

武蔵野大学仏教文化研究所紀要 抜刷

平成二五年三月一日

『往生論註』の「二種法身」と「広略」の関係再考

Reconsideration of the Relationship between the Two Kinds of Dharma-Body
and the Expansive and Essence in the Wangsheng lunzhu

田 中 無 量

TANAKA Muryō

『往生論註』の「二種法身」と「広略」の関係再考

Reconsideration of the Relationship between the Two Kinds of Dharma-Body
and the Expansive and Essence in the *Wangsheng lunzhu*

田 中 無 量 (TANAKA Muryo)

問題の所在

北魏の曇鸞（四七六―五四二頃）は、世親の『浄土論』（以下『論』とする）を註釈し、『往生論註』（以下『論註』とする）を著し、浄土教の諸問題について、論理的に明らかにしている。そしてその諸問題のうち、「法身」と「浄土莊嚴」については、『論註』「卷下・浄入願心章」に語られている。当稿では、この「法身」と「浄土莊嚴」の「関係」を問題にしたい。そこで、まずはその問題となる箇所を挙げる。

略して一法句に入ること説くがゆゑなり。上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。一法句に入るを略となす。なんがゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、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。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二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

略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。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ればなり。⁽¹⁾

かかる箇所、曇鸞は、国土の莊嚴の十七句と、如来の莊嚴の八句と、菩薩の莊嚴の四句を合わせた、三嚴二十九種の莊嚴を「広」とし、「一法句」に入ることを「略」と明かし、なぜ「広略相入」を示現するのかという理由について、諸仏・菩薩に「法性法身」と「方便法身」の二種の法身を説示している。そしてその二法身の関係を、由生由出・不一不異（相即）と明かし、さらにそれを根拠にして、「広略」の相入を語っている。ゆえに、曇鸞は、法身と淨土莊嚴の関係を、「二種法身」と「広略相入」によって明かしていると考えられる。この二種法身と広略の関係について、後に詳細を述べるが、先行研究では「法性法身」略（一法句）、「方便法身」広（二十九種莊嚴）と示している。さらには、曇鸞が「智慧」と「方便」の関係について語っている、『論註』の「名義撰対」の「般若」と「方便」の説示に対応させて論じ、「般若（慧）」第一義諦「法性法身」略、「方便（智）」世俗諦「方便法身」広と配当し解釈している。この「法性法身」略、「方便法身」広という理解は、現在ほぼ定説とされている。⁽²⁾

その一方で「略・一法句」は、「二種法身」を内包するものとも理解される。⁽³⁾ ゆえに、両説を統合すると、「略」＝「法性法身」であり、なおかつ、「略」＝「法性法身・方便法身」（二種法身）との理解になる。つまり、「法性法身」略＝二種法身という図式によって、解釈がなされていよう。更に、この「法性法身」略・「略＝二種法身」の解釈は、法性法身が「理智不二の理」であるとする立場と「理智冥合」であるとする立場とを生んでいる。すなわち、法性法身は、「法性法身」略を重視して解釈した時に、「理智不二の理」となり、「略＝二種法身」を重視して考察した時に、「理智冥合」となると考えられよう。しかし、そもそも「略＝法性法身」・「略＝法性法身・方便法身」（二種法身）という在り方は、不自然な関係ではなからうか。この問

題については、いままで全く議論がなされていない。それは「略＝法性法身」の理解自体が、当然とされてきたからであろう。ゆえに問題にならなかったのである。そこで筆者は、従来の研究にはない視点からこの問題を考察したい。それは『論』と『論註』の思想構造は相違するものであり、『論』の構造のみに従って『論註』を解釈すれば、その『論註』理解に齟齬が生じるのではないかという視点である。そして筆者は、従来の研究が『論』の構造のみによって、『論註』を把握しようとしたのではないかとの疑念を持っている。その一例として、曇鸞が「智慧」と「方便」について語った、「名義撰対」にあることは拙稿の論文に示した通りだが、この「名義撰対」は、必ずと言っていいほど、先行研究においても二種法身・広略相入と関連付けられている。そこで、「名義撰対」にみられる『論』と『論註』の思想構造の相違を基底としながら、「二種法身」と「広略」の「関係」、特に「略」と「法性法身」の関係について再考してみたい。

一 『往生論註』の二種法身・広略相入に関する先行研究

まずは、『論註』の二種法身説と広略相入について、先行研究を述べておきたい。まず、江戸後期の学者である香月院深励師（二七四九—一八一七）は、

二法身の不離を以て一法句二十九種の広略相入を述べ給ふなり。

と示し、更に、

二法身の不離を以て広略相入の謂れを弁じ給ふなり。…（中略）…仏身は法性法身の性を全うじて方便法身の修と顕はるるから、淨土の莊嚴も一法句の略を全うじて二十九種の広と顕はれ、一法句の略は二十九

種の広へ収まり入りて仕舞う。⁽⁶⁾

と述べ、二種法身説と広略相入を関連付けていく。ゆえに、「略」≡法性法身、「広」≡方便法身として理解しているであろう。そしてその二種法身について、

法性法身は本来本有の理法身、方便法身是因位の願行にむくいあらはれたる修得顕現の仏身⁽⁷⁾と明かしている。また、明治中期から昭和初期の学匠である山惠覺師は、

二身は一異不可得で、乃ち広略相入を得るなり。⁽⁸⁾

と示していく。ゆえに、「法性法身≡略」、「方便法身≡広」という理解であろう。そして、「(法性法身の)四字を合釋すれば、法性は是れ理、法身は是れ智」とし、更に、方便法身については、「悲と智と自他の別として見れば、方便を有するのは法身で、依主得名なり。」⁽⁹⁾と述べている。ここで、法性法身が「理智不二の理」、方便法身が「悲智不二の悲」との理解を示唆していく。また、福原亮嚴氏は、

(1)法性法身と、(2)方便法身とは如何なる意味において対目を為すかということとは、一の問題である。まず(1)は(イ)理智不二の智とも、(ロ)理智不二の理とも解しうるが、…(中略)…ただ論註の上では(ロ)の方が説かれるとみるのが穩当である。次に(2)は悲智不二の悲をいう。⁽¹⁰⁾

と指摘する。つまり、法性法身については、「理智不二の智」とも「理智不二の理」とも解しうるとした上で、「理智不二の理」であると示し、方便法身については、「悲智不二の悲」であるとするとする。また、山口益氏は、

論註の文章を見ても、一法句なる真如・法性法身の略から、二十九種莊嚴なる方便法身の広を生じ、その広なる方便法身によつて、また略なる法性法身を出すといつて、その広と略とが相入することを述べる。⁽¹¹⁾と明かしている。これらの諸師の解釈を整理していくと、

