

二〇一七年度 卒業論文

浄土真宗における二種法身の論理と展開

コピー厳禁

L140017

鴛地宗

目次

序論	1
本論	3
第一章 曇鸞における二種法身の論理	3
第一節 法性法身と方便法身	3
第二節 二種法身の由生由出	5
第三節 二種法身論に基づく凡夫往生の肯定	7
第二章 道綽による二種法身の論理的展開	10
第一節 凡聖通往	10
第二節 証果の平等性	12
第三節 相土の二面性	15
第三章 親鸞による二種法身の論理的展開	18
第一節 親鸞における法性法身と方便法身	18
第一項 従果降因の法蔵菩薩	18
第二項 垂名示形	20
第二節 由生の強調と時間的解釈	22

法蔵禁

結論 . . . . . 24

【註】

【略号】

【参考文献】

# コピー— 禁 廠

## 序論

北地四論の学匠とされる曇鸞（四七六―五四二年）は天親の『浄土論』を註釈した『往生論註』（以下『論註』と略称）を著し、浄土教教義を成立させている。その中、国土莊嚴十七句の本質を明らかにする入第一義諦の釈を受け、阿弥陀仏について広略相入を論じ、二種法身の論理を展開させている。浄入願心章には国土莊嚴十七句、仏莊嚴八句、菩薩莊嚴四句の浄土の莊嚴相を広とし、一法句を略としてそれらが互いに相入し合う関係にあることが明かされている。そして身土不二という立場から、こうした仏土についての広略相入の論理の根拠として示されているのが、仏身についての二種法身思想である。こうした表現により、『論註』における二種法身説は仏身論というより、むしろ浄土の莊嚴相と一法句との関係を説明する手段であることがわかる。二種法身とは法性法身と方便法身のことを指す。ほとんどの先行研究では三嚴二十九種の莊嚴相を指す広は方便法身に当て、一法句を指す略は法性法身に当ててその論理が展開されており、それが定説となっているようである。本論文においてはその定説にしたがい、検討を進めていくこととする。またその曇鸞における論理は同じく中国浄土教における道綽（五六二―六四五年）、日本浄土教における親鸞（一一七三―一二六二年）によって継承されることである。本論文においては中国浄土教における曇鸞によって示された二種法身の論理構造を明らかにし、またその論理は道綽、親鸞によっていかに展開されたのか、その思想的特色を窺うこととする。

まず第一章では曇鸞における二種法身の論理を探っていくこととする。『論註』の浄入願心章に明かされる二種法身、すなわち法性法身と方便法身とはいかなる概念であるのか、またその関係性はどのようなものであるかに

ついてまず言及していきたい。さらにはその関係性によって阿弥陀仏のいかなるはたらきが見出されているのかということ、凡夫の救済という観点から明らかにしていく。

続く第二章では道綽における曇鸞の二種法身説の継承について検討していく。道綽の弥陀身土論について、『安樂集』第一大門第七には法・報・化の三身三土義が示され、また続く第一大門第八には相土・無相土論が示されている。本論文では二種法身の論理を直接的な背景とする相土・無相土の論理を中心とし、それが曇鸞教学の展開として具体的にどのような性格を持つものであるのか、明らかにしていきたい。

さらに、第三章では親鸞による曇鸞の二種法身観を検討したい。親鸞が曇鸞の二種法身を継承していることは『教行信証』の「証文類」に還相回向の因となる徳を示すものとして『論註』の二種法身の文を引用している。ここから、明らかである。またその二種法身は『愚禿鈔』において法身、報身、応身、化身の四身説の展開のうち、法身を別して開く二種の仏身として展開させている。『そうした親鸞における二種法身の説示の中、具体的かつ特徴的な内容を窺うことができるのは和語聖教にあたる『一念多念文意』と『唯信鈔文意』と言える。したがって本論文においては和語聖教を中心として二種法身の特色を検討し、親鸞による曇鸞の二種法身論の受容はいかなるものであったのかを考察することとする。

以上の三章を踏まえ、浄土真宗における二種法身論は、曇鸞から道綽、曇鸞から親鸞へいかなる思想的受容がなされたと言えるのかを確認する。三者に通ずる思想的な一貫性をおさえつつ、それぞれの思想的展開の独自性を明らかにしていきたい。

本論

## 第一章 曇鸞における二種法身の論理

### 第一節 法性法身と方便法身

大乘仏教においては梵語で「多陀阿伽陀」の語を訳して「如来」とも「如去」とも言われている。「如来」とは「如より来生するもの」、「如去」とは「真如に到達するもの」という意で解釈されている。そしてこの「如来」とは仏の利他摂化の面であると考えられているが、そのように捉えた場合、「如去」とは仏の自利の面を表したものであると解釈できる。よってここに仏の自利利他のはたらきが表されていると言えるが、中観思想の系譜を承けて、曇鸞は「如来」を方便法身、「如去」を法性法身として如来観を展開させていると窺える。

そこで法性法身と方便法身とはいかなる概念を表すのか、先行研究にしたがって詳細に明らかにしていきたい。是山恵覚氏は法性法身及び方便法身、それぞれの名を詳細に示しつつ、その性格を次のように示している。

法性法身、法性とは、法は一切方法を謂ふ、性は本の義、上に不乖法本と云ふが如し。又体の義、上に真如是

諸法の正体と云ふが如し、諸法の性体で依主に釈すべし。此性が如実に顕現す、故に法身と名く、無漏智能

禁 敵

く

理と合し此智即ち理にして、修道者の規となる、故に法と云ひ、（法は集成の義）法即ち身で、持業に積すべし。四字合釈すれば、法性は是れ理で、法身は是れ智、境智の別あれば、法性を証するの法身で、依主に積

す

べし。能証所証境不二なれば、法性即ち法身で、持業に積すべし。方便法身、方便とは善巧の義で、下に積

あ

り、今は形を現し、名を示して能く衆生を摂するをいふ、法身は前に同じ、酬因感果、形名の当体即ち実相

の

智慧なるが故に、方便法身とすると解せば、方便即ち法身で、持業得名なり悲と智と自他の別として見れば、

方便を有するの法身で、依主得名なり。㊦

つまり法性とは諸法の体性である理とし、法身とはその理が如実に顕現した態、すなわち理をさとする智とされる。

これらの関係は法性の理をさとする法身の智という依主釈、すなわち法性と法身というように境智の別として見ることが出来る。しかし法性の理はそのまま法身の智となって顕現しているから持業釈、すなわち法性即法身という不二の関係としても見ていくことができるというのである。また方便とは善巧方便、すなわち衆生を救済する悲を表し、法身とは法性法身における法身と同じく実相の智慧であると示される。ここでも、方便の悲を有する法身の智という依主釈として見れば、方便と法身というように自利利他の別として見ることが出来るが、善巧方

