

吉蔵と曇鸞

——その思想の相違性——

伊 東 昌 彦

〈論文要旨〉 吉蔵と曇鸞は、共に鳩摩羅什の翻訳にかかる三論もしくは四論と称される龍樹系の空観思想を自身の仏教解釈・実践のより所としているが、特に僧肇など、鳩摩羅什の門下に始まる中国的な空観解釈から多くを学び取っている。しかし、両師の学系は人脈的にも地理的にも全く異なり、学問的に同じ根源を持つものの、その到達点には微妙な差異が生じている。北地の曇鸞は真如実相を観察対象として実践的に把握するが、南地出身でおよそ七十年後輩の吉蔵においては、徹底した無所得の立場から論理的に解明されるのであり、固定的な見方は段階的に退けられていく。いかに無所得であるのかということが、吉蔵にとつての至上命題なのである。本論においては、吉蔵が唯一曇鸞を引く『二諦義』を手掛かりとして、ここから曇鸞の『往生論註』における二諦観を鑑み、更に吉蔵における浄土教系の著述である『観無量寿経義疏』とも比較しながら、両師の思想の相違性について考察してみる。

〈キーワード〉 吉蔵、曇鸞、二諦、『二諦義』、二種法身

一 問題の所在

曇鸞が四論学者であったことは夙に知られていることだが、三論の大成者とされる吉蔵において、その学説が具体的に受け入れられた形跡は明確には見られない。曇鸞の名は『二諦義』巻中において引用があるのみで、その影響関係は必ずしも明らかとは言えないのである。しかし、吉蔵と曇鸞が同様な学問背景を有していることは明白で

あるのだから、思想的近似性や接点は必ず存在するはずである。先哲の研究によれば、無礙の道の解釈における影響関係や、依正不二の立場と通底するものが認められる⁽²⁾と言うことであり、「三論教学の大成者でもあった吉蔵が曇鸞を重んじたとしても極自然⁽³⁾」なことで評されてもいる。ただ、そうであるならば、逆に相違性を明らかにすることも価値あることであると思われるので、本論においては、まず唯一の引用である『二諦義』に注目し、そこから考察を広げていきたいと思う。

二 『二諦義』における引用

1 三重二諦について

吉蔵はいわゆる約教の二諦説を主張しており、『二諦義』⁽⁴⁾において、これを「於諦」・「教諦」という考え方によって示している。この於諦・教諦は、吉蔵が師法朗から受けたものであり、真俗二諦を真理そのものの形式とする約理の二諦説に対して、これを諸仏の説法の形式とすることを導き出す。『中論』巻四の観四諦品にある「諸佛は二諦に依て、衆生のために説法す。一は世俗諦を以てし、二は第一義諦なり⁽⁵⁾」という第八偈について、当時、三論以外において、多くこの解釈は凡夫のために有を説き、聖人のために空を説くというもので、前者の理解するところを世俗諦とし、後者のそれを第一義諦とするものであった。十方諸仏の説法はみな真実であるのだから、有は凡夫に於いての真理、空は聖人に於いての真理である。諸仏が二諦に依て説法するというのは、このような二諦を依り所として、それぞれに於いての真理を説くと理解されていたのである。しかし、吉蔵はこれを凡夫・聖人に於ける諦、すなわち於諦と名づけるのであり、真理に形式を見てしまう約理的な考えを退ける。

於諦とは従来の約理で捉える二諦を指し、これに対して、吉蔵は二諦はそもそも教であり、それぞれの衆生に応じて説法をするための教説であるとする。『二諦義』巻上では、

然るに大師の云わく、於諦は是れ失、教諦は是れ得なり。何となれば、於諦の失と言うは、有は凡に於いて是れ實に有、空は聖に於いて是れ實に空なり。此の空・有は凡聖に於いて各の實なり。是の故に失となすなり。教諦の得と言うは、如來の誠諦の言は、凡有に依りて有を説くも、有は有に住せず。有は不有を表す。聖無に依りて無を説くも、無は無に住せず。無は不無を表す。此れ則ち有無の二は、有にあらず無にあらずの不二を表す。二が不二にして不二が二。不二が二は則ち是れ理が教、二が不二は則ち教が理なり。教が理は教に應ず、理が教は理を表す。理・教・二・不二は因縁。是れ得となすなり。

〔大正蔵〕巻四五、七八頁下

と述べられており、師法朗が於諦を失、教諦を得となすことについて、於諦は凡夫や聖人といった機縁の違いに依って有・無（有・空）各々を真実とするが、教諦においては、有無は因縁の不二であるとされるからだと言う。凡夫の理解に依って有を説くが、この有は有に住せずの不有を表す。聖人の理解に依って無を説くが、この無は無に住せずの不無を表す。すなわち、有無の二は非有非無の不二を表すのであり、本来的に隔離して考えるべきものではない。そもそも二ということは、これは不二に裏付けられた二であり、不二も二に裏付けられた不二である。理と教についても、理は教に依じての理なのであり、教も理を表しての教である。全ての名相概念は因縁の関係において捉えるべきもので、それぞれが固有に存在しているわけではない。於諦とは概念の固定視から生まれる見方であり、それが故、真理に固定的な形式を認めてしまうのである。

このように、二諦は機縁に依って仮設された教の形式であり、衆生を迷いから悟りへ向かわせる手段として存在

するとされる。諸仏が二諦に開いて説法をする理由について、吉蔵は、

問う。何れの意によりて凡聖の二諦に開くや。解して云わく。今、凡聖の得失の二諦に開くは、聖得と凡失を示し、轉じて悟らしむ。此に是れ凡諦、此に是れ聖諦、此に是れ倒諦、此に是れ不倒諦を明かす。是の凡聖を示し、凡を捨て聖を學び、倒を棄て不倒に従わしむ。是の義をなすが故に凡聖の得失の二諦に開くなり。

