりと知るはすなはちこれ智慧門にして、よく繫念相続して断えざるはすなはちこれ功德門なり。このゆゑに『経』(維摩経・意)にのたまはく、「菩薩摩訶薩つねに功德・智慧をもつて、もつてその心を修す」と。もし始学のもの、いまだ相を破することあたはず、ただよく相によりて専至せば、往生せざるはなし。疑ふべからず。

(同前・二二五～二二六頁。傍線は引用者による)

とも語り、始学者の修道を述べている。この始行者・始学者の説示は、末法史観による約時被機の思想に基づくものと考えられる。右の傍線部は、曇鸞の文言ではなく、道綽の加筆箇所であり、このような了解は、曇鸞にはみられないものである。つまり道綽は、曇鸞の『論註』を引用しながら、傍線箇所を付加することで、曇鸞の論理を用いつつも、曇鸞には語られない、「始行」と「二諦」を語っていく。ここでも二諦（約理）の道理から、(a)「第一義諦」＝「智慧門」(念念不可得・無相)と(b)「世俗諦」＝「功德門」(有念・相土)を示し、無相即相土の往生を説く。そして功德門により、始行人・始学者は、この二諦の論理に立脚して、相善往生(無相即相土往生)できるとしている。この道綽における菩薩と始行者の修道の構造を图示すれば、以下の通りである。

図2 道綽の修道構造



さらに、道綽は、『安樂集』「卷上・第二大門・破異見邪執」において、

第八に十方の浄土に生ぜん願ぜんよりは、西方に帰するにしかずといふを校量すとは、問ひていはく、あるいは人ありていはく、「十方浄国に生ぜん願じて、西方に帰せんと願ぜず」と。この義いかん。答へていはく、この義類せず。なかに三あり。なんとなれば、一には十方仏国も不浄となすにはあらず。しかるに境寛ければすなはち心味く、境狭ければすなはち意もつばらなり。(中略) 二には十方の浄土みなければこれ浄にして深淺知りたしといへども、弥陀の浄国はすなはちこれ浄土の初門なり。(中略) 三には弥陀の浄国はすでにこれ浄土の初門なり。娑婆世界はすなはち穢土の末処なり。なにをもつてか知ることを得る。(中略) しかるに娑婆の依報はすなはち賢聖と流を同じくす。ただこれすなはちこれ穢土の終処なり。安樂世界はすでにこれ浄土の初門なり。すなはちこの方と境次いであひ接せり。往生はなはだ便なり。なんぞ去かざらんや。(同前・二二七〜二二八頁。傍線は引用者による)

と明かし、穢土と浄土が接していることを説示する。すなわち、傍線箇所にあるように、娑婆は穢土の末処・終処であり、「弥陀浄国」である「西方浄土」は「浄土の初門」であり、これに続くのが十方の浄土であり、証果(無相)である。つまり、「娑婆 $\parallel$ 穢土の終処」(始) $\rightarrow$ 「弥陀浄国 $\parallel$ 西方浄土 $\parallel$ 浄土の初門」 $\rightarrow$ 十方の浄土 $\rightarrow$ 証果(終)という構図をもつて、始終の関係を有的に明かす。先述のように、往生浄土の因果は空(無相)であるが、無相即相の往生を明かす道綽は、始終の関係を有的に語るものである。そして『安樂集』「卷下・第七大門・此彼修道」に、「先には相によりて求め、終りにはすなはち無相なり。」(同前・二七三頁)とも示し、「終 $\parallel$ 無相」を語っている。さらに、『安樂集』「卷下・第八大門・往生意趣」には、

第一に問ひていはく、いま浄土に生ぜん願ず、いまだ知らず、なんの意をかなすや。答へていはく、ただ疾く自利利他を成じ、利物深広ならんと欲す。十信・三賢より正法を撰受して、不二に契会し、仏性を

見証し、あきらかに実相を暁る。観照の暉心、有無の二諦、因果の先後、十地の優劣、三忍、三道、金剛無礙、大涅槃を証す。大乘寛く運びて無限の時に住せんと欲す。無辺の生死海を尽さんがためのゆゑなり。

(同前・二七七〜二七八頁。)

とも述べて、道綽は、往生の意趣は、「大涅槃を証す」という証果にあることを明かすのである。この穢土から浄土、浄土から証果への進趣を、先の三身の菩提に対応させるならば、「化身の菩提」||「穢土」(有相) ↓「報身の菩提」||「浄土」(無相即相土) ↓「法身の菩提」||「証果」(無相) と対応すると考えられる。

また道綽は、右に論じたように有的に始(有相)と終(無相)を示していくが、先引に「始終是一」と明かしたことから考えれば、この始と終の関係は不二不異であり、無自性である。ゆえに道綽は、無自性空の論理上に、因果・始終の関係の「妙有」を明かすのであり、これにより、真空妙有の修道論を明示していく。そしてこの論理を成立せしめている根底となるのが、道綽の「弥陀」主格の仏身仏土論である。道綽は、曇鸞と異なり、この弥陀主格の仏身仏土論を明確に説くことで、曇鸞の弥陀浄土における仏・菩薩の仏身仏土論では語り難い、穢土の衆生から浄土往生、さらに証果獲得への真空妙有の修道論を導き出し、行道の必要性を明かしたのである。