便の悲がそのまま実相の智慧に他ならないという持業釈として見れば、方便即法身と言えらるるのである。

二種法身は対目関係によって示される義が異なる。池本重臣氏は大きく分けて深諦院慧雲師が主張した「法性法身」理智不二の理、方便法身「悲智不二の智」の説と明教院僧鎔師が主張した「法性法身」理智不二の智、方便法身「悲智不二の悲」の説のいずれかに分かれていると指摘している。しかしこの他にも、渡邊了生氏や福原亮巖氏は「法性法身」理智不二の理、方便法身「悲智不二の悲」という立場をとっている。このような見解が窺える中、福原氏に至っては先の立場を主張しつつ、法性法身を理智不二の智と考えていくことも方便法身を悲智不二の智と考えていくことも肯定しているのである。この福原氏の見解に基づけば、様々な解釈がある中、どの説も否定されるべきものではなく、対立するものではないと考えられる。法性法身を所証の理の面で見れば方便法身は能証の智の面で対目をなすことが可能であると言える。また法性法身を智の面から見れば方便法身はその智的展開としての善巧方便の悲の面で対目をなすことができると考えられる。さらに法性法身は「証理」、方便法身は「撰物」という関係でもって対目をなすと言われるように、必ずしも理と智、智と悲という対目で規定されるべきものでもなく、法性法身の理を主と見る一方で、方便法身の悲を主と見ることもできると考えられる。いずれにせよ法性法身は理智不二、方便法身は悲智不二を表す概念であることに他ならないと言える。

## 第二節 二種法身の由生由出

浄入願心章には「由<sup>ニ</sup>リテ法性法身<sup>一</sup>ニ生ズ方便法身<sup>ヲ</sup>、由<sup>ニ</sup>リテ方便法身<sup>一</sup>ニ出<sup>ニ</sup>ス法性法身<sup>一</sup>ヲ。此<sup>ノ</sup>二ノ法身ハ異<sup>ニ</sup>シテ而



不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>カラ分ツ。一ニシテ而不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>カラ同ズ。是ノ故ニ広略相入シテ、統フルニ以テス法ノ名<sub>一</sub>ヲ。」<sup>18</sup>と、このように法性法身と方便法身の相即関係が明かされている。またこれに続いて『浄土論』の「一法句トイフ者、謂ク清浄句ナリ。清浄句トイフ者、謂ク眞実智慧無為法身ナルガ故ナリ。」<sup>19</sup>の文を承けて「此ノ三句ハ展転シテ相入ス。依<sub>二</sub>リテカ何ノ義<sub>一</sub>ニ、名<sub>レ</sub>ケテ之ヲ為<sub>レ</sub>ス法ト。以<sub>二</sub>テノ清浄<sub>一</sub>ヲ故ナリ。依<sub>二</sub>リテカ何ノ義<sub>一</sub>ニ、名<sub>レ</sub>ケテ為<sub>レ</sub>ス清浄ト。以<sub>二</sub>テノ眞実智慧無為法身<sub>一</sub>ナルヲ故ナリ。」<sup>20</sup>と三句の展転相入を示している。そこからさらに眞実智慧無為法身を別釈し、

「眞実智慧<sub>ト</sub>」者、実相ノ智慧也。実相ハ無相ナルガ故ニ、眞智ハ無知也。「無為法身<sub>ト</sub>」者、法性身也。法性ハ寂滅ナルガ故ニ、法身ハ無相也。無相ノ故ニ能ク無<sub>レ</sub>シ不<sub>レ</sub>ルコト相ナラ。是ノ故ニ相好莊嚴ハ即チ法身也。無知ノ故ニ能ク無<sub>レ</sub>シ不<sub>レ</sub>ルコト知ラ。是ノ故ニ一切種智ハ即チ眞実ノ智慧也。<sup>18</sup>

と詳細な説明が加えられているのである。この曇鸞による「一法句←清浄句←眞実智慧無為法身」の三句展転相入の関係について「略←広←広略相入」と見るもの<sup>21</sup>や「略←広←略」と見るもの<sup>22</sup>、また「略←略←略」と見るもの<sup>23</sup>など、先行研究の見解は一致しておらず、眞実智慧無為法身の釈文についても先哲によつて見方が異なっている。しかしながら、眞実智慧無為法身の釈文に「無相ノ故ニ能ク無<sub>レ</sub>シ不<sub>レ</sub>ルコト相ナラ。是ノ故ニ相好莊嚴ハ即チ法身也。」とあるのを二種法身の相即関係を表したものと見ることはどの説も共通しているように思われる。このことを受ければ、三句のうち眞実智慧無為法身の釈文は二種法身の相即の論理を改めて説示するという曇鸞の意図があつたと考えられる。さて、このように浄入願心章で語られる二種法身における由生由出の相即関係とは具体的にいかなる内容を表すものなのだろうか。

香月院深励師は、方便法身という能証の智と法性法身という所証の理の関係性において理が智として生じることを由生、智が理を顕出することを由出としている。<sup>83</sup>一方、多くの先行研究においては法性法身と方便法身の関係性を『論註』の名義撰対章における般若と方便の関係に即して解釈されている。<sup>84</sup>すなわち智慧と慈悲の関係である。また足利義山氏は『論註』善巧撰化章に「以<sup>レ</sup>知<sup>ル</sup>ヲ実相<sup>一</sup>ヲ故<sup>ニ</sup>、則<sup>チ</sup>知<sup>ル</sup>三界ノ衆生ノ虚妄ノ相<sup>一</sup>ヲ也。」<sup>85</sup>とあるのに基づき、由生を「法性は寂滅無相なり、此無相即相なりと知り、三界衆生の虚偽輪転を見て、修因感果す、是自利成満して利他を起すなり」<sup>86</sup>と説明している。また順菩提門章に「菩提<sup>ハ</sup>是安<sup>ニ</sup>穩<sup>ニ</sup>スル一切衆生<sup>一</sup>ヲ清浄処<sup>ナリ</sup>。」<sup>87</sup>と言われたことを受け、由出を「利他成せざれば、二乗の無余涅槃に類して、自の菩提も亦顕出せず、迷悟を見て修因感果の利他成満するとき、相に即するの無相、寂滅の自証を得る」<sup>88</sup>こととしている。これらにしたがえば由生とは法性法身の智慧、自利のはたらきより方便法身の慈悲、利他を生ずることを表し、また由出とは利他のはたらきの裏付けとして必ず自利の成就があることを表していると言える。よって由生由出の論理は法性方便を理と智の関係で見えていく説と智と悲の関係で見えていく説があると言えるが、これらは対立するべきものではないと考えられる。『顕深義記』では「法性<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>体方便<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>用故<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>由生<sup>一</sup>ト方便<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>修能証<sup>ノ</sup>之身法性<sup>ハ</sup>是<sup>レ</sup>性所証<sup>ノ</sup>之法故<sup>ニ</sup>云<sup>ニ</sup>由出<sup>一</sup>ト」<sup>89</sup>と示されている。体と用の関係とは「此智慧<sup>レ</sup>フ理<sup>ニ</sup>能<sup>ク</sup>起<sup>ニ</sup>ス大用<sup>一</sup>ヲ」<sup>90</sup>と言われるように智慧より慈悲の展開である。これが由生と言われている。また方便法身という能証の智が法性法身という所証の理を顕出することを由出としている。すなわち法性方便を由生では智慧と慈悲の関係で論じ、由出では所証の理と能証の智という関係で論じているのである。こうして見ると、法性法身は理智不二であるから理の面から