〔大正蔵〕卷四五、七九頁下

と答えており、聖諦の得と凡諦の失を示すことにより、凡諦を捨て聖諦を學び、倒諦を棄て不倒諦に従わせるためののだと言う。つまり、まず世俗諦で凡縁のために有が説かれ、第一義諦で聖縁のために無が説かれるが、これは凡諦（倒諦）を捨てて聖諦（不倒諦）を學ばせるためである。しかし、聖人はそもそも有無に自性を見ないわけであり、そうであるならば、凡諦として有が説かれるもそれは不有であり、聖諦の無もまたしかりである。有無に二を見れば倒諦だが、不倒諦においては有無は不二因縁の有無であり、諦は教諦であると悟るべきだと言うわけである。

ただし、二を捨てて不二を學ぶも、この不二自体を真理として執著しては、いまだ倒諦にあると言える。二は不二が二であるが、不二もまた二が不二であり、二に由つて不二と言えるわけである。真理とは不可言説であり、それを悟らしめる教として仮に言説がなされているに過ぎない。不二といえどもそれ自体が真理と言うわけではなく、迷いを破すため強いて不二と言説されるのだから、二と不二の対立を超えた見方が不倒諦である。不二を真諦として固定視してしまうならば、それはいまだ於諦の見方を抜け出ていないわけであり、教諦として捉えていないことになる。第一義諦とは二にも不二にも執著しない、すなわち、固執・偏執の全くない無所得の立場を指すから

である。

そして、このような転迷開悟の次第について、『二諦義』では三論の三種二諦という考え方が展開されており、問う。有無を説いて是の二諦を教となすべきなり。有無にあらずの不二を説いて、云何が亦た是れ二諦は教となすや。答う。是の義のための故、所以に山門相承の興皇、祖述して三種二諦を明かす。第一に明さく、有を説くを世諦となし、無を真諦となす。第二に明さく、有と説き無と説くは、二つ並びに世諦にして、有にあらず無にあらずの不二を説くを真諦となす。汝の問う所は、只だ我家の第二節の二は是れ世諦、不二は是れ真諦に著すのみ。我れ今、更に汝がために第三節の二諦義を説かん。此の二諦とは、有無は二、非有無は不二なり。二と説き不二と説くを世諦となす。二にあらず不二にあらずと説くを真諦となす。二諦に此の三種あるを以て、是の故に法を説くは必ず二諦に依る。凡そ言を發するところ、此の三種を出でざるなり。

〔大正蔵〕卷四五、九〇頁中―下〕

という問答が設けられている。吉蔵はなぜ非有非無の不二を教とするのかと問われ、このような問いがなされるので、摂山相承の法朗は三種二諦を明かしたのだと答える。第一に有を世諦として無を真諦とし、第二には有無を世諦とし非有非無の不二を真諦とするが、これは三論で言うところの第二節の段階でしかない。三論では、このように不二に著する者のために第三節の二諦義を説くのであり、それは二・不二を世諦とし、非二・非不二を真諦とするものである。二諦とはこの三種の見方で説明されるのであり、諸仏の発言するところは、全てこの三種に依ってなされる⁽⁶⁾と言うわけである。

2 曇鸞引用の意味

三種二諦とは、二諦自体に三種の別があると言うのではなく、諸仏の説法は衆生の迷いに応じるのだから、それぞれの場合において三段階の見方に分けて明かすことができるという意味である。段階的に執著を捨てるという意義について言えば、これは特に三重二諦とも呼ばれており、凡夫・二乗人・有得菩薩の執著を破すためにある。すなわち、

然に諸佛の説法は、衆生の病を治す。此の意を出でず。是のための故に此の三種二諦を明かすなり。此の三種は、只だ一縁がためを得るのみ。亦た三縁がためを得るとは、初節は凡夫がためなり。凡夫は諸法は是れ有と謂う。所以に諸法の有を俗諦となし、空を眞諦となすと説けり。正に凡夫の有見を破せんがための故、有を俗となし空を眞諦となすと説くなり。

〔大正蔵〕卷四五、九一頁上

と述べられ、説法は衆生という一縁に対してあるが、それを三縁とするならば、その〔第一重〕は凡夫の有見に対して俗諦を有、眞諦を空と説くものである。そして、〔第二重〕は、

第二重は、二乗人を破せんがためなり。二乗は諸法の空を謂い、空見の坑に沈むが故に。法華に云わく、我れ爾の時に但だ空・無相・無願の法を念ずるのみ。菩薩の遊戲神通の淨佛國土において、永く願樂なし。若し爾らば、凡夫の有に著すも二乗の空に滞るも、此の空・有、並びに是れ世諦なり。若くは、空にあらず有にあらず凡にあらず聖にあらず、乃ち是れ第一義なり。故に經に云わく、凡・天の行にあらず、聖人の行にあらず、是れ菩薩行。亦た有行にあらず空行にあらず、是れ菩薩行。是のための故に第二重の二諦を明かすなり。

〔大正蔵〕卷四五、九一頁上

と言われるように、二乗人の空見を破すため空・有の世諦であることを説き、非空非有を第一義諦となすものである。このように菩薩行は非凡非聖であるのだが、菩薩においても更に迷いはあり、この非空非有に著してしまふ。それがため、〈第三重〉においては、