法性法身 ≡ 第一義諦(真諦) ≡ 理智不二の理 ≡ 略・一法句

方便法身 〓 俗諦（方便） 〓 悲智不二の悲 〓 広・二十九種莊嚴
となるであろう。

右の先行研究に対し、藤堂恭俊氏は、「名義撰対」に注目し、「智」〓「方便」、「慧」〓「般若」によって、二種法身説・広略相入を説明しているとする。

入一法句なる略（法性法身）は所謂戲論の止滅せる無知―無分別性を指す点で慧と把握され、三種二十九句の功德莊嚴なる広（方便法身）は分別の世界にはたらしき出る有分別なる方便―後得清淨世間智を指す点で智と把握される。⁽¹⁵⁾

と示し、「略」〓「法性法身」〓「慧」、「広」〓「方便法身」〓「智」と明かす。更に、

入一法句なる略（法性法身）の智的展開が広（方便法身）なる三種二十九句という莊嚴功德相においてあらわれる。⁽¹⁴⁾

と明かしていく。そして、

略と規定される阿弥陀仏の理智冥合、つまり自内証としての法性法身が、人間の世界に向って打ちたてた莊嚴功德成就相を方便法身と名づけ、その方便法身としての莊嚴功德成就の相は、願生者をその中に包み込み、救い取り、法性法身という阿弥陀仏の自内証をさとしめる働きをする。⁽¹⁶⁾

とも論じている。また、曾根宣雄氏は、

藤堂博士の「法性法身〓理智冥合〓法性の理を証得した仏〓阿弥陀仏の智慧」「方便法身〓莊嚴功德成就相〓方便の智〓浄土の莊嚴」という解釈が極めて妥当であることが確認できるであろう。⁽¹⁶⁾

と述べている。そして、

藤堂博士は、一連の研究で「法性法身〓内証・方便法身〓外用」という解釈をされているが、これは正し

く卓見であろう。この指摘は、曇鸞教學を理解する上で有益のみならず、法然の説く「内証・外用」が曇鸞教學を背景にしていたことや、二身論を踏まえて展開されていることを明らかにしたものであるからである。⁽¹⁷⁾

と示している。更に、

浄土宗においては、無相から有相（莊嚴）への展開を阿弥陀仏の一仏身上における証得（内証）と救済作用（外用）として捉えている。…（中略）…その論理を明確に提示したのが曇鸞であり、法然教學においてもその論理は継承されているのである。⁽¹⁸⁾

とも述べて、曇鸞の二種法身説を明らかにしている。この藤堂・曾根の両氏の理解を図示すれば、

法性法身 || 理智冥合 || 般若の慧 || 阿弥陀仏の智慧（内証） || 略

方便法身 || 莊嚴功德成就相 || 方便の智 || 阿弥陀仏の救済作用（外用） || 広

となるであろう。このことから、先学において、「法性法身」を「理智不二の理」とみるか、「理智冥合」とみるかという解釈上の相違はあるものの、どの解釈を見ても、

「略」・「二法句」 || 「法性法身」 || 般若（慧）

「広」・「二十九種莊嚴」 || 「方便法身」 || 方便（智）

という二種の枠組みでの理解が、前提となっている。しかしその一方で、藤堂恭俊氏は、「入一法句」の文について、

独自の二身説を創設し、二十九種の莊嚴相すべてが、清浄なる一法句に収まるゆえんを説いて解答している。この二身説の表現は抽象的であるから、少し肉づけをして捉えるならば、法性の理を証得した仏（＝法性法身）の般若の慧は、必然的に展開してあらゆる衆生に向かつてはたらきをする方便の智を含み、利

他の活動をする（『方便法身』）。さらに、衆生に向けられた利他のはたらき（『方便法身』）は、それを享受したあらゆる衆生に、法性の理を証得せしめる（『法性法身』）、と動的に理解し得るであろう。¹⁹⁾

と示し、「法性法身」＝「慧」（般若）と「方便法身」＝「智」（方便）の不二不異の関係を、「一法句」の内容として捉えている。また山口益氏も、

「法性法身によって方便法身を生じ、方便法身によって法性法身を出す」のであるから、それが無の有なる一法の依事・依処、すなわち一法句なのである。²⁰⁾

と示している。つまり「法性法身」と「方便法身」の由生由出・不二不異が、「一法句」（一法の句）の内容として理解できることを明かしている。ゆえに、「略＝二種法身」との理解も、示されていることがわかる。そこで、「略＝法性法身」とする解釈と統合すれば、「略＝法性法身＝二種法身」となり、非常に、不自然な関係となるといえよう。筆者は、このような不自然な理解が生じている理由に、『論』と『論註』の思想構造の相違に対する不認識があるのではないかと考えている。この思想構造の相違が顕著に見られるのが、曇鸞が「智慧」と「方便」の関係を明かした、『論註』の「名義撰対」の論理である。かかる論理は、二種法身・広略相入と関連付けて理解できる。次に、その論理を示したい。

二 『往生論註』の「名義撰対」の論理

ここでは、曇鸞が「智慧」と「方便」の関係を語った「名義撰対」の論理について明かしておきたい。この論理が明されている箇所は、『論』の「智慧」「慈悲」「方便」の三種門と「般若」の関係を、再解釈している部

分である。なお、この詳細は別稿に論じており、当稿では、簡潔に述べておきたい。

『論』と『論註』では、「般若」と「智慧」等の三種門に関する理解に相違が見られる。しかし、先行研究では、『論』と『論註』を一致させて、同様のものであるとして論じている。まず、『論』の文言では、

名義摂対とは、向に説く智慧と慈悲と方便との三種の門は般若を摂取し、般若は方便を摂取す、知るべし。⁽²²⁾

となっており、智慧・慈悲・方便の三種門が「方便」に収まり、「方便」（智慧等の三種門）と「般若」が互いに摂取し合う関係を明かしているであろう。これについては、先行研究に異論はなく、筆者も同様に理解している。問題となるのは、この『論』の説示に対する曇鸞の釈文である。曇鸞は、先の『論』の文言を、『論註』において次のように明かしている。

「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。如に達すればすなはち心行寂滅なり。権に通ずればすなはちつぶさに衆機を省みる。機を省みる智、つぶさに応じてしかも無知なり。寂滅の慧、また無知にしてつぶさに省みる。（①の箇所とする）