も智の面からも語られ、また方便法身は悲智不二であるから智の面からも悲の面からも語られ得るので、由生由出の論理もそれぞれの面から説明することができると思われる。

### 第三節 二種法身論に基づく凡夫往生の肯定

二種法身の論理は単に法性法身と方便法身の相関性を述べるものではない。『論註』の眞実功德積では『浄土論』の「眞実功德相」の一句について阿弥陀仏の浄土が眞実功德相なることを不顛倒の義と不虚偽の義をもって説明される。不顛倒というのは「依<sup>ニ</sup>法性<sup>一</sup>順<sup>ニ</sup>ズルガ<sup>一</sup>諦<sup>ニ</sup>故ナリ。」<sup>83</sup>と示されるように、浄土の莊嚴相は眞如のさとりを依拠として現れるものであり、またその莊嚴相のままが眞如法性に他ならないことを表している。一方、不虚偽とは「摂<sup>ニ</sup>シテ衆生<sup>一</sup>ヲ入<sup>ニ</sup>ラシムルガ畢竟淨<sup>一</sup>ニ故ナリ。」<sup>84</sup>とと言われるように、浄土の莊嚴相には衆生をおさめとり、畢竟清浄涅槃に入らしめるはたらきがそなわっているということを表している。この眞実功德積における説示を受け、佐々木義英氏は「依<sup>ニ</sup>法性<sup>一</sup>順<sup>ニ</sup>ズルガ<sup>一</sup>諦<sup>ニ</sup>故ナリ。」と示される体用相即の論理を根拠とし、「浄入願心章では、浄土は一如法性を依拠としてあらわれているものであるという意を『由生』と示し、また衆生をして二利円満の功德を得しめ、仏果を証せしめるというはたらきのあることを『由出』と示されている。」<sup>85</sup>と述べている。つまり『論註』眞実功德積の不顛倒の義とは二種法身の由生由出の論理を示したものであるというのである。ここで佐々木氏が由出について「浄土に衆生をして二利円満の功德を得しめ、仏果を証せしめるというはたらきのあること」と言われたのは、三種莊嚴が方便法身の利他の相でありながら法性法身を根拠とするものであるか

ら、そのまま自利の功徳をそなえたものに他ならないという意味であると考えられる。本節ではこの由出の内容について詳しく言及していきたい。

三種莊嚴相に衆生を救済する自利利他の功徳がそなわっていることは『浄土論』の觀察体相章の国土莊嚴と仏莊嚴の終わりに、「略シテ説ニクク彼ノ阿弥陀仏国土ノ十七種ノ莊嚴成就一ヲ。示ニ現セムガ如来ノ自身利益大功徳力成就ト利益他功徳成就一トヲ故ナリ。」<sup>33</sup>、「略シテ説ニキテ八句一ヲ、示ニ現ス如来ノ自利利他ノ功徳莊嚴、次第ニ成就一シタマヘルコトヲ、応レシ知ル。」<sup>34</sup>とされていることから明白であると言える。入第一義諦釈には「明ニス彼ノ浄土ハ是阿弥陀如来ノ清浄本願ノ無生之生ナリ、非レサルコトヲ如ニキニハ三有虚妄ノ生一也。何ヲ以テ言レフトナラバ之ヲ、夫レ法性ハ清浄ニシテ畢竟無生ナリ、言レフ生ト者是得生ノ者之情ナル耳。」<sup>35</sup>と言われるように、生とは得生者の情について言われたものであり、畢竟無生であることが明かされる。これは三嚴二十九種の莊嚴相である方便法身の本質が法性法身であるという道理に他ならないのであり、方便法身は生に、法性法身は無生に当てられると考えられる。こうした生即無生、方便法身即法性法身の道理を知ることができるのは上品生の者であると規定されているが、<sup>36</sup>一方で曇鸞はそうした道理にかなわない実体的な生を見ていく衆生であっても、往生成仏していく論理を示すのである。それを明かすために、実体的な生にとらわれた下品の者は無生の浄土への往生が不可能ではないか、たとえ往生してもさらに生の惑いを生じて無生智を得ることができないのではないかという二つの疑問が提示される。この二疑に対して三釈を設け、第一釈は第一疑に答え、第二釈は第二疑に答え、第三釈は第一・第二に通じて答えている。<sup>37</sup>これら三釈を通じて「彼ノ下品ノ人、雖レモ不レト知ニラ法性無生一ヲ、但以下テ称ニスル仏名一ヲ力上ヲ作ニシテ往生ノ意一ヲ、願レズルニ生ニゼムト彼

ノ土<sup>ニ</sup>、彼ノ土<sup>ハ</sup>は無生ノ界<sup>ナレバ</sup>、見生之火、自然<sup>ニ</sup>而滅<sup>スルナリ</sup>。」<sup>§</sup>と結ばれるように称名による下品生の往生が語られるのであるが、その下品の往生を可能ならしめているのが自利利他円満の阿弥陀仏の名号のはたらきに他ならないと言えるのである。<sup>§</sup>この名号の意味を窺うと、入第一義諦釈には「彼ノ清浄仏土<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>ス阿弥陀如来無上ノ宝珠<sup>一</sup>。以<sup>ニ</sup>テ無量ノ莊嚴功德成就ノ帛<sup>一</sup>ヲ裹<sup>ミテ</sup>」<sup>§</sup>と示され、浄土三部経の経体を明かす中で「釈迦牟尼仏在<sup>ニ</sup>シテ王舍城及<sup>ビ</sup>舍衛国<sup>ニ</sup>、於<sup>ニ</sup>テ大衆之中<sup>一</sup>ニ説<sup>ニ</sup>キタマヘリ無量寿仏ノ莊嚴功德<sup>一</sup>ヲ。即<sup>チ</sup>以<sup>ニ</sup>テ仏ノ名号<sup>一</sup>ヲ為<sup>ニ</sup>ス経ノ体<sup>一</sup>ト。」<sup>§</sup>と示されている。つまり釈尊は浄土三部経において阿弥陀仏の名号を直に説くのではなく、浄土の三種莊嚴功德に包まれた名号、すなわち莊嚴相として名号を示すことで衆生に往生を勧めるというのである。つまり弥陀の名号を聞くということは弥陀の三嚴二十九種の相を聞くということに他ならないということになる。<sup>§</sup>こうして仏名号の功德とは衆生に示されるところの三嚴二十九種の功德ということになり、下品生は三種莊嚴相を実体的に見ていくがそこにそなわる自利利他円満の功德によって往生成仏が認められるのである。

したがって二種法身において由出と示される論理は単に理智不二の法性法身と悲智不二の方便法身の相関性を論じるものではなく、実体的な生を見ていく凡夫であっても往生成仏を可能ならしめる自利利他円満の三種莊嚴相を示すものであったと言えるのである。

## 第二章 道綽による二種法身の論理的展開

## 第一節 凡聖通往

道綽は『安樂集』第二大門第二「破異見邪執」において浄土願生が取相にとらわれたあり方であるとする聖道諸師の論難を取り上げ、その弁明につとめている。そこで、諸仏の説法には法性の理による、二諦の真理に順ずるといふ二つの縁が必ずそなわると言われる。またそれに続けて「今勸<sup>二</sup>ム行者<sup>一</sup>。理雖<sup>二</sup>モ無生<sup>一</sup>ナリト、然<sup>モ</sup>二諦ノ道理非<sup>レ</sup>ザレバ無<sup>二</sup>キ縁求<sup>一</sup>、一切得<sup>二</sup>往生<sup>一</sup>ヲ也。」<sup>44</sup>と示し、無生の生、相即無相の浄土であるから縁求する浄土願生の意義が否定されるべきではないと顕証されているのである。

この二諦相即の論理にしたがって道綽は相即無相の浄土願生のあり方を肯定的に捉えていくが、その上で阿弥陀仏の浄土は凡夫、聖者ともに往生することのできる大乘一味の報浄土であることも明らかにしている。それはすなわち『安樂集』第一大門第八において