第三重は有得菩薩を破せんがためなり。有得菩薩の云く、凡夫は有を見て、二乗は空に著す。凡夫は生死に沈みて、二乗は涅槃に著す。我れ諸法は有にあらざる無にあらざる涅槃にあらざると解すと。是のための故、有無の二は有無にあらずの不二を明かし、生死涅槃の二は生死にあらず涅槃にあらずの不二なるも、並びに是れ世諦なり。若くは、眞俗にあらず生死涅槃にあらず、非眞俗にあらず非生死涅槃にあらず。乃ち是れ第一義諦なり。此れ即ち五乗を攝する三縁となす。三種二諦に開き、此の三縁に赴き、皆な一乗一道を悟らしむ。若し此の三を悟れば即ち究竟す。此の三を悟れば、即ち凡にあらず聖にあらず大にあらず小にあらず。若し爾れば始め是れ悟なり。是の故に經に云わく、我れ今、道を得て果を得る。無漏法において清淨眼を得る。此の如き悟を得るを以ての故、所以に如來は便ち涅槃に入るなり。

〔大正蔵〕卷四五、九一頁上―中〕

と述べるのであり、有得菩薩を破すため有無の二と非有無の不二を世諦とし、非眞俗・非非眞俗、つまり非二非不二を第一義諦とするのである。これは人・天・声聞・縁覺・菩薩の五乗を摂めることになり、この三縁について三重二諦に開くことにより、一乗一道を悟らしむことができるというのである。

さて、こうして第三重である第三節の見方により、最終的に有得菩薩の迷いも破されていくのだが、曇鸞は第三節ではなく、第二節において引用されている。吉蔵は眞諦を解釈して、第一節では空を説き悟りを顕らめるのだが、第二節においては、

第二節は併びに轉ず。凡において有は既に有ならず、聖において空は亦た空ならず。諸法の是の有は凡において有にあらず、諸法の是の空は聖において空にあらず。既に空有を知れば、即ち空有ならずを知る。二において即ち不二を知るなり。關中の曇鸞法師、漁人と餓鬼の譬えを擧げる。漁人は入りて則ち棹を鼓ち波を揚げ、餓鬼は入りて則ち火を炎き體を焦す。然るに水はいまだかつて水ならず、いまだかつて火ならず。人においては水と見え、鬼においては火と見ゆ。火には兩つの微あり。觸は具によく燒き、色は具によく照らす。水には三つの微あり。成論に云わく、天の雨は香なし。人中の水は四つの微を具うと。餓鬼見れば則ち兩つの微を成し、漁人見れば則ち四つの微を成す。鬼においては兩つの微にして、人においては四つの微なり。水はいまだかつて二と四なることなきなりと。諸法も亦た爾り、凡においては有、聖においては空なり。凡聖においての空有は、實には空有にあらず。凡聖の二において、實には二ならず。此れ則ち二を世諦となし、不二を眞諦となす。故に經に云わく、明と無明は、愚者は二と謂い、智者は其の性は無二と了達す。無二の性、即ち是れ眞性。故に知りぬ、不二は始めに是れ眞實の諦なり。

〔大正藏〕卷四五、九九頁中一下、傍線は筆者

と云うことであり、すでに考察したように不二を眞諦となすのだと云う。もちろん、この後には第三節の見方があり、非二非不二によって一乗を悟ることが示されるのだが、吉藏は曇鸞をその前段階である第二節中において引いているのである。

第二節は有を世諦、空を眞諦とするような固定視を離れ、眞諦とは非有非空の不二であることを明かす。そこで、吉藏は諸法の不二を知る譬えとして、曇鸞が漁人と餓鬼の譬えを擧げることにより、水や火に固有な性質のないことを論じていることを示す。すなわち、漁人は入りて棹を鼓ち波を揚げ、餓鬼は火を炎やし體を焦すが、水は

本来的に水ではなく、そうかと言って火でもない。人に於いて水と見られ、鬼に於いて火と見られているだけであり、そのものの自体の性質として認められるわけではない。曇鸞は水や火の無自性であることを示すのであり、そうであるならば、諸法もまた同じく全て無自性である。凡夫に於いて有、聖人に於いて空と説かれるが、その空有は実には非空有であり、世諦として空有の二が説かれるだけで、空有の不二を明かすのが真諦となるのである。

曇鸞の仏教関係の著述は『往生論註』など三部が現存するが、いづれも該当する箇所は見出せず、この漁人と餓鬼の譬えの出典は不明である。また、ここで曇鸞は『成実論』を教証としたこととされているが、他の現存書に『成実論』の引用は見られない。ただ、『成実論』は羅什訳でもあるし、これが小乗の論書とされることは後の時代のこともあるので、曇鸞が『成実論』を引く可能性が全くないというわけではない。曇鸞の言葉として不透明な部分はあるが、いずれにしても、曇鸞は空有の二を破し不二を真諦とする人物として第二節中に引かれており、三論においては、これを破すために更に第三節が主張されるので、吉蔵の曇鸞への評価はあまり高くはなく、最終的に有所得な立場とされているのである。

3 曇鸞における第一義諦

では、実際に曇鸞の二諦観がどのようなものであるかと言えば、『往生論註』巻下には第一義諦について次のような言及がある。世親の示す五念門のうち第四観察門について、曇鸞は西方浄土の器世間を観察する意義に三重のあることを示し、その第三として第一義諦に入ることを言う。すなわち、

第一義諦に入るとは、(彼の無量壽佛の國土の莊嚴は第一義諦の妙境界相なり。十六句及び一句次第して説きつ。知るべし) 第一義諦とは、佛の因縁法なり。此の諦は是れ境の義なり。是の故に、莊嚴等の十六句、稱し

て妙境界相と為す。

〔『大正蔵』卷四〇、八三八頁下、括弧は筆者により世親『往生論』の句を示す。以下同様〕

と述べられ、第一義諦とは仏の因縁法であり、諦とは觀察の対象（境）を意味するのだと註釈をしている。曇鸞の言う仏の因縁法とは諸法の無自性空であることを指し、龍樹の『十二門論』の觀性門における、

