

親鸞の仏身論は「基体説」ではない

宇 野 恵 教

親鸞の仏身論は「基体説」ではないことを論証するために、まず「基体説」の概念を規定しておかねばならない。周知のように、この語は、松本史朗博士が「如来蔵思想は仏教にあらず」「縁起と空」等の諸論文において使用された語である。それによれば、「基体説」とは、「第一の原理的なもの」から「第二の派生的なもの」が出される構造を有する説を、すべて「基体説」と呼んでおられると考えてよいと思う。

またここで仮に仏身論といわれるものの領域を三つに分類して考えてみる。それは、①有なる第一のものから有なる第二のものが出される場合、②空なる第一のものから有なる第二のものが出される場合、③衆生の内における迷と悟の同時併存説もしくは同時因果説である。①の典型はたとえばサーンキヤの哲学や、あるいはキリスト教の造物主の理念である。これが仏教的でないことはいうまでもない。②はたとえば言説（*avada*）によつて表現され得ない真実が、言説として形をとって表わされる場合である。私はこれが認められな

ければ大乘仏教の仏身論は成立しないと思う。③は、仏身論の範囲からは逸脱するところもあるが、最も重要であり、松本氏や袴谷憲昭氏が最も嫌う思想である。ただ②と③は全く別なものであり、これを混同すると、大乘仏教の中心概念を根こそぎ否定してしまうことになりかねないと思う。

次に、親鸞の仏身論とはどのようなものか、また右の①②③とどう関連しているかを検討していかなければならない。まず①に関しては、『法華経』『寿命品』の経説に代表される久遠実成の阿弥陀仏説を、親鸞がどのように見ていたかという問題がある。久遠実成説を①とみなすのは少々乱暴かもしれないが、有なる第一のものとして無始無終の阿弥陀仏の实在を強調する点で、①②③の分類を前提とすれば、その中では①に最も近い。

結論的に言えば、親鸞が久遠実成説を受容するのは、あくまでも部分的、一時的であるといえる。部分的とは、親鸞の仏身論は「真仏土文類」に示される報身説が中心であるが、

その報身説の普遍性を、別の言葉で仮に示したのが久遠実成説であつて、両者は対立概念ではなく、『和讃』において、部分的に久遠実成説を取り入れたに過ぎないという意味であり、一時的とは、親鸞の久遠実成説の受容は一時的なもので、後にはそれが『論註』の二種法身説の受容にとつて替わられる、という意味である。

次に②に関しては、親鸞の著作の中で、随所にこの考え方が認められる。松本氏が取り上げられた『唯信抄文意』の「この一如よりかたちをあらはして」の箇所もこれに当る。またそのものになっている『論註』の「二種法身説」の「広略相入」の考え方もこれに当る。しかるに松本氏は、この②の領域を認めないで、ここでいう「一如」や「法性法身」をも「基体」(gihite)と呼んで、実体的なものとみなされ、またそこから現し出される諸法(dharma)との二重構造を有する説をすべて「基体説」(gihiteishu)と呼んで批判される。また松本氏は、この「基体説」を、インド中観派の空の思想(sunyavada)とは対立する思想であるといわれ(『縁起と空』p.313)、あるいは「空の思想は、縁起を指示する限りにおいてのみ仏教的意義をもつ」(同p.335)といわれるが、重要なことは、「空」も「縁起」も、単に迷いの現実に関してのみ用いられる用語ではなく、迷いとさとの両方にまたがって用いられる用語であり、しかもそれが、中観派の仏教、あるいはその仏

親鸞の仏身論は「基体説」ではない(宇野)

身論の上で、「さとり(仏)」から「迷い(衆生)」の方向へ「はたらきかける」意味合いで語られているということである。②でいう言語表現されない真実というのは、まさにこのことを指していて、それをいま仮に「縁起」とのみ表現したとしても、その「仏」から「衆生」へという「はたらきかけ」の意味合いに変わりはないし、それが時には「真如」とか「法性」と呼ばれて、「如来蔵思想的」に表現されることもある、ということである。「真如」「法性」も実的に捉えれば①となるであろうし、空や縁起で解せば②となるであろう。つまりこの②は大乗仏教に非常に一般的な考え方であり、これを直ちに實在論的な「基体説」と見ることはできないと思う。

以上は、親鸞における「二種法身説」の受容に関連してであるが、②に関してさらに重要な点は、親鸞の仏身論は、「真仏土文類」に見られるように、あくまで因願酬報の報身思想が中心であるということである。因願酬報説は、仏身の常住を説くための教えではなく、法蔵菩薩が衆生をみそなわして発願したまい、時を経てその願に報いて衆生救済の主体たる報身が成就するという異時因果説である。すなわち報身思想とは、時間の観念を取り入れた仏身論であり、弥陀成仏の因果異時の過程の上に、衆生に対する仏の救済の実現のありようが示されているのである。