第八ニ明<sup>下</sup>スト弥陀ノ浄国ハ位該<sup>二</sup>ネ上下<sup>一</sup>ヲ、凡聖通<sup>ジテ</sup>往<sup>上</sup>クコトヲ者、今此ノ無量寿国ハ是其ノ報ノ浄土ナリ。由<sup>ニ</sup>ルガ仏願<sup>一</sup>ニ故<sup>ニ</sup>乃チ該<sup>二</sup>通シテ上下<sup>一</sup>ヲ、致<sup>レ</sup>ス令<sup>三</sup>ムルコトヲ凡夫之善ヲシテ並<sup>ニ</sup>得<sup>二</sup>往生<sup>一</sup>ヲ。由<sup>レ</sup>ルガ該<sup>レ</sup>ヌルニ上<sup>ラ</sup>故<sup>ニ</sup>、天親・龍樹及<sup>ビ</sup>上地ノ菩薩亦皆生<sup>ズ</sup>也。<sup>44</sup>

と言われたものである。しかし道綽はその上で凡夫と聖者が生まれる浄土をそれぞれ修相の相違によって分立していく。それが

問ヒテ曰ク、弥陀ノ浄国既<sup>ニ</sup>云<sup>下</sup>ハバ位該<sup>二</sup>ネ上下<sup>一</sup>ヲ、無<sup>レ</sup>ク問<sup>ニ</sup>フコト凡聖<sup>一</sup>ヲ皆通<sup>ジテ</sup>往<sup>上</sup>クト者、未<sup>レ</sup>ダ知<sup>ラ</sup>、唯修<sup>ニ</sup>シテ無相<sup>一</sup>ヲ得<sup>レ</sup>ヤ生<sup>ズ</sup>ルコトヲ、為<sup>レ</sup>当<sup>レ</sup>凡夫ノ有<sup>モ</sup>相<sup>モ</sup>亦得<sup>レ</sup>生<sup>ズ</sup>ルコトヲ也。答<sup>ヘ</sup>テ曰ク、凡夫ハ智浅クシテ多ク依<sup>レ</sup>リテ相<sup>ニ</sup>求<sup>ム</sup>ルニ、決シ

テ得<sup>二</sup>往生<sup>一</sup>ヲ。然ルニ以<sup>二</sup>テ相善ハ力微<sup>一</sup>ナルヲ、但生<sup>二</sup>ジテ相土<sup>一</sup>ニ唯觀<sup>二</sup>ル報化ノ仏<sup>一</sup>ヲ也。<sup>45</sup>

と示されたものである。上地の菩薩、聖者については相に偏るのではなく、浄土が相即無相であることを知り、無相を修することによって無相土に生まれる。一方実体的な相に依る凡夫については相土に往生していくというのである。こうした凡聖通往の論理が成立するのは、弥陀浄土の本質が相土即無相土という構造にあるからである。

道綽にとってこの相土即無相土の論理的構造を明らかにするための根拠となつたのが曇鸞の広略相入・二種法身思想である。道綽は同じく第一大門第八において

天親菩薩ノ『論』ニ云ク、「若シ能ク觀<sup>二</sup>ズレバ二十九種ノ莊嚴清淨<sup>一</sup>ヲ、即チ略シテ入<sup>二</sup>ル一法句<sup>一</sup>ニ。一法句ト者謂ク清淨句ナリ。清淨句ト者即チ是智慧無為法身ナルガ故ナリ。何ガ故ソ須<sup>二</sup>ク広略相入<sup>一</sup>ス者、但諸仏・菩薩ニ有<sup>二</sup>ス二種ノ法身<sup>一</sup>。一ニ者法性法身、二ニ者方便法身ナリ。由<sup>二</sup>ルガ法性法身<sup>一</sup>ニ故ニ生<sup>二</sup>ズ方便法身<sup>一</sup>ヲ。由<sup>二</sup>ルガ方便法身<sup>一</sup>ニ故ニ顯<sup>二</sup>出ス法性法身<sup>一</sup>ヲ。此ノ二種ノ法身ハ異ニシテ而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>カラ分ツ。一ニシテ而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>カラ同ズ。是ノ故ニ広略相入ス。菩薩若シ不<sup>レ</sup>レバ知<sup>二</sup>ラ広略相入<sup>一</sup>ヲ、則チ不<sup>レ</sup>ルナリ能<sup>二</sup>ハ自利利他<sup>一</sup>スルコト。無為法身ト者即チ法性身也。法性寂滅ナルガ故ニ、即チ法身ハ無相也。法身無相ナルガ故ニ、則チ能ク無<sup>レ</sup>シ不<sup>レ</sup>ルハ相ナラ。是ノ故ニ相好莊嚴即チ是法身也。法身ハ無知ナルガ故ニ、則チ能ク無<sup>レ</sup>シ不<sup>レ</sup>ルハ知ラ。是ノ故ニ一切種智ハ即チ是眞実ノ智慧也。<sup>46</sup>

と『論註』取意の文を示している。すなわち法性法身と方便法身は互いに由生由出であり、「異ニシテ而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>カラ分ツ。一ニシテ而不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>カラ同ズ。」という関係にあるということ、そして三句展転相入や眞実智慧無為法身の釈を『論



註』より継承することによって阿弥陀仏の浄土は相土即無相土であることを明らかにするのである。ここに浄土願生の肯定にとどまらず、願生者が有相にとられた凡夫であっても相即無相を知る聖者とともに往生可能とする凡聖通往の論理的根拠が顕証されることとなる。

## 第二節 証果の平等性

また道綽は相土即無相土の論理に基づきつとも、第一大門第八の結びにおいて「今之行者無レク問ニフコト縊素一ヲ、但能ク知ニリテ生・無生一ヲ不レル違ニセニ諦一ニ者ハ、多ク心ニ落ニ在ス上輩生ニ也。」と述べ、『論註』善巧摂化章の意を受けて真実の帰依とは生即無生の道理を知ることであり、それを修する者が上輩生の証果を得ていくと述べている。47(1)ここでは一見、無相を修する者の証果が相善を修する者より優れている教示のようにも受け取れるが、「無レク問ニフコト縊素一」と言われていることに注意すべきである。もし真実の帰依ある者が生即無生にかなう上輩生の者のことだけを指しているのであれば、このように言うはずがない。したがってここで真実の帰依ある者と示される中には、相善を修する中・下輩の凡夫も含まれていたと言え、ここに凡夫の相土往生と聖者の無相土往生との証果の平等性が語られていると言える。

『安樂集』第七大門第一「此彼取相縛脱」には西方浄土の清浄な相を取れば速やかに解脱を得ることができ、もっぱら極楽を受けて智慧の眼が開かれると述べられている。しかし一方で穢土の相を取れば虚妄の樂、愚痴の盲、繫縛、憂いと怖れがあるのみであると示されている。さらに大乘の諸経には無相こそ出離の道であり、相に



執着すれば迷いの境界を抜け出すことができないと言われているが、なぜ穢を捨てて浄を欣うという執着のあり方が勧められるのかという問いが出される。そしてそれに対する答えとして、相には色声香味触の欲境に対して凡夫が執着することと、仏の功德を愛して浄土往生を願うことの二種があるとし、浄土往生を願う相善は決して繫縛とはならず必ず解脱を得ると説かれるのである。その根拠として『十地経』の文を取意して「初地ノ菩薩、尚自ラ別ニ觀シテニ諦一ヲ励シテ心ヲ作意ス。先ニハ依レリテ相ニ求メ、終ニハ則チ無相ナリ。以テ漸ク増進シテ体ニス大菩提一ヲ。尽ニシテ七地ノ終心一ヲ相心始テ息ム。入ニリテ其ノ八地ニ絶ニ於相求一ヲ。方ニ名一クト無功用一ト也。」<sup>52</sup>と述べている。続いて天親の『十地経論』取意の文として「七地已還ハ惡貪ヲ為レシ障ト、善貪ヲ為レシ治ト。八地已上ハ善貪ヲ為レシ障ト、無貪ヲ為レシ治ト。」<sup>53</sup>と示し、さらに