二諦あり、一には世諦、二には第一義諦なり。世諦に因て第一義諦を説くを得。若し世諦に因らずんば、則ち第一義諦を説くを得ず。若し第一義諦を得ずんば、則ち涅槃を得ず。若し人、二諦を知らずんば、則ち自利・他利・共利を知らず。是の如く若し世諦を知らば、則ち第一義諦を知り、第一義諦を知らば、則ち世諦を知る。汝、今、世諦を説くを聞いて、是を第一義諦と謂う。是れ故に失處に墮在す。諸佛は因縁の法を名けて甚深第一義となす。是の因縁の法は自性なきが故に我れ是れ空と説く。

〔『大正蔵』卷三〇、一六五頁上―中〕

という所論との関係が指摘されている。⁽⁹⁾ 第一義諦とは無自性空であり、それは世諦によつて説き明かされる。曇鸞は龍樹に従つて二諦を解しており、この点に関しては別段問題はないのだが、続けて「此の諦は是れ境の義なり」と述べ、諦を境として理解することは、吉蔵の二諦觀においては大きな問題とされる。

曇鸞は、世親が西方浄土の国土莊嚴を第一義諦の妙境界相であることを受け、諦に觀察対象としての境の意義を見出したのであろう。西方浄土は第一義諦による世界であり、それを觀察することにより、觀察者は第一義諦に入ることができるということである。したがつて、もちろんこれは第一義諦に自性を認めているのではなく、仏により言説された国土莊嚴という世諦によつて、それを媒介として無自性空の第一義諦に入ることができるという意味である。曇鸞において、西方浄土は本願成就の無相なる無生界であると同時に、有相なる国土莊嚴として言説されたものであり、そこに浄土教における真俗二諦を見出しているわけである。つまり、ここでは相即や相入と

いう表現はなされていないが、無相即莊嚴、莊嚴即無相なのであるから、觀察対象と言えどもそれは第一義諦に他ならないということになるのである。

しかし、それでも諦を単純に境として明言してしまうことは、曇鸞の理解の深さは別にしても、やはり諸法の無自性空を徹底しているとは見られがたい。諦が境であるならば、二諦それぞれが別に定められた対象として考えられてしまう可能性も含み、吉蔵の約教の立場からして見れば、真理に形式を見る約理的な二諦として扱われることになる。実際、吉蔵は『二諦義』巻中において、諦を境とする立場について、

他の二諦は定めて是れ二境なり。今、二諦は是れ教なりと明かす。定めて是れ教ならず。理を表すを則ち教と名づけ、照らす所を則ち境となし、智を宣ぶるを智となす。定相あることなし。既に知りぬ、教は定めて教ならず。即ち知りぬ、境も定めて境ならず。若し此の如く解せば、即ち是れ理を悟らん。悟らん時、教は教にあらずと悟る。即ち知りぬ、理は理にあらず、教理は教理にあらず。幻の如く化の如く、空谷の響、明鏡の像なり。幻化の如くと雖も理教は宛然なり。

〔大正蔵〕卷四五、九七頁下

と難じており、他は二諦を定めて二境とするが、二諦は教であるとしなければ、真理に定相を認めることになってしまうと指摘している。真理を悟るとは定相のないことを知ることであり、理は非理、理教は非理教であるが、幻化の如くにして宛然と理教なわけである。吉蔵は二諦を於諦・教諦という考え方で解するのだが、それは第一義諦の不定相・不可言説を表現するため、敢えて採った論法であったと言える。定相ということに関して言えば、言説される国土莊嚴がそのまま第一義諦であると言う曇鸞であるので、第一義諦に定相を見ているとは一概には言えないのだが、そのあたりの補足をなくして諦を境の意義に用いてしまえば、やはりこのような謗りを免れ得ないだろう。

う。境は境であつても定めて境なのではなく、それは教として強いて説かれたものであり、境にして境にあらずと悟らねばならないからである。

吉蔵には『往生論註』への直接的な言及は見られないが、『二諦義』での言及と併せて考察するならば、曇鸞は二諦を相即するものとして捉え、有無の不二によつて国土莊嚴を無生界として解釈するものの、第一義諦を境義にとるということで、二と不二の対立を抜け切っていない有所得な段階にあると判ぜられることになるだろう。『二諦義』における第三節の存在意義は、その表現方法も含めて、可能な限り固定概念化を回避しようとするものである。吉蔵が曇鸞の理解を第二節に留まると見なす理由は、言及のない『往生論註』からも確実に窺い知ることができ、『二諦義』での扱いは見た目ほど単発的でその場限りのものではない。直接的に批判するような態度は見せないが、わざわざ曇鸞の名を挙げるところには、やはり意識的なものを感じずにはいられないことである。

三 二種法身説への評価

1 二種法身説の構造

ところで、『観無量寿経義疏』(以下は『観経義疏』)において吉蔵が「北地師」を出し、その立場が曇鸞と非常に関係の深いことは既に論じた。⁽¹⁾ 吉蔵は同時に「南地師」、つまり、摂山相承の三論ではなく、吉蔵において智蔵・僧旻・法雲など、梁代の主流派の系統を指す「成実師」の立場も挙げるが、これらを間接的に退け、自身はおそらく師法朗など三論の立場を指すと思われる「第三師」に依っている。北地師の見解は、曇鸞が法蔵菩薩を聖種性の発願とし、西方浄土を三界不摂とすることに一致しており、その他の点においても曇鸞以上にふさわしい該当者を見