しかればすなはち智慧と方便とあひ縁じて動じ、あひ縁じて静なり。動の静を失せざることは智慧の功なり。静の動を廢せざることは方便の力なり。このゆゑに智慧と慈悲と方便とは般若を摂取し、般若は方便を摂取す。「知るべし」といふは、いはく、智慧と方便とはこれ菩薩の父母なり。もし智慧と方便によらずは、菩薩の法、すなはち成就せずと知るべしとなり。なにをもつてのゆゑに。もし智慧なくして衆生のためにする時は、すなはち顛倒に墮す。もし方便なくして法性を觀する時は、すなはち實際を証す。このゆゑに「知るべし」といふ。⁽²³⁾（②の箇所とする）

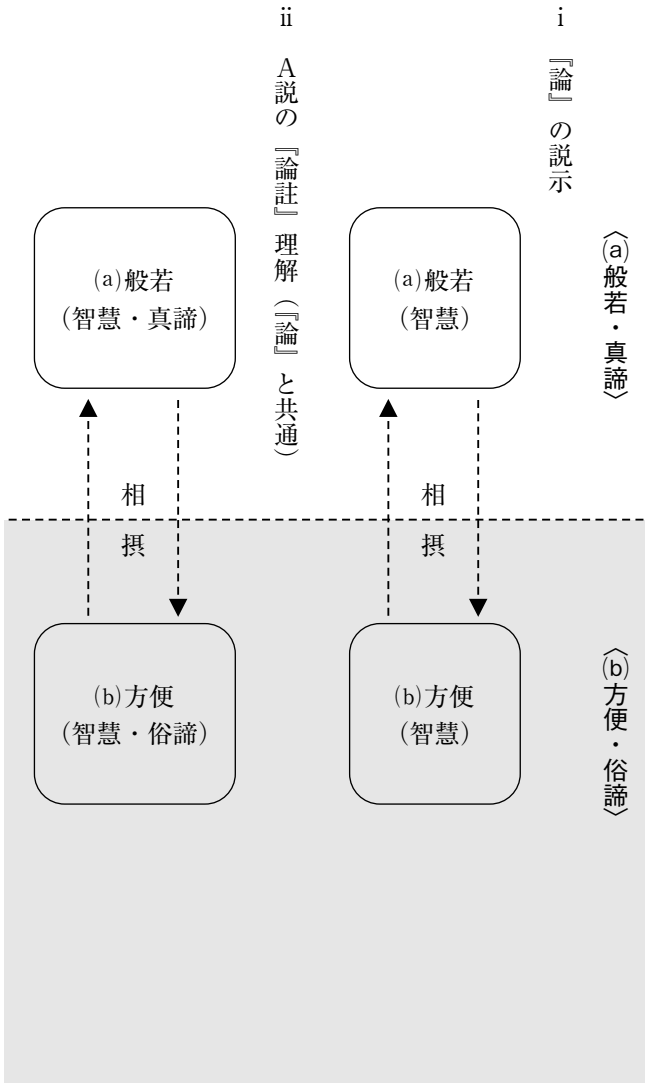
この説示によって、曇鸞は、「智慧」等の三種門と「般若」の関係を明かしている。先行研究では、『論』当

面と同様に考え、「智慧」等の三種門が「方便」に収まり、「方便」(三種門)と「般若」が互いに摂取し合うと理解する。そして曇鸞の「智慧」は、「般若」に相待する説示の場合は「方便」を意味し、「方便」に相待する場合は「般若」を意味するとしている。ゆえに、曇鸞の明かす「智慧」は、「方便」の場合と「般若」の場合とがあり、一定していないと考察している。⁽²⁴⁾これに対し、筆者は、曇鸞の「智・慧」の解釈は一定していると考ええる。その理由は、曇鸞が「智・慧」を、①の箇所にも、一貫して「智」と「慧」に分離し、「方便」と「般若」に配釈した(「障菩提門」も同様である)⁽²⁵⁾上で、②の箇所において、「智・慧」と「方便」の関係を語っていることから、「智」即「慧」の「智・慧」と「方便」が、相摂する関係にあることを明かす文であると理解できるからである。ゆえに、曇鸞の場合は、「智慧門」によって「智慧等の三種門は般若を摂取、般若は方便を摂取」すると理解できるのである。このように考えることにより、曇鸞の「智・慧」の理解は、一定してくる。

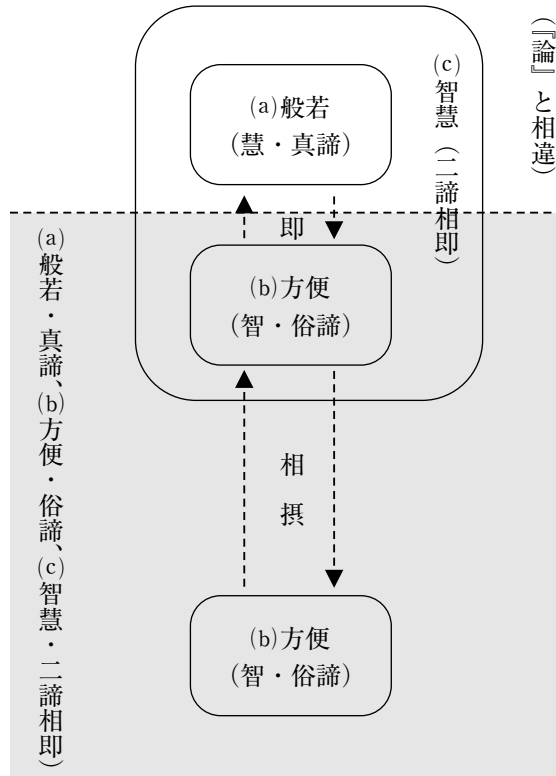
かかる「名義摂対」に示された、曇鸞の「智(方便)・慧(般若)」と「方便」の説示は、「方便」と「般若」の関係における距離を表わしているともいえよう。つまり、「方便」(智・名)と「般若」(慧・義)の距離が[△]摂(即している状態)の場合を「智慧」とし、「方便」と「般若」の距離が[△]対(離れている状態)の場合を「方便」と説示している。そして、「方便」を「動」と捉え、「方便」は「般若」と即し、また、対するものとしても明かされている。ゆえに、「般若」(真諦)と「方便」(俗諦)の二種に加えて、「般若」(慧)と「方便」(智)の関係が即している「智慧」(二諦相即)という概念が、別示して語られていると考えられるのである。

右述により、『論』の思想構造は、(a)般若・真諦と(b)方便・俗諦の二種概念グループの関係によって把握できるのに対し、曇鸞の思想構造は、(a)般若・真諦と(b)方便・俗諦と(c)智慧・二諦相即の三種概念グループの関係によって構築されている。しかし、先行研究は、曇鸞の「智慧」の概念を、『論』の構造によって理解