況ヤ今願<sup>レ</sup>ズルハ生<sup>ニ</sup>ゼムト 淨土<sup>一</sup>ニ、現<sup>ニ</sup>是外凡ナリ。所修ノ善根皆從<sup>レ</sup>リ愛<sup>ニ</sup>スル仏ノ功德<sup>一</sup>ヲ生ズ。豈<sup>ニ</sup>是縛ナラム也。故<sup>ニ</sup>『涅槃経ニ』云ク、「一切衆生<sup>ニ</sup>有<sup>リ</sup>二種ノ愛<sup>一</sup>。一<sup>ニ</sup>者善愛、二<sup>ニ</sup>者不善愛ナリ。不善愛者唯愚ノミ求<sup>レ</sup>メ之ヲ、善法愛者諸菩薩求<sup>レ</sup>ムト是ヲ。」<sup>52</sup>

と述べている。すなわち初地の菩薩が二諦を觀じ、体得するにはまず相に依る有功用、善貪によって次第に増進し、さらに七地が終わって八地以降は相を離れる無功用、無貪によって大菩提を体得するというのである。ここに仏道修行において浄土を願う凡夫の相善が無相にかなう必然性が顕証されていると言える。そしてこのように相善が無相にかなない、畢竟じて解脱を得ることの論理的帰結を『論註』の利行満足章の四種法味樂の文に求め、「觀仏国土清淨味・摂受衆生大乘味・類事起行願取仏土味・畢竟住持不虛作味、有<sup>リ</sup>ト如<sup>レ</sup>キ是クノ等ノ無量ノ仏道ノ味<sup>一</sup>。」

と示し、弥陀浄土の力用を表していくのである。しかしここでの四種の功德は『論註』本来の順序とは異なり、最後に「畢竟住持不虛作味」が示されてある。これは全ての莊嚴功德は弥陀の本願力に帰するということを表すためであったと言われている。そして結びとして「故雖是取レルト相ヲ、非レズ當ニルニ執縛ニ也。又彼ノ浄土ニ所レノ言フ相ト者、即チ是無漏ノ相、実相ノ相也。」と示し、阿弥陀仏の浄土、本願力は相といえども煩惱を離れた清浄の相であり、相即無相の道理にかなった真実の相であるから、相に依る凡夫の相土往生は聖者の無相土往生と同等であり、ともに畢竟して解脱を得ていくことを明かすのである。

### 第三節 相土の二面性

先に示したように、道綽は相善を修める凡夫は相土に往生して「報化仏」を見ると説く。過去の先哲の解釈にはこの「報化仏」を「報中の化仏」、すなわち報土中の方便化身土の仏と捉えるものや、ひいては相善を『観経』顕説の定散諸善、つまり自力諸行、自力念仏に限定するものが窺える。しかしそのような解釈は道綽の意図にそぐわないという見解も一方で明らかにされている。

第二大門第二「破異見邪執」では「自ラ有<sup>二</sup>リ中・下之輩<sup>一</sup>。未<sup>レ</sup>ダ能<sup>レ</sup>ハ破<sup>レ</sup>スルコト相ヲ、要<sup>ズ</sup>依<sup>二</sup>リテ信仏ノ因縁<sup>一</sup>ニ求<sup>レ</sup>ム生<sup>二</sup>ゼムト浄土<sup>一</sup>ニ。雖<sup>レ</sup>モ至<sup>二</sup>ルト彼ノ国<sup>一</sup>ニ、還<sup>リ</sup>テ居<sup>二</sup>ニス相土<sup>一</sup>ニ。」と示される。ここで「信仏因縁」とは凡夫の相善について示されたものである。そしてその「信仏因縁」は「以<sup>二</sup>テ信仏ノ因縁<sup>一</sup>ヲ願<sup>レ</sup>シテ生<sup>二</sup>ゼムト浄土<sup>一</sup>ニ、起<sup>レ</sup>シ心ヲ立<sup>レ</sup>テ徳ヲ、修<sup>二</sup>ニスレバ諸ノ行業<sup>一</sup>ヲ、仏願力ノ故ニ即便<sup>チ</sup>往生ス。」<sup>82</sup>、「若シ能ク信仏ノ因縁ヲモテ願<sup>レ</sup>シテ生<sup>二</sup>ゼムト浄土<sup>一</sup>ニ、所修ノ

行業並ニ皆回向スレバ、命欲<sup>レ</sup>スル終ラト時、仏自ラ来迎シテ不<sup>レ</sup>干<sup>ニ</sup>サレ死王<sup>一</sup>ニ也。<sup>⑧</sup>と言われているように、諸行の前提として示されているものであるから、相善には諸行が含まれていると言える。また第一大門第八「凡聖通往」には凡夫智浅の相善を「礼仏・観仏・念仏」であると規定しており、<sup>⑨</sup>第七大門第二「此彼修道」においてはその「礼仏・観仏・念仏」について「若シ欲<sup>ニ</sup>スル発心シテ帰<sup>レ</sup>セムト西<sup>ニ</sup>者ハ、単<sup>ニ</sup>用<sup>ニ</sup>テ少時ノ礼観念等<sup>一</sup>ヲ、(中略)迅ク至<sup>ニ</sup>リテ彼ノ方<sup>一</sup>ニ位階<sup>ニ</sup>フ不退<sup>一</sup>ニ。(中略)若シ能ク作意シ回願シテ向<sup>レ</sup>ヘバ西<sup>ニ</sup>、上<sup>ニ</sup>尽<sup>ニ</sup>シ一形<sup>一</sup>ヲ下<sup>ニ</sup>至<sup>ニ</sup>ルマデ十念<sup>一</sup>ニ無<sup>レ</sup>シ不<sup>ニ</sup>ルハ皆往<sup>一</sup>カ。」<sup>⑩</sup>と述べている。この説示を受けて吉川昭丸氏は、相善には上尽一形下至十念の念仏、つまり第十八願の他力念仏が含まれているという見解を示している。<sup>⑪</sup>また渡邊了生氏も第二大門第三「廣施問答」において「依<sup>レ</sup>リテ相<sup>ニ</sup>專至<sup>スレバ</sup>」<sup>⑫</sup>の修相は「少時念<sup>ニ</sup>ジテ阿弥陀仏<sup>一</sup>ヲ」<sup>⑬</sup>であり、在心・在縁・在決定の「下品ノ人ノ十念之善」<sup>⑭</sup>を指すと述べている。そしてその十念の念仏には「称<sup>レ</sup>スルコトモ名ヲ亦爾ナリ。」<sup>⑮</sup>と言われるように、淳心・一心・相続心の三心を承けた如実修行相應の称念の意も含まれていると捉えている。こうした称名念仏とは、『論註』の「浄摩尼珠」「氷上燃火」の譬喩をおさえていることから、その絶対的価値が阿弥陀仏の名号にあると考えられ、名号の力用による他力弘願念仏であることを道綽は顕証しているという。<sup>⑯</sup>したがって両氏の見解を踏まえて考えれば、道綽が示した相善には礼仏・観仏・念仏が含まれていると言え、念仏には名号の絶対的価値を見る他力の称名念仏が含まれていたことが明らかになるのである。さらに第四大門第二「諸経所明念仏」における「始終両益」の積にはそれらの行を念仏とその他の諸行に大別し、往生後、諸行者が阿弥陀仏の滅度の相を見る一方で、念仏者は阿弥陀仏の滅度を見ず、常に仏を見ることができると示されている。<sup>⑰</sup>渡邊・吉川両氏はその説示にしたがひ、