吉蔵と曇鸞

出すことはできない。ただし、吉蔵は自らは弥陀の本迹二身を主張しながらも、北地師において曇鸞の二種法身の考え方には全く言及しない。法蔵地位や三界摂不など、教説上の事柄は方便法身として分析され得るのであるが、それと同時に、それを生ずるとされる法性法身を併せ論じなければ、曇鸞の仏身論を尽くすことにはならない。本迹二身と二種法身は構造的に共通するところがあるので、本迹の概念は直接的には僧肇に由来するであろうが、吉蔵が弥陀身土を論ずるにあたり、曇鸞の二種法身説を全く参考にしていなかったとは考えにくい。それにも拘らず、北地師において全く二種法身を窺わせる記述をしないことは、やはりそれ相当な理由のあつてのことであろう。結論を先取りして言うならば、吉蔵にとって曇鸞の二種法身説は不十分なものであり、その理由は先の『二諦義』におけるものと同質であると考えられるのである。

吉蔵は弥陀を因縁相即の本迹二身に開いて解釈するが、曇鸞は法性法身と方便法身という独特な仏身論を展開する。『往生論註』巻下の淨入願心章において、曇鸞は世親の言う「入一法句」について、

上の國土莊嚴十七句と、如來莊嚴八句と、菩薩莊嚴四句とを廣と為し、入一法句を略と為す。何が故ぞ廣略相入を示現する。諸の佛菩薩に二種の法身あり。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて、方便法身を生じ、方便法身に由りて、法性法身を出す。此の二法身は、異にして分かつべからず。一にして同ずべからず。是の故に廣略相入して、統べるに法の名を以てす。菩薩若し廣略相入を知らずんば、則ち自利利他することあたわず。

〔大正蔵〕卷四〇、八四一頁中

と註釈しており、國土莊嚴などの三嚴二十九種を広となし、それらが一法句に入ることとを略となすと言う。そして、なぜ広と略が互いに入ることとを示現するのかと言えば、仏・菩薩は法性法身と方便法身の二種法身によって自

利利他をよくするのであり、それは不可分・不可同だからである。曇鸞は一法句と三嚴二十九種の相入關係を法性法身と方便法身によって説明するのであり、この記述によるならば、法性法身が一法句（略）に、方便法身が三嚴二十九種（広）に当てられていることになる。

法性法身を由として方便法身が生じ、方便法身が由となって法性法身を出だすのであるが、この由生由出の論じ方は、Aに由ってBという相が派出し、Bという相に由って、衆生には認知できない無相であるAを、はじめて顕出させることができるという内容に読み取れる。二種法身への具体的な語彙説明はないが、

・性は是れ本の義なり。言わく、此の淨土は法性に隨順して法の本に乖かず。事、華嚴經の寶王如來性起の義に同じ。
 『大正藏』卷四〇、八二八頁中

・性は本の義なり。能生既に淨し、所生焉んぞ不淨なることを得ん。故に經に言わく。其の心淨きに隨いて則ち佛土淨しと。是の故に諸の珍寶の性を備えて、妙莊嚴を具足すと言う。
 『大正藏』卷四〇、八二九頁上

・真如は是れ諸法の正體なり。
 『大正藏』卷四〇、八四〇頁下

・（一）法句とは、謂わく清淨句なり。清淨句とは、謂わく眞實智慧・無爲法身なるが故に）此の三句は展轉して相入す。何なる義に依りてかこれを名づけて法となす。清淨なるを以ての故なり。何なる義に依りてか名づけて清淨となす。眞實智慧・無爲法身を以ての故なり。
 『大正藏』卷四〇、八四一頁中

・無爲法身とは、法性身なり。法性は寂滅の故に、法身無相なり。無相の故に、能く相ならざることなし。是の故に相好莊嚴、即ち法身なり。
 『大正藏』卷四〇、八四二頁中

・此の中、方便と言うは、謂わく、一切衆生を攝取して、共に同じく彼の安樂の佛國に生ぜんと作願す。彼の佛國

は即ち是れ畢竟成佛の道路、無上の方便なり。

〔大正蔵〕卷四〇、八四二頁中〕

・謂わく、まさに智慧と方便とは是れ菩薩の父母なり。若し智慧と方便とに依らざれば、菩薩の法、則ち成就せずと知るべしと。何を以ての故に。若し智慧なくして衆生のためにせん時は、則ち顛倒に墮し、若し方便なくして法性を觀ぜん時は、則ち實際を證す。

〔大正蔵〕卷四〇、八四二頁下〕

などと述べられることを手掛かりとすれば、次のように考えることができよう。まず、法性とは諸法の眞実なる本体の意味であり、本体とは眞如のことである。浄土は眞如に随順し、その事柄は『華嚴經』宝王如来性起品に説かれることと同じく、眞如法性そのものの起りである。無為法身はその仏身で寂滅無相であるが、無相であるから様々な相を生じることができるのであり、「相好莊嚴、即ち法身なり」と言われるように、三嚴二十九種の莊嚴はそのまま法身の顯れ出た相となる。つまり、眞如法性を証得した悟りの眞実なる智慧が法性法身と言われ、それが能生たる法身の寂滅無相であることを表し、方便法身は「畢竟成佛の道路」と言われるように、一切衆生を攝取するための方便、すなわち、所生たる衆生への橋渡しとしての有相化を表しているのである。衆生はその相によつて、ようやく眞如法性を証得する道筋が得られるわけである。

由生由出は相互性を意識した表現であり、また、そもそも二種法身は広略相入という相依相對的な關係において述べられている。二種法身は不可分・不可同であり、共に法身の名を以つて統べられるのであるから、法身の能生としての側面が法性法身、所生としての側面が方便法身として言い表されていると言える。曇鸞は法身について、無為を以て法身を標するは、法身は色にあらざることを明かすなり。非を非する者、豈に非を非するの能く是ならんや。蓋し非を無する、これを是と曰うなり。自らはにして待することなきも、復た是にあ