し、(a)般若か(b)方便かという二種に配当して、理解している。そのため、曇鸞の「智慧」の理解は一定していないと考えているのである。しかし、筆者は、(c)智慧・二諦相即の概念グループを設定することで、曇鸞の「智慧」の理解は一定するものであると考えるのである。先行研究をA説とし、筆者をB説とし、その相違を図示すると、以下の通りとなる。



iii B説の『論註』の理解（『論』と相違）



A説は、曇鸞の「智・慧」の概念を、「(a)般若（真諦・無相）」と「(b)方便（俗諦・有相）」のどちらかに一方に配当して考察している。先行研究の二種法身・広略相入は、まさに、この概念関係を二種に分けるA説に立って、理解しているといえる。その結果、「般若（慧）≡真諦≡法性法身≡略」、「方便（智）≡俗諦≡方便法身≡広」と配当し解釈しているのである。これに対し、筆者のB説は、曇鸞思想が、「(a)般若（無相・真諦）」と「(b)方便（有相・俗諦）」と「(c)智慧（相即無相・二諦相即）」の三種に、概念グループを明確に分けて説示していると考える立場である。このB説に立つことで、法身と浄土莊嚴の関係、つまり二種法身と広略

の関係についての不整合の問題（略＝法性法身＝二種法身）を解決したい。そこで、以下の考察においても、
(a)・(b)・(c)の三種に分類しながら、論を展開したいと思う。

三 『往生論註』の「略」（一法句）の理解

それでは、二種法身と広略の関係を考察するために、次に、「略・一法句」について、論じておきたい。曇鸞の「一法句」（略）の理解が示されている箇所は、二つある。一つ目は「第一義諦」の解釈、もう一つは「真実智慧・無為法身」の解釈である。これらは「一法句」と同義とされる⁽²⁶⁾。

まずは、曇鸞の「第一義諦」の解釈を、明かしてみたい。かかる箇所は、『論註』卷下・観察体相章・入第一義諦に、

入第一義諦とは、かの無量寿仏国土の莊嚴は第一義諦妙境界相なり。十六句および一句次第して説けり、知るべし。「第一義諦」とは仏の因縁法なり。この「諦」はこれ境の義なり。このゆゑに莊嚴等の十六句を称して「妙境界相」となす。この義、入一法句の文に至りてまさにさらに解釈すべし。⁽²⁷⁾

と語られている。『浄土論』当面では、「無量寿仏国土の莊嚴」は、第一義諦の妙境界相であるとしていることから、「第一義諦」＝「(a)真諦・無相」、「妙境界相」＝「(b)俗諦・有相」の二種のグループに分類して理解できよう。しかし曇鸞は、この箇所では、「一法句」と同義に理解できる「第一義諦」を「仏因縁法」であり、更に「諦」を「境義」(b)有相・智である⁽²⁸⁾と示すことで、「第一義諦」に、「諦」という「(b)方便・有相」を包摂して解釈している。ゆえに、曇鸞の示す「第一義諦」は、「(c)二諦相即（智慧・相即無相）」を意味している

ものであると考えられよう。⁽²⁸⁾

右述により、曇鸞の「智・慧」の理解ならびに「第一義・諦」の解釈から、曇鸞の思想は、「(a)無相(般若・真諦)・(b)有相(方便・俗諦)」の二種類のみではなく、「(a)無相」・「(b)有相」・「(c)相即無相(智慧・二諦相即)」の三種類によつて把握すべきではないだろうか。仮にそうであれば、曇鸞の「法身」という言葉は、「(a)無相」に分類されるものではなく、「(c)相即無相」に分類される可能性があるだろう。例えば、曇鸞は、肇(肇公)を引用し、「肇公(『注維摩經』)のいはく、「法身は像なくして殊形並び応じ、至韻は言なくして玄籍弥く布けり。冥権謀なくして、動じて事と会ふ。」と。ただしこの意なり。」⁽²⁹⁾と示し、「法身」の「(c)相即無相」を明かしている。仮に、「法身」が「(c)相即無相」であるとすれば、「法性法身」(a)無相の法身」であり、「(a)無相」と「(b)有相」の二種の法身を収める「(c)略(無相即相)」=「二種法身」と理解できよう。そうなれば、「(a)法性法身」が「理智不二の理」、(c)略」が二種法身を収める「理智冥合」と解釈できるであろう。そこで曇鸞の「真実智慧・無為法身」(一法句と同義)の解釈から、「法身」(c)相即無相」、「法性法身」(a)無相」を論証してみたい。

曇鸞の「真実智慧・無為法身」の解釈は、「問題の所在」に示した「二種法身・広略相入」の文の直後の箇所である。ゆえに、「二種法身」と「広略」の「関係」を踏まえて、語られていると考えられる。そこで、その文を、次に示しておきたい。

一法句といふはいはく、清浄句なり。清浄句といふはいはく、真実智慧無為法身なるがゆゑなり。この三句は展転して相入す。なんの義によりてか、これを名づけて法となす。清浄をもつてのゆゑなり。なんの義によりてか、名づけて清浄となす。真実智慧無為法身なるをもつてのゆゑなり。(①の箇所とする)

「真実智慧」とは、実相の智慧なり。実相は無相なるがゆゑに、真智は無知なり。「無為法身」とは法性身

なり。法性は寂滅なるがゆゑに、法身は無相なり。無相のゆゑによく相ならざるはなし。このゆゑに相好莊嚴はすなはち法身なり。無知のゆゑによく知らざるはなし。このゆゑに一切種智はすなはち眞実の智慧なり。(②の箇所とする。傍線と波線は引用者による。)

眞実をもつて智慧に目くることは、智慧は作にあらず、非作にあらざることを明かすなり。無為をもつて法身を標すことは、法身は色にあらず、非色にあらざることを明かすなり。非を非するは、あに非を非するのよく是ならんや。けだし非を無みする、これを是といふ。みづから是にして待することなきも、また是にあらず。是にあらず、非にあらず、百非の喩へざるところなり。このゆゑに清浄句といふ。「清浄句」とは、眞実智慧無為法身をいふなり。(③の箇所とする)