したがってこの報身思想は、松本氏が見られるような単に

法身の上に仮立せられた仏身ではない。善導は、曇鸞の二種法身の思想を受け、さらにそれを「是報非化」という言い方で強く表現したと言わねばならない。親鸞はこの考えをも受け継いでいるのである。

次に③は最も重要で、袴谷氏の批判の要点はこの③にある。あるいは②の思想を認めず、②を、①の实在説か③の内在説どちらかにみなして批判するのが、松本氏の立場であるように思う。この③は仏身論の領域には留まらないが、この考え方が親鸞においてはどうなっているかを問題にしておかねばならない。結論からいうと、親鸞は衆生に内在する仏、あるいは衆生の内にあるさとりと迷いの並存および同時因果を認めていない。たとえば「己心の弥陀」「唯心の浄土」といった考えを親鸞は一切認めず、「信文類」の序では、「然るに末代の道俗、近世の宗師、自性、唯心に沈みて、浄土の真証を貶す」と述べて明確に批判している。また他者である阿弥陀仏の本願によって、衆生に信心が廻向されるというのが、親鸞の他力廻向の思想の骨子であるが、信心が因となって往生の果が得られるという場合、その廻向の主体は、あくまで衆生の外に他者としています阿弥陀仏であり、また衆生が往生の果を得るのは、あくまで命終後のことであって、因果異時である。そして往生成仏以後は、往生人が従果降因の仏菩薩の衆生救済のための相状を取るものであるから、そこでは因果の相が混

在していても、それは衆生の内なる迷と悟の併存とはいえない。あるいは「煩惱即菩提」「生死即涅槃」というように、仏の側で、迷と悟の併存、同時・同一性が主張されていたとしても、何ら批判には当たらない。

ここで松本氏『法然親鸞思想論』（2001）の第三章『捨子問答』と『後世物語』p.311-315から検討してみよう。氏は親鸞が『唯信鈔文意』（専修寺正月二十七本）で、「法身はいろもなし。かたちもましまさず」と述べて、無色無形なる常住の「法身」の存在を認める如来蔵思想を説くことと、同書の記述で、「煩惱を具足しながら（不斷煩惱）、無上大涅槃にいたるなり」と説くことには、論理的・一貫性があると考えられるのである。（同上p.315）といわれる。これは右の①と③に「論理的・一貫性がある」といわれていると解してよいと思う。

しかし、ここでいわれる「論理的・一貫性」というのはどのようなことを指しているのだろうか。無色無形なる「法身」が形をあらわして報身となるのは、仏から衆生への「はたらき」を表わしたものであり、あくまで仏の側のことである。一方「煩惱を断ぜずして涅槃を得」とは、衆生の側のことであり、しかも、ここでの「煩惱具足の信心」（機の深信）と「涅槃を得」との関係は、松本氏が常に主張されるように、一対一の縁起であり、異時的な因果関係を有するもの

である。

また氏は『高僧和讃』『善導讃』の「煩惱具足と信知して」以下を問題にされている(同上p.31)。「煩惱具足」という表現は、確かに親鸞が頻繁に用いる表現であり、「煩惱具足と信知して」とは、まさに機の深信を表わしたものである。しかし機の深信とは、決して「煩惱即菩提」と信知するのではない。氏は「親鸞にとつての『信』が『煩惱即菩提』という如来藏思想的な『同一性』の哲学を内容としているという側面をもつことは、否定できないであろう。」(同上p.315)といわれるが、親鸞においては「煩惱即菩提」が「信」の内容であるとはいえないのである。

「煩惱即菩提」と信知せよと勧めるのは、源信作とされている『真如観』等の天台本覚法門の書である。『真如観』⁽²⁾には以下のように言われている。

方法に自性なし。亦心が思ひなすに随てともこうも成也。煩惱を菩提なりと思へば則ち菩提なり。我を真如と思へば真如なり、仏なり。

これは、まさしくこれまで述べてきたところの、③「衆生に内在する迷悟の併存の認知」であり、しかも「思へば菩提なり」「思へば真如なり」というように、認知することと実際のさとりの間に因果関係を認めているのである。親鸞は決してこんな言い方はしない。

親鸞の仏身論は「基体説」ではない(宇野)

したがって、松本氏のことば(同上p.315)を借りるならば、「他力たる本願が煩惱具足(不斷煩惱)の凡夫(悪人)をすくう」という「信」(機の深信)の内容と、「煩惱即菩提」という同一性のテーゼを信じることは、「完全に異なるもの」なのである。