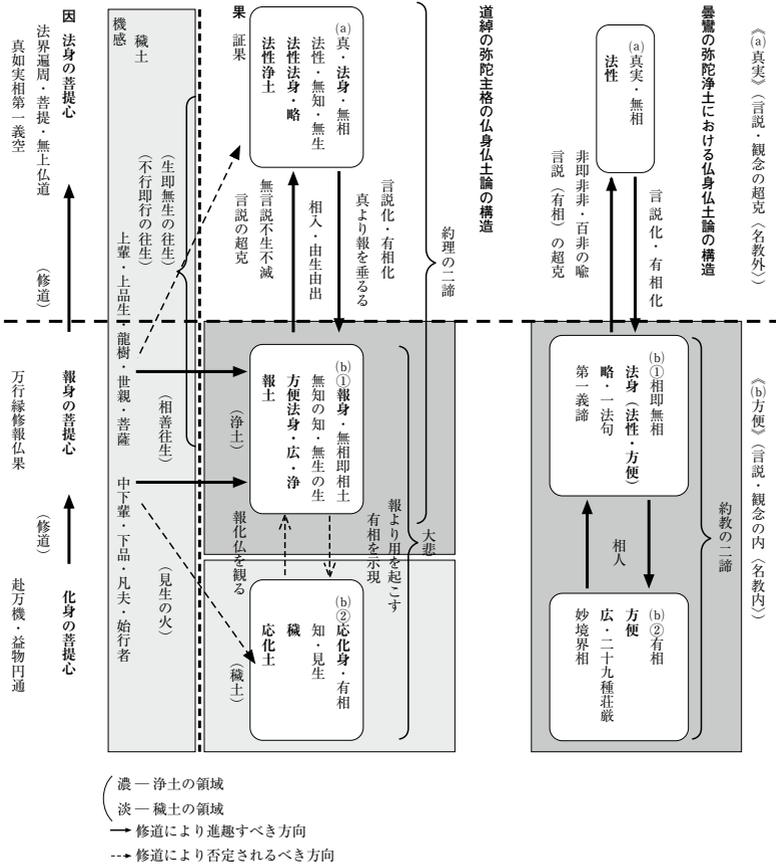
## 結 論

曇鸞は、僧肇の約教の二諦説に基づく仏身仏土論を展開し、二種法身と広略相入を明かす。それに対し、道綽は、天台智顛・淨影寺慧遠らにおいて約理の二諦説が台頭したことを受けて、約理の二諦説に基づく仏身仏土論を展開している。これは、道綽が、聖道諸師の弥陀応身仏土説に対して論駁を加え、弥陀報身報土説を主

張するために必要であったと考えられる。つまり、約理の「二諦」を根拠にすることで、(a)「第一義諦」＝「法身」(法性法身)・(b)「世俗諦」＝「報身」(方便法身)と対応させることができ、弥陀報身報土説を「真理」として明かすことができるからである。これにより、二諦相即の「相善往生」を説示することが可能になり、凡夫の相善往生を、大乘仏教の論理の上に、説示できるのである。無相即相土の相善往生を語る道綽にとつて、二諦は、どこまでも「真理」でなければならなかったといえよう。また道綽は曇鸞と同様に、因果の無自性空を明かしていくが、その一方で、曇鸞とは異なり、穢土と浄土を明確に分け、有的浄土(西方浄土)を説示する。さらに、「菩提心」を三身三土義により分別して説示しつつ、無生即生の願生・不行即行の行により、無相即相土の相善往生が成立することを明かしていく。かかる説示の相違は、曇鸞が龍樹の般若思想を基底とすること、「往生浄土」の原理を明らかにしていくのに対し、道綽は、「往生浄土」の修道の論理を、大乘仏教の論理の上に基礎付けようとしたものと考えられよう。

要するに、道綽は約理の二諦説に基づき、弥陀報身報土説・凡夫入報・西方往生(相善往生)の論理を真空妙有として明かし、往生者・穢土と弥陀・浄土を有的に説示することで、自らの末法史観に基づく「約時被機」の修道論を確立していく。そして上品・下品問わず、すべての往生者が、弥陀報身報土(無相即相土)へ往生することを明かしている。以上、曇鸞・道綽の仏身仏土論の構造を示せば、以下の次頁図3のとおりである。道綽の仏身仏土論に図示した↑矢印は、修道により進趣すべき方向であり、↓矢印は、修道により否定されるべき方向である。例えば、先引のごとく、上品生の者は、(a)「法性」に進趣する可能性があるが、それは「滅空の所収に墮す」方向であり、否定される。また凡夫下品においては、(b)②「応化土」に進趣する可能性もあるが、それはあくまでも穢土であり、こちらも否定されるのである。それゆえに、化身の菩提心の始行者(下品・凡夫)も報身の菩提心の菩薩(上輩・上品)も、みな(b)①「浄土」(無相即相土・報身報土)を通ずることで、(a)「法身・無相」の証果を得られるのである。