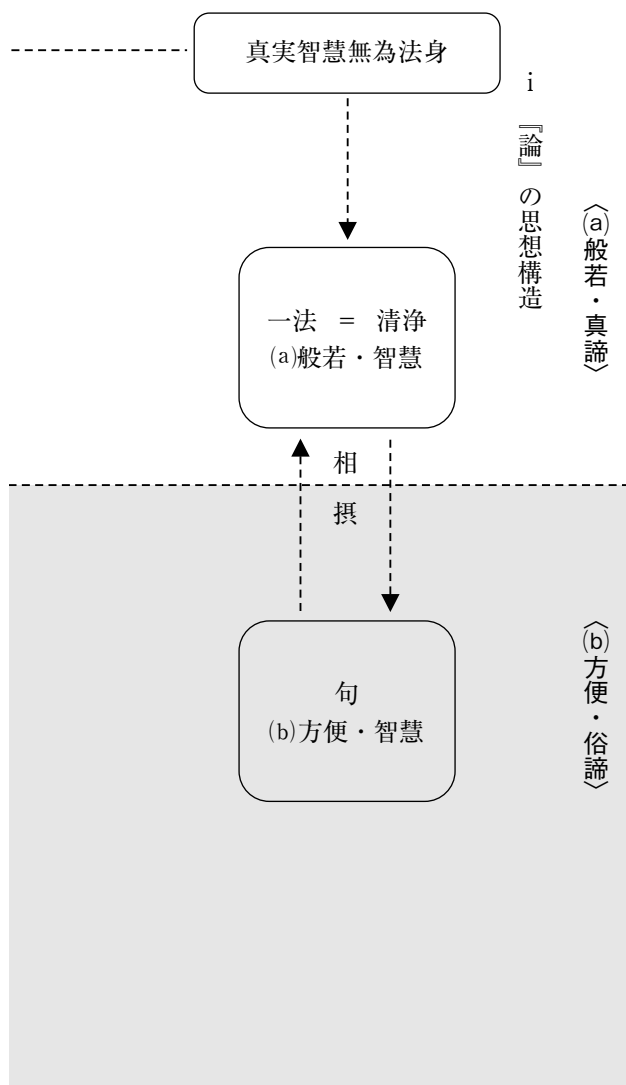
この箇所について、先行研究では、「一法句」(略)と「清浄句」と「眞実智慧・無為法身」の三句が展転して相入することから、この三句は同義であり、なおかつ、「一法句」(略)は「法性法身」とも同義であると示している。⁽³¹⁾これに対し、筆者は、「一法句」「清浄句」「眞実智慧・無為法身」は「展転相入」であるから同義といえるが、「法性法身」と同義ではないと考える。更に、結論を先に述べるならば、曇鸞が「眞実智慧・無為法身」の解釈において、「(a)無相」・「(b)有相」・「(c)相即無相」の三種の概念グループを示し、「眞実」・「智慧」・「無為」・「法身」の語を、「(a)無相」と「(c)相即無相」に配当していくと考察するのである。以下に、これを明かしていきたい。

まず曇鸞は、先の文の①の箇所において、「一法句」について、「いかなる義(意味)によって法と名づけるのか」と設問し、「清浄」であるからと答える。更に、「いかなる義によって清浄と名づけるのか」の問いを設けて、「眞実智慧・無為法身」であるからであると示している。そして、「眞実智慧・無為法身」について、②と③の箇所に明かしていく。

まず、②の箇所の傍線部に、曇鸞は、「真実・智慧」について語っている。その文によれば、「(a)真実」の「(c)智慧」が、「(a)実相」の「(c)智慧」であると示した上で、「(a)実相（真実）」について解説している。そして「(a)実相」とは「(a)無相」であるから、「(a)真実智（真智）」は「(a)無知」であると述べる。続いて、「無為法身」（波線部の箇所）を解説した後に、今度は、その「(a)無知」について説示していく。曇鸞は、この箇所で、「(a)無知（無相・実相）」であるから、「(b)無不知（有相）」であるので、「(b)一切種智」は、「(a)真実（実相・無相・無知）」の「(c)智慧（無知即無不知・相即無相）」であると明かしている。

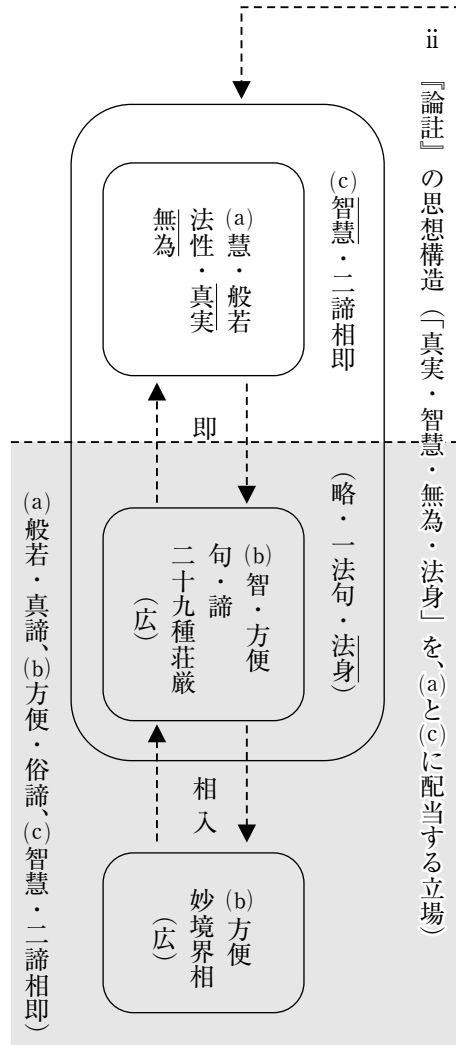
そして波線部において、曇鸞は、「無為・法身」を論じている。その文によれば、「(a)無為」の「(c)法身」が、「(a)法性」の「(c)法身」であると示す。その上で、「(a)法性（無為）」が「(a)寂滅」であるから、「(c)法身」は「(a)無相（法性・無為・寂滅）」であり、「(a)無相」の故に、「(b)無不相」であると明かしている。これを根拠とし、「(b)相好莊嚴（広・有相）」は、「法身」であると述べている。ここで、「(b)相好莊嚴」を、「法身」と明かしていることが重要である。つまり、かかる②の箇所で、曇鸞は、傍線部の「真実智慧」の解釈においては、「(b)一切種智」を「(c)真実智慧」と示しているが、この波線部の「無為法身」の解釈においては、「(b)相好莊嚴（有相・広）」を「(a)無為法身（法性法身）」とするのではなく、あえて、「法身」であると明かしている。ゆえに、「(a)法性法身」とはあくまで「(a)無相」に分類すべきものであり、「(b)相好莊嚴（有相）」を包摂して理解すべきものではないことを、ここに示している。そしてさらに、「法身」については、「(c)相即無相」に分類すべきものであるから、「(b)相好莊嚴（広・有相）」を包摂して理解できると明かしているのであろう。