らざるなり。是にあらず。非にあらず。百非の喩えざる所なり。

〔『大正藏』卷四〇、八四一頁中―下〕

と述べており、無為ということにより法身を標示し、是非というような対立概念を超え、百非の喩えざるところが法身であると言う。したがって、法身は非能非所ということになるので、自性としての能・所に分別されるようなことを超えている。三蔵二十九種の莊嚴を、言辞寂滅の無為法身のはたらき、つまり方便法身として説明するにあたり、それを相入する由生由出の関係によって位置づけるため、能生である法性法身が立てられていると捉えることができよう。法身に二種類あるということではなく、法身のはたらきを解き示すため敢えて二種に示され、それがそのまま真実の法身とされるのである。

曇鸞において、法身とは衆生済度に躍動する仏の真実のさまを表しており、無相という言葉はその無量・自在なるはたらきを示すものと言える。法身とは、静的な真如の動的なあり方を仏身を以って明かしたものであり、真如に広略相入を見て、それが三蔵二十九種の莊嚴に由って顕れ出ていると解釈される。法性法身は真如を動的・有相に顕し出すための直接的な依身であり、方便法身はそれを媒介として論理的に成り立つとされる。両法身は互いに性質が異なり不可同であるが、由生由出の関係においては、また同時に互いを含み合い不可分なわけである。

2 不二の心を成ずる

二種法身の由来については、『大智度論』をはじめ、僧肇や羅什などの仏身論に影響を得ていることが指摘されているが、その構造としては、このように考えることができるものである。そして、法蔵説話に則ってこれを捉えなおすならば、法蔵菩薩が発願修行し、真如法性を証得した弥陀成仏の智慧が法性法身、衆生済度の方便が三蔵二十九種の方便法身であると言うことになる。二種法身説は、「入一法句」を広略相入に捉える自身の解釈として

論じられるので、曇鸞の仏陀観として基本的な考え方である。

しかし、これは特に弥陀を対象として分析的な議論に終止するためのものではない。法蔵説話と相関的に論じられることはなく、經典の描写を超えた、より躍動的な仏のはたらきを知ることが求められるのである。二種法身の内実は広略相入にあり、それを知るために二種法身説は展開されているわけである。したがって、広略相入を知るということが、曇鸞の実踐論において一つの重要な要素となっており、善巧攝化章においては、

善巧攝化とは、（是の如く菩薩は、奢摩他と毘婆舍那とを、廣略に修行して柔軟心を成就す）柔軟心とは、謂わく、廣略の止觀、相順し修行して、不二の心を成ずるなり。譬えば水を以て影を取るに、清と靜と相い資けて成就するが如きなり。（實の如く廣略の諸法を知る）實の如く知るとは、實相の如くに知るなり。廣の中の二十九句と、略の中の一句とは、實相にあらざることなきなり。（是の如く巧方便迴向を成就す）是の如くとは、前後廣略、皆な實相なるが如きなり。實相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄を知れば、則ち真實の慈悲を生ずるなり。真實の法身を知れば、則ち真實の歸依を起すなり。

（『大正蔵』卷四〇、八四二頁下―八四三頁上）

と述べられている。すなわち、世親が「是の如く菩薩は奢摩他と毘婆舍那を廣略に修行して柔軟心を成就す」と論じることについて、曇鸞は広略の止觀によって不二の心を成ずることを柔軟心とし、「實の如く廣略の諸法を知る」について、広略相入する三嚴二十九種と一法句が実相であり、この実相を知ることによって衆生済度が可能になるという。つまり、それが法身のありように他ならないわけであり、広略不二の実相を知ることによって、真實の法身を知り、真實の歸依を起すことができるというのである。

このように、曇鸞は広略不二を知るところを菩薩の實踐としており、二種法身説は、浄土教において不二の心を成ずるための教学的根拠として掲げられていることになる。また、仏のはたらきの面から言うならば、法身は寂滅無相であるが、衆生に広略不二の実相を知らしめんがため、敢えて二種法身に開かれたとも考えられるだろう。『往生論註』は、世親の示す五念門の行に沿って往生浄土を明かすものだが、曇鸞にあつては、この不二の心ということが大きな課題となっているのである。世親の「菩薩是の如く五念門の行を修す。自利利他して速やかに阿耨多羅三藐三菩提を成就することを得るが故に」との論述に対して、曇鸞は、

佛の所得の法、名づけて阿耨多羅三藐三菩提となす。此の菩提を得るを以ての故に、名づけて佛となす。今、速やかに阿耨多羅三藐三菩提を得ると言うは、是れ早く佛と作ることを得るなり。阿を無と名づけ、耨多羅を上と名づけ、三藐を正と名づけ、三を遍と名づけ、菩提を道と名づく。統べてこれを譯して、名づけて無上正遍道となす。無上とは、言わく、此の道は理を窮め性を盡くして、更に過ぐる者なし。何を以てかこれを言う。正を以ての故に。正とは聖智なり。法相に如いて知る、故に稱して正智となす。法性は無相なり、故に聖智は無知なり。遍に二種あり。一には聖心、一切の法を遍知す。二には法身。法界に遍満す。若しは身、若しは心、遍せざることなきなり。道とは無礙道なり。經に言わく、十方の無礙人、一道より生死を出ずと。一道とは一無礙道なり。無礙とは、謂わく生死即ち是れ涅槃なりと知る。是の如き等の入不二の法門は、無礙の相なり。

（『大正蔵』卷四〇、八四三頁下）

と註釈するのであり、仏の所得の法は阿耨多羅三藐三菩提と名づけられ、この菩提を得るから仏と名づけられる。この阿耨多羅三藐三菩提は無上正遍道と翻訳され、道と訳される菩提は無礙道であり、「生死即ち是れ涅槃」と知