「報化仏」を見るとするのは、諸行者が方便化身土の仏を見るという内容ではなく、念仏者が相土中の報身仏を見て、諸行者が報身による示現隠没相の化身仏を見るという二面性をそなえた内容であると解釈するのである。

この説にしたがえば「報化仏」の報仏は弥陀の報身仏に他ならないと言えるが、化仏の位置付けについて吉川・渡邊両氏の見解は異なるところである。吉川氏は示現隠没相を示す「報化仏」の化仏を報身の範疇で捉えているが、渡邊氏はそれを「法・報・化」の三身中の化身と位置付ける。両者の見解を受けて野村淳爾氏は穢土成仏の化身と示現隠没相の定義が必ずしも一致しないという見解を示している。「報化仏」の化仏を報身の範疇で捉えず、「法・報・化」の三身中の化身とする説の根拠となっているのは第一大門第七「三身三土」において示される

問ヒテ曰ク、『鼓音經』云ク、「阿弥陀仏ニ有<sup>一</sup>リト父母<sup>一</sup>。」明カニ知リヌ非<sup>ニ</sup>ズ是報仏・報土<sup>一</sup>ニ也。答ヘテ曰ク、子ハ但聞<sup>レ</sup>キテ名ヲ不<sup>三</sup>シテ究<sup>ニ</sup>メ尋<sup>ネ</sup>經ノ旨<sup>一</sup>ヲ致<sup>ニ</sup>ス此ノ疑<sup>一</sup>ヲ。可<sup>レ</sup>シ謂<sup>下</sup>フ錯<sup>ニ</sup>リテ之ヲ毫毛<sup>一</sup>ニ失<sup>中</sup>スト之ヲ千里<sup>上</sup>ニ。然<sup>レ</sup>ドモ阿弥陀仏亦具<sup>ニ</sup>ヘタマハリ三身<sup>一</sup>ヲ。極樂ニ出現シタマフ者即チ是報身ナリ。今言<sup>レ</sup>フ有<sup>ニ</sup>リト父母<sup>一</sup>者、是穢土ノ中ニ示現シタマヘル化身ノ父母也。」<sup>70</sup>

の文である。ここで明かされる三身中の化身は示現隠没相としての意義があると言えるが、あくまで道綽において示されるそれは穢土において衆生を化益する仏身であり、行者の得益として当来において入滅の相を示現する仏身ではないのである。同じく第一大門第七においては

問ヒテ曰ク、如来ノ報身ハ常住ナリ。云何ソ『観音授記經』ニ云<sup>ニ</sup>フ「阿弥陀仏入涅槃ノ後、観世音菩薩次<sup>キ</sup>テ補<sup>ニ</sup>スト仏処<sup>一</sup>」也。答ヘテ曰ク、此ハ是報身、示<sup>ニ</sup>現<sup>ス</sup>隠没ノ相<sup>一</sup>ヲ。非<sup>ニ</sup>ズ滅度<sup>一</sup>ニハ也。彼ノ『經』ニ云ク、「阿弥陀仏入涅槃

槃ノ後、復有<sup>二</sup>リテ深厚善根ノ衆生<sup>一</sup>、還<sup>リテ</sup>見<sup>ル</sup>コト如<sup>レ</sup>シト故<sup>ノ</sup>。」<sup>三</sup>

と示され、また

問<sup>ヒテ</sup>曰<sup>ク</sup>、若<sup>シ</sup>報身<sup>ニ</sup>有<sup>二</sup>ラバ隱没休息ノ相<sup>一</sup>者、亦可<sup>三</sup>キヤ淨土<sup>ニ</sup>有<sup>二</sup>ル成壞ノ事<sup>一</sup>。答<sup>ヘテ</sup>曰<sup>ク</sup>、如<sup>レ</sup>キ斯クノ難者、自<sup>レ</sup>

リ古將<sup>レ</sup>リテ今<sup>ニ</sup>義亦難<sup>レ</sup>シ通<sup>ジ</sup>。雖<sup>レ</sup>モ然<sup>リト</sup>今<sup>ニ</sup>敢<sup>テ</sup>引<sup>レ</sup>キテ經<sup>ヲ</sup>為<sup>レ</sup>サム証<sup>ト</sup>。義亦可<sup>レ</sup>シ知<sup>ル</sup>。譬<sup>ヘバ</sup>如<sup>ニ</sup>シ仏身<sup>ハ</sup>常住ナレド

モ、衆生見<sup>レ</sup>ルガ有<sup>二</sup>リト涅槃<sup>一</sup>。淨土<sup>モ</sup>亦爾<sup>ナリ</sup>。体<sup>ハ</sup>非<sup>ニ</sup>ザレドモ成壞<sup>一</sup>ニ、隨<sup>ニ</sup>ヒテ衆生ノ所見<sup>ニ</sup>有<sup>レ</sup>リ成有<sup>レ</sup>リ壞<sup>ニ</sup>。

というように報身・報土における衆生の機質に応じた示現隱没相のあることが示されている。このように示現隱没相とは三身中の報身・化身にわたるものではあるが、「報化仏」における化仏というのはまさに相土に往生して後の所談であるから、野村氏は「報化仏」の化仏を、相土に往生してから見る報身の範疇で語られるところの化仏と定義するのであり、吉川氏の見解が妥当なものと解釈するのである。<sup>32</sup> 本論文ではこうした研究成果に基づき、吉川・野村両氏の化仏に対する見解こそ正当なものであると考えたい。

以上のことを踏まえれば、弥陀の相土には名号の徳用による称名の意も含まれる念仏により常住の報身仏を見る報土と、諸行により示現隱没の相を見る報中の化土に分類できることが明らかになる。しかしこのような分立がなされたとしても、前節において明らかにしたように、弥陀の淨土は本質的に相土即無相土と示されるのであるから無相を修める聖者、相善のうち念仏を修める凡夫、諸行を修める凡夫の三者はともに畢竟して解脱を得ると言えるのである。

### 第三章 親鸞による二種法身の論理的展開

#### 第一節 親鸞における法性法身と方便法身

##### 第一項 従果降因の法蔵菩薩

曇鸞教学において法蔵を従果降因と捉えるか、従因至果と捉えるか大きく二説に見解が分かれるところである。浄土真宗においては方便法身として法蔵菩薩の願行成就した阿弥陀仏が捉えられている。<sup>14</sup>一般仏教では菩薩が仏道修行において仏果へと向かう方向性が示される。すなわち従因至果の菩薩としての形態である。しかしこの浄土真宗の解釈においては法蔵菩薩の本源に法性法身という本来仏が想定されているのであり、本来仏が菩薩と顕現したとする従果降因の形態をとるのである。こうした解釈が妥当なものと言える根拠として池本重臣氏は、『論註』には八種の仏功德莊嚴が因位の願心によつて莊嚴されたものとして説示されていると述べている。<sup>15</sup>また神子上恵龍氏は『大経』に「其ノ心寂靜ニシテ志無ニシテ所著一。」<sup>16</sup>と言われるのは、法蔵が既に無分別智を得ている高位の菩薩に他ならないからであり、曇鸞はその意を受けて法蔵の地位を聖種性と位置付けたと述べている。つまり凡夫ではなく、既に高位の菩薩と言われていることを根拠として、法蔵菩薩は従果降因の菩薩であるという見解を示しているのである。<sup>17</sup>一方、浄土宗においては正覚阿弥陀仏の内証が法性法身、三種莊嚴の外用が方便法身であると解釈されている。<sup>18</sup>つまりこの解釈では法蔵菩薩の根源に本来仏が想定されていないのであり、一般仏教と同様に法蔵は向上的、すなわち従因至果の菩薩と見られているのである。このような解釈がなされる根拠として、