右のように、曇鸞は、「真実・智慧」と「無為・法身」の二つを釈示した上で、改めて「智慧」と「法身」について、解説していく。それが③の箇所である。まず曇鸞は、「智慧」について、「(a)真実（無相）」をもって「(c)智慧（無相即相）」になづけることは、「(c)智慧」が「(a)非作（無相）」であり、且つ「(b)非非作（有



相」であることを明かすとしている。これにより、やはり、「智慧」は「(c)相即無相」に分類している。次に、「法身」について、「(a)無為（無相）」をもつて「(c)法身」を明かすことは、「(a)非色（無相）」であり、且つ「(b)非非色（有相）」であるとしている。ゆえに、法身を、「(c)相即無相」に分類していると考えられよう。以上の『論』と『論註』の説示内容を、図示すれば、以下の通りとなるであろう。

ii 『論註』の思想構造（「真実・智慧・無為・法身」を、(a)と(c)に配当する立場）



右述より、曇鸞は、『論』では一つの用語であった「真実智慧無為法身」の語を、まず「真実智慧」・「無為法身」に分配して解説し、その解説において、「真実」と「智慧」、「無為」(法性)と「法身」の意味を明かしている。そして「真実・無為・法性」はどこまでも「(a)無相」に分類しているが、「智慧・法身」は「(c)相即無相」に分類して示している。ゆえに、曇鸞の「真実智慧・無為法身」は、「(c)相即無相」に分類すべきものであるから、「略」(一法句・清浄句・真実智慧無為法身)は、「(c)相即無相」を示していると考えられる。このことから、「略」(法身)「(c)相即無相・智慧」であって、「略」(c)相即無相・智慧」＝「法性法身」(a)無相・般若)ではないという可能性が生まれてこよう。仮に、「(c)略」(法身)と規定した場合、二種法身と広略の關係は、どう理解すればよいのだろうか。

四、『往生論註』の二種法身と広略の関係

最後に、二種法身と広略の「関係」を「名義摂対」の論理に照らしつつ、明かしてみたい。結論を先取りすれば、筆者は、「法身」・「略」が「(c)相即無相」(名義摂対の場合、「智慧」)であり、「法性法身」が「法身」の「(a)無相的側面」(「慧」・「般若」)、「方便法身」が「法身」の「(b)有相的側面」(「智」・「方便」)、「広」が「(c)略(相即無相・智慧)」に相待する「(b)方便・有相」(名義摂対の場合、「智慧」)に対する「方便」であると考えている。以下に、明かしていきたい。

上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす。∴ (中略) ∴ ながゆゑぞ広略相入を示現するとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身まします。

この箇所で曇鸞は、「(b)広」(三嚴二十九種莊嚴・有相・方便)と「(c)略」(入一法句・無相即相・智慧)がなぜ相入するかを問い、「(b)広」と「(c)略」が相入することの根拠として、「(c)一法句」に入る(略の)諸仏・菩薩の「(c)法身」を明かす。

一には法性の法身、二には方便の法身なり。法性の法身によりて方便の法身を生ず。方便の法身によりて法性の法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。(傍線部は筆者による。)

曇鸞はここで、諸仏・菩薩に二種の法身を提示し、「(c)法身(智と(a)慧)」における二側面を語っている。まず一つは「(a)法性・無相(慧・般若)」の法身、二つ目は「(b)方便・有相(智・方便)」の法身である。そして、「(a)無相」の法身と「(b)有相」の法身の由生由出を示し、「(c)法身(相即無相)」における「(a)無相(法

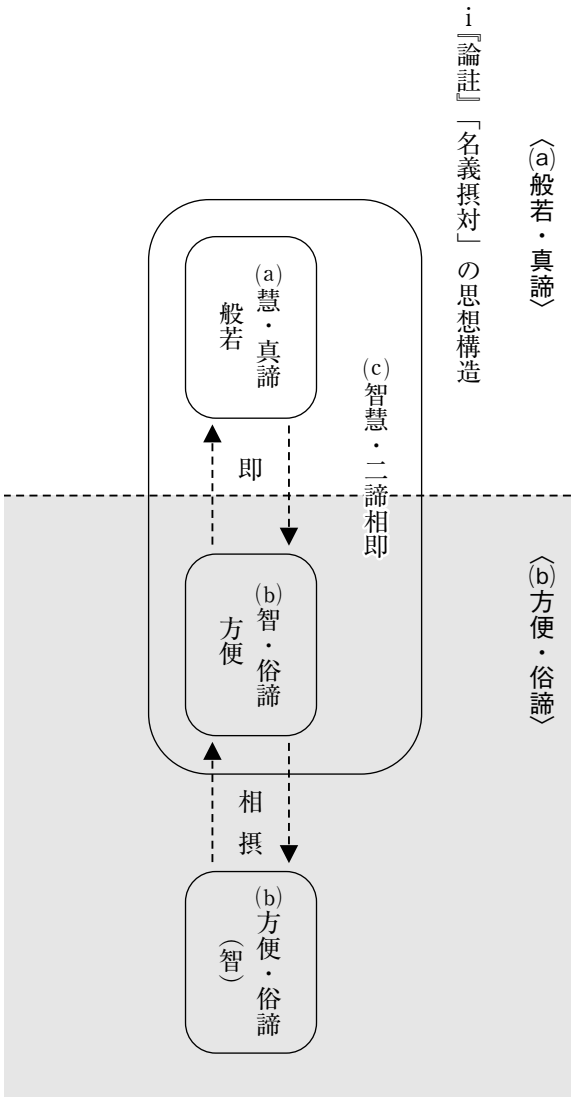
性」と(Ⅱ)有相(方便)は、不二不異・相即であるとする。つまり、「(Ⅲ)法身(智慧)」の内実にある「(Ⅰ)法性の法身(智慧)」の慧」と「(Ⅱ)方便の法身(智慧)」の智の関係を明かしている。その上で、

このゆゑに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。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ればなり。⁽³³⁾