る入不二の法門のことであると言う。菩提について、曇鸞は『維摩經』入不二法門品によってこれを示し、五念門の行によって不二の心を成ずることが、阿耨多羅三藐三菩提を成就することだと言うのである。もちろん、この成就には他力という増上縁があつてのことであり、往生浄土によつてもたらされる果報ではあるのだが、菩薩の實踐道として、常に具体的な方向性とされるわけである。

3 吉蔵から見た問題点

さて、吉蔵は本迹二身について、『觀經義疏』で「如來法身は言辭寂滅なり。衆生を出處せんと欲するがための故に本迹二身に開く⁽¹²⁾」と述べている。本迹は因縁相即の關係にあり、真俗二諦が教であることと同じく、衆生を導くための教として開かれたものである。迹身は所現である直接的な教化身を指す場合が多く、本身はその能現であるより根本的な仏身として設定される。浄土教においても、弥陀は本迹二身から解釈され、西方浄土で教化說法する弥陀は迹身として意義づけられ、それと同時に、本来的に成仏している本身の弥陀が想定されるのである。⁽¹³⁾迹身の弥陀は法蔵説話そのものを指し、本身の弥陀はそれを現ずる根本たる仏身で、向下した等覺の法蔵菩薩の成仏した仏身とされる。つまり、弥陀という名相自体、衆生に応じた如來法身のはたらきなのであり、本迹の弥陀は不二の二として、それがそのまま法身に他ならないわけである。

こうして見ると、吉蔵の本迹二身説と曇鸞の二種法身説とは、どちらも有相なる弥陀身土について、これを寂滅無相なる法身のはたらきとして積極的に認めていく点で共通している。また、両説共に仏身を詳細に分析する目的のものではなく、諸法の無自性たることを論証するための考え方である点でも共通し、吉蔵的に言えば、弥陀身土を固定的に捉えようとする執著心を破すため、教として諸身が立てられていることを明らかにするものである。曇

鸞においても、二種法身は広略不二を知るための論理的根拠であり、観察により第一義諦に入るということを教学的に説明するものである。したがって、どちらも有相から無相への転換が目指されるわけであり、本迹二身説と二種法身説は、その形態や内容だけではなく、用いられる意図においても類似しているのである。ただ、結果的に後の吉蔵は二種法身には全く言及しないのであり、二種法身説は吉蔵にとって、どこか問題とされ得るところがあるはずなのである。

先に考察した『二諦義』の問題によるならば、率直に言って、それは不二を巡る問題と言うことになるだろう。『二諦義』においては、曇鸞は三重二諦のうち第二節の解釈に該当せしめられており、有無の二見を離れて非有非無の不二を真諦とするも、不二を真理としてこれに執著しているものと見なされていた。不二であると言うことは確かに真理を捉えてはいるが、それは諸法の無自性であることを端的に表現した言葉であり、不二自体が真理であると言うことにはならない。吉蔵は、言わば不二の自性化・定相化を避けるため、第三節において非二非不二を言うのであるが、これは曇鸞には見られない態度である。

本迹二身は衆生化度のために開かれるのだが、その衆生は仏身に対しても頑迷であり、どこまでも有所得で定性を見ようとするものである。吉蔵は、このような衆生の心を「歩屈虫」(尺取虫)に譬えており、『中観論疏』巻二末において、

問う。心、云何が所依あるや。答う。心、歩屈虫の如し。一を捨てては一を取る。必ず定めて無所依なることを得ず。故に、外道を捨てては小乗に著し、小乗を捨てては大乘に著し、生を捨てて還て復た無生に住す。故に住著する所あり、八不の意にあらず。

(『大正蔵』卷四二、三三頁上)

と述べ、衆生の心は一を捨ててもすぐまた一を取るものであり、まさに尺取虫のようであると言う。まことに正鵠を射る表現であるが、吉蔵はこれほどまでに衆生の執著心の堅牢さを感じているのである。本迹は教であり因縁相即する不二の関係にあるが、衆生はこの因縁義にも迷ってしまう。第二節で論じたとおり、本迹が有所得から無所得への転換を促すための教である以上、無所得の立場にあるならば、どれが本でどれが迹であるというような思索は既に問題とはならない。存在の説明として本迹の不二は必要な名相概念ではあるが、それはあくまでも教という前提において認められるものである。それを全て捨て切ったところに真理はあり、吉蔵は「不四の身を悟らしめんと欲する」⁽¹⁴⁾ために本迹は開かれ、仏身に対しても執著を捨てて四句百非を絶した中道法身を悟り、無所得の立場にあることを宣揚するのである。

これに対して、曇鸞はここまで空観に徹した論理を展開させてはおらず、観察という実践を前提とした論述内容となっている。つまり、三蔵二十九種の莊嚴を観察するにあたって、これを広略不二の広、入一法句を略であると知ることによって、莊嚴がそのまま真如の顕れ出た実相、すなわち、真実の法身であることを知ることができると言うのである。真実の法身とは、広略相入によってそのはたらきを生ぜしめるのであり、三蔵二十九種を不二として観じ、実相を知ることにより知られる。吉蔵のように法身とは非二非不二であると言うならば、それは間違いく徹底した論究となるが、実際の観察行においては対象がとらえにくくなり、実践には不向きであると言える。曇鸞は確かに不二を第一義諦として対象化しているが、それはあくまでも観察を行ずる上でのことである。したがって、即座に曇鸞が不二に著しているとは結論され得ないのだが、吉蔵は衆生の迷いの抜き難いことを常に意識しているものであり、そうであるから、三重二諦のような理解の階梯を示すのである。そして、逆にそうでなければ、