図3 曇鸞・道綽の仏身仏土論の構造



この前頁図3にも示すように、仏身仏土論を、曇鸞は弥陀浄土の「諸仏菩薩」を主格として論じていることで、願生往生者（菩薩）を弥陀浄土の大悲に撰して論じていくのに対し、道綽は、「阿弥陀仏」自体を主格として論じていくことで、往生浄土の修道法の論理を語る。それゆえに、願生者自身を弥陀浄土の大悲に完全に包摂して論じることができない。したがって、「報」・「化」を「浄」・「穢」に分けることになる。かかる相違は、曇鸞が、弥陀如来による大悲に包摂された願生者の救済（往生浄土）の論理を明かしたのに対し、末法史観による約時被機の立場に立つ道綽は、いまだ弥陀如来の大悲に包摂されていない願生者の救済（往生浄土）の論理を示していくと考えられよう。よって、この仏身仏土論の相違は、救済論の立場の相違ともいえる。そして曇鸞の思想構造にみる救済論は、親鸞へと受け継がれ、また道綽の仏身仏土論から、親鸞は、法性法身と方便法身の二身説のうち、方便法身に、真仏土と方便化身土をみるという、独自にして特徴ある仏身仏土論の着想を得たとも考えられよう。<sup>19)</sup>

## 註

- (1) 拙著「北朝仏教における『往生論註』の思想構造の研究」(学位請求論文、二〇一四年、「龍谷大学学術機関リポジト」<http://repository.yukoku.ac.jp/ispui/handle/10519/5666>)。また拙稿「『往生論註』所説の平等法身と未証浄心の二菩薩の関係―曇鸞の「名義撰対」の論理からの考察」(『眞宗研究(眞宗連合學會研究紀要)』五八、二〇一四年)等。
- (2) 拙稿「曇鸞・道綽の仏身仏土の思想構造(上)―二種法身説と広略相入の論理の相違」(川添泰信編『親鸞と浄土仏教の基礎的研究』(永田文昌堂、二〇一七年刊行予定。二〇一六年脱稿)。
- (3) 同前・一三九頁。
- (4) 『論註』「卷下・名義撰対」(同前・一四七―一四八頁)。
- (5) 『論註』「卷下・觀察体相」(同前・一二三頁)。

- (6) 曇鸞の「智」と「慧」の分釈や「第一義諦」の解釈にみられる(前註(4)・(5))。
- (7) 道綽は、『安楽集』に「報化・淨穢を弁定」「報化の大悲によらばすなわち淨穢なきにあらず」(同前・一九一、一九五頁)と示し、一貫して「報(≡淨)と化(≡穢)」の弁定を明かすことで、(b)②「有相・化土」を「穢土」とする。
- (8) 『安楽集』「卷上・第一大門・凡聖通往」(同前・一九六頁)
- (9) 同前・一九七頁。なお、この「報化」については、①「報中化」、②「報即化」、③「報と化」の三説があるが、筆者は、道綽が一貫して「報(≡淨)と化(≡穢)」の弁定を明かすことから、③「報と化」の説を取る。
- (10) 『安楽集』「卷上・第二大門・破異見邪執」同前・二〇八頁。
- (11) 以上、拙稿前掲論文。
- (12) 淨影寺慧遠や天台智顛は、約理的な二諦を説いていると指摘されている(平井俊榮『中国般若思想史―吉藏と三論学派―』一九七六年、春秋社、五六二頁)。
- (13) 淨影寺慧遠、天台智顛、三論吉藏は、中国仏教界における唯識教学の浸透とも関連して三身三土義を示し、弥陀主格応身居士説を展開することが指摘される。(山本仏骨著『道綽教學の研究』永田文昌堂、一九五九年、三二九―三三六頁)
- (14) 『安楽集』の文意については、山本仏骨前掲書、渡邊隆生『安楽集要述』(永田文昌堂、二〇〇二年)等を参照している。
- (15) 前註(2)参照。
- (16) 前註(1)。拙稿学位論文。
- (17) 同前・九八頁。
- (18) 道綽の修道法とは、末法史観に立脚した「約時被機」の観点から、中下輩の衆生にとつては、相善こそが「修無相」よりも価値的に勝行であり、「念仏行」は絶対的な価値を伴って下品凡夫の上に現成することになる、と指摘される(渡邊了生『安楽集』所説の「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考)(『宗学院論集』六八、一九九六年)。
- (19) 親鸞の仏身仏土論については、拙稿「親鸞における「智慧」の構造の原点―世親・曇鸞の淨土教における「智慧」(ケネス・タナカ編著『智慧の潮―親鸞の智慧・主体性・社会性』shinshu Theology から見えてくる新しい水平線)武蔵野大学出版会、二〇一七年所収)に、論じている。