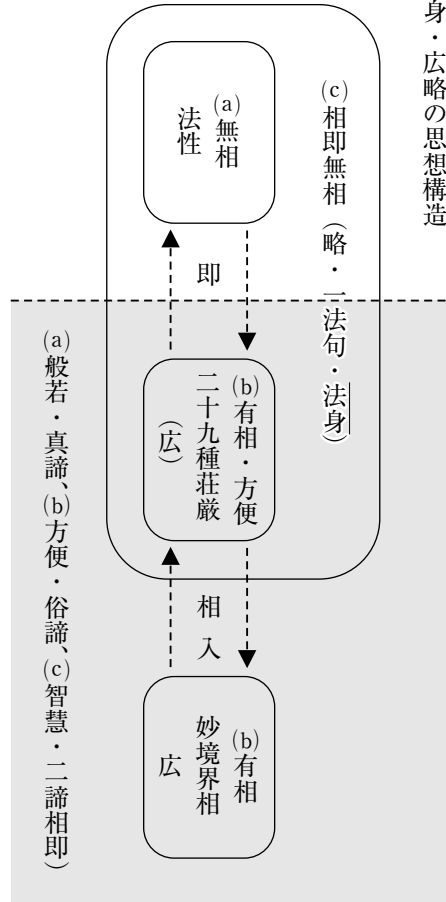
と述べている。ゆえに、「(Ⅲ)略(智慧)」の内実にある二種の法身(Ⅱ)智と(Ⅰ)慧の相即関係を根拠にして、「(Ⅱ)広(方便)」と「(Ⅲ)略(相即無相)」の相入を説示している。そして、それがすべて、「(Ⅲ)一法句(法・智慧)」に収まるとしているのである。これと同様に、曇鸞は、「智慧」と「方便」について語る「名義摂対」の論理においても、「(Ⅱ)智(方便)」即「(Ⅰ)慧(法性)」の「(Ⅲ)智慧(法身)」を説示した上で、「(Ⅱ)智・慧(略・法身)」と「(Ⅱ)方便」(広)の相即(相摂・相入)の関係を明かし、それらが全て「(Ⅲ)智慧(略・法身)」に収まることを示している。さらに、曇鸞は、菩薩がもし「(Ⅱ)広」(有相・方便)と「(Ⅲ)略」(相即無相・智慧)の相入を知らなければ、自利利他することはできないと述べている。「名義摂対」においても、「(Ⅲ)智慧」(略・相即無相)と「(Ⅱ)方便」(広・有相)に依らなければ、菩薩の法(自利利他)は成就しないと、「(Ⅲ)智慧」(略)なしで衆生の為にするときは顛倒に墮し、「(Ⅱ)方便」(広)なしに法性を感じるときは、實際を証するとしている。ここでも、「名義摂対」の論理と二種の法身・広略相入の論理は、共通して理解できよう。

そもそも、「名義摂対」の論理は、菩薩の法(智慧と方便)を明かす論であるともいえる。そして諸仏・菩薩の二種の法身・広略相入は、その「菩薩の法」を体得した身としての、「法身」のあり方を示しているから、「名義摂対」の論理に共通して考えられることは、十分に頷けよう。したがって、「名義摂対」と同様に、関係概念を「(Ⅰ)無相(慧)」・「(Ⅱ)有相(智)」・「(Ⅲ)相即無相(智慧)」の三種によって理解すべきである。ゆえに筆者は、「法性法身」・「方便法身」について、曇鸞においては、一つの用語ではなく、「法性法身」とは「法性

ノ法身」であり、「(c)法身」(略)の「(a)法性・無相的側面」をいい、また「方便法身」は「方便ノ法身」であり、「(c)法身」(略)の「(b)方便・有相的側面」をいうと解する。ゆえに、「(a)法性法身」・「(b)方便法身」とするのではなく、「(a)法性」の「(c)法身」(略)・「(b)方便」の「(c)法身」(略)と把握すべきであろう。以上、『論註』の「名義摂対」の思想構造と二種法身・広略相入の思想構造を図示すれば、以下の通りである。



ii『論註』二種法身・広略の思想構造



結論

「名義撰対」の論理から、曇鸞の「二法句」（真実智慧・無為法身）の解釈を通じて、二種法身と広略の關係を論考した。これにより、以下の三点の結論を得ることができた。

一つ目は、「法性法身」(a)無相 ≡ 「略」(c)無相即相)ではなく、「法身」≡ 「略」(c)無相即相)と考えられることである。二つ目は、「略・法身」(c)無相即相)の内において、二種法身、つまり「法性の法身」(a)無相)と「方便の法身」(b)有相)の由生由出・不二不異(相即)の關係が示されている。三つ目は、法性ノ法身≡ 「慧」(a)無相)、方便ノ法身≡ 「智」(b)有相)、そして、「略」・一法句・法身≡ 智慧(c)相即無相)、

「広」・二十九種莊嚴_レ方便_レ(b)有相」と配当して分類できる。これにより、「智慧」と「方便」に依るという菩薩の法_ヲを示す「名義撰対」の論理は、諸仏・菩薩の二種法身・広略相入と共通の論理として理解することができる。

以上より、『論註』には、「名義撰対」の論理の如く、(a)無相・(b)有相の二種のみでなく、(c)無相即相(二諦相即)の三種の概念関係があるといえよう。ゆえに、(a)無相と(b)有相の二種のみによる「二種法身」・「広略」の把握は、不自然な解釈に陥る可能性があるろう。「略_二法身_一」(入第一義諦・二諦相即、相即無相)と考察することと、「法性法身_二略_二二種法身_一」という不自然な関係を解消することができる。ゆえに曇鸞は、実は論理的に矛盾することなく、整合性をもって「二種法身」と「広略」を説示しているのである。そして、このように理解することにより、「法性法身」の内容が「理智不二の理_ヲ」であり、「略」の内容が「理智冥合_ヲ」(二種法身)であるとも説明できる。ゆえに、「略_二法身_一」(二種法身)と解釈すべきである。そして曇鸞の場合、「法性法身」・「方便法身」の語は、「法性の法身」、「方便の法身」と分離して理解すべきであろう。

以上に明かした曇鸞の法身説と浄土莊嚴の論理は、衆生救済という側面の強調がなされているといえる。それは、「広」(b)方便)にせよ、「略」(c)般若・方便)にせよ、_レ方便_ヲを包摂して、「浄土」を説示しているからである。ゆえに、曇鸞において「浄土」とは、「土を浄める」(浄土)⁽³⁶⁾はたらきとして語られていることが、これまでの研究よりも、より一層、明確になるであろう。さらに、その「浄土」(広・略)というはたらきに生まれていく、菩薩道の実践(自利利他)において、「智慧」を獲得していく者を、「略」・「法身」と明かしていると考えられよう。