十分な空觀理解とは認め難いという結論に達するのであろう。吉藏においては、「不二」もまた教でなければならぬからである。

吉藏が『觀經義疏』において二種法身に触れない理由は、おそらく、これが非二非不二の法身を明らかにしていないと見なされたからであろう。北地師として法藏地位や三界摂不など、曇鸞においては方便法身の側面として論じられるべき問題のみが掲げられ、常の論駁対象とされる成実師（南地師）と、文字通り対になって同列に語られるということは、『三諦義』の引用からも明らかなように、いまだ有所得であると断じられているからである。だから、そのような事象の根源を説明せんとする広略不二の二種法身説には触れないのであり、それはまた、自らが正統とする本迹二身説と類似する概念であるがゆえ、部分的な提示に留まったのであろうと推知されるのである。

四 今後の課題

曇鸞は三論に『大智度論』を加えた四論を学んだと伝えられ、実際、二種法身説や浄土の三界摂不・声聞居住など、重要な問題に『大智度論』の影響が見られる。吉藏においても、もちろん『大智度論』は多く依用されており、辞書的に活用されることも多いと言うことである。しかし、吉藏は北地の「智度論師」に対しては、しばしば批判的な態度を著述中に表明している。吉津宜英氏によれば、盛んに批判するようになったのは長安に行ってからであり、「あたかも眼前に、具体的人名を出しても良い程の大論師が居たことを窺わせる⁽¹⁵⁾」と言うことである。したがって、もちろん智度論師と曇鸞を直接的に結びつけることはできないが、その批判内容からして見るならば、曇鸞も同一な見方をされていたようである。

吉津氏によれば、「真如実相を「頑境」と称するほど徹底的に対境として扱い、その実相を観ずることによって仏が出現すると大論師は考えたようである」⁽¹⁶⁾と指摘されるが、これは曇鸞の言うところと非常に似通っている。曇鸞は不二の実相を観ずることにより、真実の法身を知り、帰依することができると述べるのであり、言うなれば、実相を観じて仏の出現を期している。また、第一義諦の諦を境義にとっており、真理を対境として扱おうとする態度も窺える。つまり、曇鸞も智度論師も実践的に真如を捉え、それを観察してこの身に顕らめようとするのであり、その結果、吉蔵にいまだ有所得心を捨て切れていないと見なされてしまっていると言えるのである。ただし、智度論師は成実師、または地論師や摂論師といった唯識大乘のように徹底して破斥されているというわけではなく、『大智度論』を学ぶ者として、それなりに重んじられているところもあるようである。ならば、仮に曇鸞が四論を学んだという認識が吉蔵にないにしても、曇鸞には智度論師と通ずるところがあるのだから、『二諦義』で第二節という明らかに有所得を示す段階で名を挙げられたり、更には『観經義疏』で成実師に近い扱いを受け、なおかつ、それが恣意的な扱われ方であることを否めないということの背景には、何か別のより根本的な相違性が考えられそうである。今後の課題として、ここでは曇鸞の実践論における重要な要素として不二の心ということを考察したが、それを成さしめる他力、そしてそこから導き出される十念往生ということについて、両師の立場を考察してみたいと思う。

註

- (1) 大西龍峯「浄名玄論釈証(4)」(『曹洞宗研究員研究生研究紀要』一七号、一九八六年)を参照。

- (2) 奥野光賢『仏性思想の展開——吉蔵を中心とした『法華論』受容史』大蔵出版、二〇〇二年、三八六―三八八頁を参照。
- (3) 袴谷憲昭「吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想」(『平井俊榮博士古稀記念論集 三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年)、一七七頁を参照。
- (4) 『二諦義』についての研究として、平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』二七号、一九六九年)、平井俊榮「吉蔵『二諦章』の思想と構造(続)」(『駒沢大学仏教学部研究紀要』二八号、一九七〇年)がある。
- (5) 『大正蔵』卷三〇、三二頁下。
- (6) 『二諦義』執筆以降、吉蔵は更に加えて四重二諦を説くことになるが、基本的な構造は変わらず、四重二諦では二、不二、非不二の三種二諦を教として、これは不二を悟らしむためのものであるとする。
- (7) すなわち、続いて「次に第三節は、二と不二は並びに是れ俗なり。何となれば、二においても不二においても、正道は二にあらず不二にあらず。正道は既に二にあらず。豈に是れ不二なるや。但だ凡夫・聲聞において二となし、菩薩において不二となすのみ。道、何ぞかつて二・不二なるや」(『大正蔵』卷四五、九九頁下)と述べられている。
- (8) 吉蔵は『三論玄義』において、『成実論』について「則ち明らかに是れ小乗にして大乘にはあらず」(『大正蔵』卷四五、三頁下)と述べる。
- (9) 幡谷明『曇鸞教学の研究』同朋舎出版、一九八九年、一六七頁を参照。
- (10) 曇鸞は『往生論註』巻下において、「彼の浄土は、是れ阿彌陀如來の清浄本願の無生の生にして、三有虚妄の生の如きにはあらざることを明かすなり」(『大正蔵』卷四〇、八三八頁下)、また「彼の土は是れ無生界なれば、見生の火、自然に滅するなり」(『大正蔵』卷四〇、八三九頁中)と述べる。
- (11) 平成一八年に刊行予定の『南都仏教』において、伊東昌彦「吉蔵の弥陀身土論」として掲載予定。
- (12) 『大正蔵』卷三四、四三九頁下。
- (13) 吉蔵は『観無量寿経義疏』において「法藏菩薩に本迹の二門あり」(『大正蔵』卷三七、二三五頁上)とし、弥陀を本身と迹身の二身に開いて解釈する。
- (14) 『大正蔵』卷三四、四三九頁下。
- (15) 吉津宜英「吉蔵における『大智度論』依用と大智度論師批判」(平井俊榮(監)『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年)、一六八頁を参照。
- (16) 吉津宜英氏の前掲論文、一五八頁を参照。