最後に結論的に要約すれば以下になるであろう。

A 仏の他力廻向(外在) ↓衆生に廻向された信心(内在)、外から内への因果。

B 衆生に廻向された信心(現在) ↓衆生命終後のさとり(未來、衆生の往生の因果異時)。

C 「煩惱即菩提」について。この語は、親鸞によって使用されず、「煩惱菩提体無二」(曇鸞讃)、「煩惱菩提一味」(正像末和讃²³)に置き換えるべきである。これは迷と悟の衆生内の同時並存認知と受け取られやすいが、煩惱と菩提の「体無二」「一味」は、仏果の上で言われるか、あるいはあくまでBの異時因果を踏まえたもので、現生で菩提を得るのではない。またここでいう煩惱と菩提の間に因果の関係はない。したがって、「悪人であることの自覚」や「悪人であること自体」を、往生の因のように捉えて、「悪人だから救われる」と考えるならば、それはまさしく右の③となり、文字通りの「悪人正因説」になってしまう。

よって結論的に言えば、CはAの表現を変えたものにすぎ

ない。すなわち、親鸞において、「煩惱即菩提」というようなことがもし言われ得るとすれば、それは、仏の他力廻向によつて、煩惱具足の凡夫に信心が廻向されるということ、すなわち「法の深信」と「機の深信」の二種一具であるという場合に限つてであると思われる。「曇鸞讃」の「さほりおほきに徳おほし」などもこれと同じように解したいと思う。

そしてこのCに関する結論が、仏身仏土論の上でも言えるためには、「正像末和讃23」「真実報土のならひにて、煩惱菩提一味なり」の「真実報土のならひにて」が、「真仏土文類」の『論註』上巻の引文、「必然・不改の義」に拠っていることを知らねばならない。

1 仏身論の上では、①は実在説、②は垂名示形の救済論、③は衆生に内在する「仏」である。もちろんこの①②③は発表者の勝手な試みとして分類したものであることをお断りしておかねばならない。親鸞の仏身論は②が中心で、①は本文に述べるように②と関連してのみ部分的に述べられ、③は否定される。他方、松本氏は、そもそも仏身論における②の領域を認めておられないと思う。したがって親鸞の仏身に関する論述、『唯信鈔文意』の「法身はいろもなし、かたちもまします」の「法身」もすべて実在とみなし、これを「典型的な如来蔵思想」（『法然親鸞思想論』p.88）として批判される。また松本氏のはつきりと「親鸞の仏身論は基体説である」と述べておられるわけではないが、氏の『唯信鈔文意』に関する右のような論述（同上

p.88-89）をつなぎ合せると、上の②を①とみなして批判し、あるいは「この「法身」が凡夫の為に「相」を取ったとされる「報身」たる阿弥陀仏を、絶対に外的なものとして、「絶対他者」と呼び得るであろうか。」（同上p.88）といわれて、「報身たる阿弥陀仏」をある種の「内在的な仏」すなわち③と見て批判しておられる。これらの点で、親鸞の仏身論が「如来蔵思想的基体説」に基づくものとみなしておられると考えてよいと思う。また松本氏は、因果において、因果異時のみを認め、同時因果を認めない。（『縁起と空』p.36-37等）

2 『天台本覚論』（岩波日本思想体系 p.112）。この書の内容を知りえたのは、梯實圓氏のご教示による。氏は、法然がこの書に対し「これは恵心のと申して候へども、わろき物にて候也」「往生のためにもおもわれぬことにて候へば、無益に候」（『百四十五箇条問答』『和語灯』五、真聖全4p.646）と厳しく批判していることを指摘しておられる。

（キーワード） 親鸞、仏身論、基体説

（本願寺派宗学院研究員）

(funi-mon) for practitioners, while non-dual Mahāyāna is static and has no entrance in the *Shi moheyan lun*.

133. Shinran's View of Buddhakāya is not Applicable to "Dhātuvāda"

Ekyō UNO

The term "dhātuvāda"(j. kitai-setsu) was invented by Dr. Shirō Matsumoto in order to develop his critical examination of Buddhist thought in general. In this paper, I would like to claim that Shinran's view of buddhakāya is not applicable to the notion of Matsumoto's "dhātuvāda". For that purpose, I classified the view of buddhakāya from three standpoints, i.e., 1) buddhakāya as the ultimate reality, 2) Buddha's saving work as manifested in Buddha's Name and Buddha-body, 3) buddhakāya as immanent in all beings. In Shinran's view of buddhakāya, the second standpoint is most prominent, the first being mentioned only in relation to the second, and the third standpoint is totally ignored.

Matsumoto does not admit the second standpoint, but identifies it with the first or third one. Shinran's view of buddhakāya, however, is mainly based on it. Especially the notion of sambhogakāya, or Amida Buddha as the fulfillment of his causal Vow, is crucial. This sambhogakāya is not such a Buddha-body transformed tentatively from dharmakāya, as Matsumoto states, but rather a manifestation of Amida's saving work on all sentient beings.

Concerning the third standpoint stated above, Buddha-nature is not that which beings originally possess, but is endowed to them through Other Power of Amida.

134. Several Remarks on the Terms of Shinran's Instructive Writings

Tesshin KADOKAWA

This paper represents an attempt at the textual criticism of several of Shinran's writings. As the result of this attempt I found that he rewrote some works in his last year, for example, changing certain terms from Tenjin 天親