曾根宣雄氏は『無量寿経』においては阿弥陀仏の根源、出发点をあくまでも法蔵菩薩としているのであって、法蔵菩薩が真如法身より現れ出たという内容を見出すことができない<sup>79)</sup>と述べている。このようにそれぞれの説において従因至果、従果降因を妥当と見る根拠は明確に表される場所であるので、曇鸞教学においてはどちらの説が正当と言えるのか客観的に見出すことは困難と言える。

しかし親鸞に至っては法蔵菩薩の根源に本仏を想定した従果降因の解釈を明確に示す形で、二種法身説が継承されているのである。親鸞は阿弥陀仏を方便法身と位置付けており、法性法身は真如のさとりそのものと見ていゝる。さらに『唯信鈔文意』に「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふすその御すがたに、法蔵比丘となりのりたまひて」<sup>80)</sup>と示されるように、阿弥陀仏という果相にとどまらず法蔵菩薩をも方便法身の範疇に取り入れていくのである。

## 第二項 垂名示形

『一念多念文意』には「方便とまふすは、かたちをあらわし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふをまふすなり。」<sup>81)</sup>と示されており、方便法身において形を示現し、名を垂れる弥陀のはたらきが明らかにされる。先哲の間ではこの論理を垂名示形と言い慣わされている。

『一念多念文意』には「一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのりたまひて、無尋のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆへに、報身如来とまふすなり。」<sup>82)</sup>と書かれている。ここで「法



蔵菩薩となりのたまひて」と言われたのは因位にあたり、「阿弥陀仏となりたまふ」と言われたのは果位にあたる。すなわち親鸞において示形と示される内容は報身阿弥陀仏の因果相を表したものであると言える。しかしこの報身仏そのものは凡夫によって実際に感得され得る対象ではない。そこで加藤仏眼氏は『唯信鈔文意』に「この報身より応・化等の無量無数の身をあらわして」<sup>88</sup>とあるように阿弥陀仏は衆生によって信受されるころの応化身を示していくと述べている。そして『唯信鈔文意』に「故使如来選要法」<sup>89</sup>の随釈として「釈迦如来、よろづの善のなかより名号をえらびとりて、五濁悪時・悪世界・悪衆生・邪見無信のものにあたえたまへる」<sup>90</sup>と示されたことを受け、「御なをしめして」と示された垂名を、報身阿弥陀仏より垂れた応身仏、すなわち此土出現の釈尊における所談と位置付けている。つまり阿弥陀仏の第十七願に应じて此土に出現した応身釈迦仏が、『大無量寿経』を説いたということが名号回向の具体的活動相となっているというのである。<sup>91</sup>したがって報身阿弥陀仏の因果相としての示形を全うじて応身釈迦仏における垂名が生じるということになる。

さて、この垂名と示される阿弥陀仏の名号の性質について親鸞はどのように捉えていたのであろうか。「一念多念文意」では「一如宝海」と表現される法性法身を方便法身の名号のうちにそなわる徳として解釈されている。親鸞は第一章で説明した『論註』の眞実功德積の内容を受け、名号について「眞実功德とまふすは名号なり」<sup>92</sup>と述べ、名号は眞実功德なるものであり、法性法身の自利の徳も方便法身の利他の徳もまどかに摂具するものであることを明らかにするのである。さらに続けて「一実眞如の妙理、円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり」<sup>93</sup>と示されたのは自利円満の果徳を表したものである。また「宝海とまふすは、よろづの衆生をきはらず、



さわりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。」<sup>88</sup>と示されたのは利他円満の徳用である。こうして二種法身の論理に基づく名号の自利利他円満の功德が示されることにより、衆生が平等に救済されていく論理的根拠が明らかにされたのである。

したがって前項の内容を踏まえて総括すれば法性法身の内容は一如であり、方便法身の内容は示形として示される因位の法蔵菩薩と果体としての阿弥陀仏、垂名として示される名号であると考えられる。このように方便法身のうちに報身阿弥陀仏の因果相にとどまらず、応身釈迦仏の所談である名号まで含まれるという親鸞の理解には、それらすべてが弥陀の救済仏としての、大慈悲のはたらきに他ならないという意図が窺えるであろう。

## 第二節 由生の強調と時間的解釈

前節で明らかにしたように、親鸞は和語聖教において一如を法性法身とし、報身阿弥陀仏の因果相、及び名号を方便法身と位置付けている。その二種法身の関係性については、「一如宝海より」<sup>89</sup>、「一如より」<sup>90</sup>と言われるように法性法身から方便法身という流れ、つまり由生の部分が強調されているのである。それは『末灯鈔』第五通にも窺えるところである。そこでは無上仏について「かたちもなくまします」<sup>91</sup>と述べられる。この仏は『唯信鈔文意』で「いろもなし、かたちもまします。しかれば、こゝろもおよばず、ことばもたえたり。」<sup>92</sup>と言われる法性法身のことと考えられる。さらにこの無上仏の必然的なはたらきを「自然とはまふす」<sup>93</sup>と説いている。それは「かたちもましますぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とまふすとぞ」<sup>94</sup>と言われるように、衆生をし

て仏果へと向かわせるために阿弥陀仏と顕現するはたらきのことである。ここに無上仏が動いてそれを衆生に知らしめんがために阿弥陀仏が顕現するという方向性が窺えるのであり、前述と同じく由生の部分が強調されていると言える。さらに、「証文類」にも「然者、弥陀如来へ從<sup>レ</sup>如来生<sup>シテ</sup>、示<sup>ニ</sup>現<sup>ジ</sup>タマフ報・応・化種種ノ身<sup>ヲ</sup>也。」<sup>88</sup>とあるように親鸞は一如來生という方向性を極めて強調していたと窺える。

また由生とは言っても、単に法性法身から方便法身を生ずるというのではなく、「一如←法蔵菩薩←報身阿弥陀仏←名号」というように衆生のもとに至り届くはたらきを複数の段階をもつて具体的に説示している。このような親鸞の二種法身の由生の説示方法について、山田行雄氏は時間的立場から説かれたものと解釈し、横の相即ではなく、豎の前後関係として見られたものと論じている。<sup>89</sup>また浮島範道氏はこれを「空間的不定」を踏まえた「時間的限定」を表したものと捉え、より具体的な分析を行っている。曇鸞における二種法身では由生とともに由出の論理も明らかにされていた。つまり一つの存在はそれとして限定的に安住することがなく、法性法身が方便法身を生じ、方便法身より法性法身を出だすという相互依存の関係として二種法身が成立していることを表すのであり、そこに時間的な前後関係を窺うことはできないのである。このことを「空間的不定」と言われる。一方「時間的限定」については二つのベクトルからその意味が明らかにされる。二つのベクトルとは「円環的限定」と「直線的限定」である。「円環的限定」というのは、時間を超越した世界における法性法身が、歴史的な世界の方便法身として出現する動きのことを言う。ここにはまだ時間的な動きは見られない。しかし「直線的限定」というのは、その歴史的世界において、法蔵菩薩から阿弥陀仏になる物語の過程を言うのであり、そこに親鸞は時間的な