註

- (1) 『浄土真宗聖典七祖篇』 註釈版・一三九頁。
- (2) 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』（仏教文化研究所、一九五八年）一一七・二一八頁、山口益『世親の浄土論』（法蔵館、一九六三年）一五三頁、福原亮巖『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七八年）四七〇頁、渡邊了生『浄土論註』 広略相入の論理と道綽の相土・無相土論」（『真宗研究会紀要』二四、一九九二年、八八―一一頁）、曾根宣雄『論註』に説かれる広略相入について―藤堂恭俊博士の解釈をめぐって―」（『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年、六〇―七二頁）等。
- (3) 山口益『世親の浄土論』一五九頁、藤堂恭俊『浄土仏教の思想 第四卷』『曇鸞』（講談社、一九九五年）一六〇頁。
- (4) 「理智不二の理」の立場は、福原亮巖氏・渡邊了生氏の前掲論文、理智冥合の立場は、藤堂恭俊氏・曾根宣雄氏の前掲論文を参照のこと。

(5) 「往生論註」にみられる「智」と「慧」の分釈の意図」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三四集、二〇一二年、一一―二五頁）

(6) 香月院深励『浄土論註講義』（法蔵館、一九七三年）六二四頁。

(7) 同右。

(8) 是山惠覺『往生論註講義』（興教書院、一九五五年）四三六頁。

(9) 是山惠覺『往生論註講義』四三七頁。

(10) 福原亮巖『往生論註の研究』四七〇頁。

(11) 山口益『世親の浄土論』一五三頁。

(12) その他にも、例えば、早島鏡正・大谷光真共著『浄土論註』（仏典講座 二三）（大蔵出版、一九八七年、三六六頁）では、

三嚴二十九種の莊嚴を広とし清浄・真実の一法句を略として広略相入して、広略互いに二不二のものをいう。これを修・性、真諦・俗諦、空・有などの語によって示すと、左のごとくなろう。

と示し、「広略相入」（二不二）について、

略	広	方便法身	修	俗諦	有	生死	方便
	法性法身	性	真諦	空	涅槃	真実	（清浄）
							一法句

三嚴二十九種の莊嚴

と分類している。また、渡邊了生氏は、『浄土論註』広略相入の論理と道綽の相土・無相土論』（『真宗研究会紀要』二四、一九九二年、八八―一一頁）において、

「略」である「二法句（第一義諦）」を法性法身に、「広」である「三種莊嚴」を「方便法身」に、それぞれ配当し、その二法身が、「由生由出」なる相関関係（「異而不可分、一而不可同」にあることを述べ、「広」と「略」との「相即」を論説していくのである。

と示し、

「法性法身」は第一義諦いわゆる「理智不二の理」と、また「方便法身」は、俗諦・相好莊嚴・衆生救済の誓願を顯示する顕現態いわゆる「悲智不二の悲」であると結論づけることができる。

と述べている。

(13) 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』一一七頁。

(14) 藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』一一八頁。

(15) 藤堂恭俊『浄土教思想の特徴』（『仏教大学仏教学会紀要』第二号、一九九四年）

(16) 曾根宣雄『「論註」に説かれる広略相入について——藤堂恭俊博士の解釈をめぐって——』（『仏教文化学会紀要』一〇、二〇〇一年）

(17) 同右。

(18) 曾根宣雄稿『「往生論註」所説の二身論と「大智度論」所説の二身論について』（『仏教文化研究』五一号、二〇〇七年、二七―三五頁）

(19) 『浄土仏教の思想 第四卷』・藤堂恭俊「曇鸞」（講談社、一九九五年）一六〇頁。

(20) 山口益『世親の浄土論』一五九頁。

(21) 拙稿『「往生論註」にみられる「智」と「慧」の分釈の意図』（前掲論文）

(22) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一四七頁。

(23) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一四七―一四八頁。

(24) 香月院深励『浄土論註講義』六五九―六六一頁。

(25) 『論註』の「障菩提門」（『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一四五―一四六頁）において、曇鸞は、「智・慧」、「慈・悲」、「方・

便」と分釈し、「智・慈・悲・方・便」について「方便」の内容を明かしている。ゆえに、この点では、「智慧」「慈悲」「方便」の三種門を「方便」に配当して理解出来る『論』と同様の説示である。しかし、曇鸞は、「慧」のみは「般若」であると示している。

(26) 福原亮巖『往生論註の研究』(三三四頁)に、「三句は同じく略門であって、平等無作をあらわす」とあり、「一法句」＝「清淨句」＝「真実智慧無為法身」という理解は、多くの学者が指摘している。

(27) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一三三頁。

(28) 香月院深励、前掲書、五三九頁。藤堂恭俊、前掲書、一一五頁。渡邊了生、前掲論文参照。

(29) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一三八頁。

(30) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一四〇頁。

(31) 福原亮巖、前掲書、三三四頁。

(32) 深励は、「無為法身」と云ふは本有の法性法身の事也(『浄土論註講義』、六二九頁)と解説している。また武田龍精氏は、「曇鸞は次に「法性は寂滅なるが故に、法身は無相なり」と釈しているところから判断すると、「法性身」は「法性法身」と同義であるといわなければならない。」(武田龍精「中国浄土三祖の比較思想研究(一)」『龍谷大学論集』四五一号、一九九八年、一〇四—一五八頁)と示している。

(33) 『浄土真宗聖典七祖篇』註釈版・一三九頁。

(34) 「法の名」について、深励は、「統以二法名一」とはこれは統以二一法句名一と云ふ筈なれども一法句の三字の中で法の字が正しく真如法性の体と呼ぶ文字ぢやによりて法の名との給ふ。(前掲書、六二四頁)と示している。

(35) 藤田宏達氏は、『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年、五〇八頁)の中で、漢訳の「浄土」とは、「土を浄める」とであると指摘する。そして、

「土を浄める」とは何かといえ、いわゆる浄仏国土の思想が、それにほかならない。浄仏国土とは、大乘の菩薩たちが、それぞれ未来に仏となると、自己の出現すべき国土を清浄化することをいう。国土を清浄化するというのは、その国土を形づくっている衆生を安穩に清浄の道に入らしめること、すなわち仏道を完成せしめることを意味するものであるから、大乘菩薩の自利利他の志願を達成することであり、菩薩道の理想を実現することを意味する。したがって、これは大乘仏教の根本精神をあらわしたものにほかならない。(同書、五〇九頁)

と示している。同様の考察が、『浄土三部経の研究』（岩波書店、二〇〇七年、三八五頁）にもある。

(36) 例えば、山口益氏は、曇鸞における浄土へ生ずることについて、「浄土への生は、前にいう龍樹の浄土思想での「空義の境地に入る」という意味に解釈せられることはいうまでもない。空義の境地とは、戲論寂滅の彼方（空性↓空用↓）に世間的実用として能所が設定せられ・仮設せられてある世界であって、そこへ生ずるということは、生じながら実体としての生はそこでは否定せられるのであるから、生そのままが生なのである。」（前掲書、六五―六六頁）と示している。