流れを見ていると考えられるのである。そしてこのように法蔵菩薩が衆生救済のために願を起こし、成仏するという流れは、有限的な観点しか持ち得ない凡夫が知るところの「仏願ノ生起本末」<sup>80</sup>の内容であるという。<sup>81</sup>

したがって「一如←法蔵菩薩←報身阿弥陀仏←名号」という流れが親鸞において窺えるが、まず『唯信鈔文意』に「この一如よりかたちをあらわして、方便法身とまふす」<sup>82</sup>という段階においては、法蔵菩薩、阿弥陀仏、名号を全て包括的に方便法身と捉えているので、時間的な流れはないと言える。しかし親鸞はそれにとどまらず、方便法身における歴史的世界の範疇において「法蔵菩薩←報身阿弥陀仏」という時間的な物語の方向性を見ているのである。この「法蔵菩薩←報身阿弥陀仏」という過程を仏願の生起本末の内容とし、衆生の聞くところになるとすれば、「法蔵菩薩←報身阿弥陀仏」という過程を示した親鸞の意図はその内容がそのまま「御なをしめして」と示された名号のいわれとなるというものであったと考えられる。親鸞が由生由出の由生のところを強調し、その中弥陀成仏の因果相を示したのは凡夫の知るところの仏願の生起本末の内容、名号のいわれを知らしめんがためであったと言えるのではないだろうか。

## 結論

曇鸞においては三蔵二十九種の莊嚴相の本質と真如一法句の関係性を説明する論理として法性法身と方便法身

の二種法身の相即関係が語られる。それは理と智の関係性で説明される場合もあるが、自利利他、智慧慈悲不二の関係を表すものに他ならない。またそれは単に法性法身と方便法身の相関性を表す論理ではなく、名号を帰結とする方便法身に法性法身と方便法身のはたらき、二利円満の功德がそなわること明らかにする論理でもあり、それによって実体的な生を見る下品生の者も往生成仏可能とする救済構造を見出したのである。

また道綽においては二種法身を弥陀報土における相土即無相土の論理として展開させている。そして相即無相の弥陀浄土を根拠として相にとらわれた凡夫が相即無相を知る聖者と等しく往生成仏していくことを認めていくのである。そしてその相善による往生とは名号の力用による他力念仏にとどまるものではなく、相土即無相土であるからその他の諸行であっても畢竟して解脱を得ることができると明らかにしている。

親鸞は二種法身の相即の論理に基づいて名号の自利利他円満の功德を明かす。また親鸞において法性法身は真如本仏、方便法身は法蔵菩薩・阿弥陀仏・名号と位置付けられるが、それはまさに法蔵菩薩の時点から凡夫が直接与えられる名号に至るまで救済仏としての弥陀の利他のはたらきに他ならないことを示すものであると言える。さらにそれは曇鸞のように空間的な相即関係を表すものではなく、衆生のもとに仏がはたらきかける「一如←法蔵菩薩←報身阿弥陀仏←名号」という段階的な形で説示されるものであった。ここに窺える報身阿弥陀仏の時間的因果相は名号のいわれとして衆生に知られるところであるから、親鸞における二種法身思想の内容とは凡夫の観点に基づくものであったと言えるのである。

こうして三者を比較すれば、一貫して法性法身と方便法身の由生由出の論理に基づき、凡夫救済を可能にする

阿弥陀仏のはたらきが語られていると言える。その上で、二種法身論に基づく凡夫救済の原理を見出した曇鸞を承けた道綽の思想的独自性を窺えば、その救済の範囲がさらに拡大される形で論理を発展させたということが言える。また親鸞において窺える思想的独自性は他ならぬ名号の力用による他力念仏の行者に焦点が当てられ、その有限的な凡夫の観点に立脚した主体的二種法身説と呼ぶべきものであったと考察することができるのである。

【註】

「曇鸞は国土莊嚴の終わりにある「彼ノ無量寿仏国土ノ莊嚴ハ第一義諦妙境界相ナリ。十六句及ビ一句次第シテ説ケリ、応レシ知ル。」(『浄真全』一・四三八頁) という『浄土論』の文を承けて『第一義諦ト』者仏ノ因縁法也。此ノ諦ハ是境ノ義ナリ。是ノ故ニ莊嚴等ノ十六句ヲ称シテ為ニス『妙境界相ト』。此ノ義至ニリテ入一法句ノ文ニ当ニ更ニ解釈ニス。」(『浄真全』一・五〇四頁) と示している。第一義諦をもって仏の因縁法、すなわち世諦差別の依報莊嚴と積し、また諦は境の義と言われるのは、第一義諦の真如実相が依報莊嚴としてはたらき、依報莊嚴はそのまま第一義諦に他ならないということを表している。したがって畢竟清浄涅槃、真如実相の異名である国土莊嚴の第一清浄功徳を第一義諦におさめ、それが国土莊嚴十六句の妙境界相と相即の関係にあると言われるのである。そしてこの論理をさらに詳説しているのが広略相入・二種法身の論理とされる。

<sup>2</sup> 『浄真全』一・五一五～五一六頁

<sup>3</sup> 山田行雄「親鸞和語聖教にあらわれたる曇鸞教学(二)——二種法身の一考察——」『真宗研究』第四一集、一四二

頁)

<sup>4</sup> 『浄真全』 一・五七九～五八三頁

<sup>5</sup> 『浄真全』 一・五八三～五八五頁

<sup>6</sup> 『浄真全』 二・一四三頁

<sup>7</sup> 『浄真全』 二・二八六頁

<sup>8</sup> 稻城選恵『浄土真宗用語事典 中巻』二九一頁、中村元『広説仏教語大辞典』一三二二～一三三三頁

<sup>9</sup> 龍樹は『大智度論』において「云何名<sub>二</sub>多陀阿伽陀<sub>一</sub>。如<sub>三</sub>法相<sub>一</sub>解如<sub>三</sub>法相<sub>一</sub>説。如<sub>三</sub>諸仏<sub>一</sub>安隱道来。仏亦如<sub>レ</sub>是来更不<sub>レ</sub>去<sub>二</sub>後有中<sub>一</sub>。是故名<sub>二</sub>多陀阿伽陀<sub>一</sub>。」(『大正蔵』二五・七一中)と示している。ここでは「如来」という面から「多陀阿伽陀」が説明されていると言えるが、僧肇の『注維摩経』には「什曰。多陀阿伽度。秦言<sub>二</sub>如来<sub>一</sub>亦言<sub>二</sub>如去<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>法知如<sub>レ</sub>法説故名<sub>レ</sub>如也。諸仏以<sub>二</sub>安隱道<sub>一</sub>来。此仏亦如<sub>レ</sub>是来。彼仏安隱去。此仏亦如<sub>レ</sub>是去也。」(『大正蔵』三八・四〇五中)と「多陀阿伽陀」を「如来」と「如去」の概念で説明されている。曇鸞は北地四論の学匠であることから龍樹、僧肇の思想的系譜を承けていると考えられるので、「多陀阿伽陀」を「如来」と「如去」の両面から解釈していた可能性があると言える。

<sup>10</sup> 是山恵覚『往生論註講義』四三六～四三七頁

<sup>11</sup> 池本重臣「論註の二種法身説について―教理史的意義とその理解に関して―」(『真宗学』第三八号、七頁)

禁本

<sup>12</sup> 渡辺了生『浄土論註』における二種法身説の教理史的研究（『真宗学』第八一号、九九頁）、福原亮巖『往生論註の研究』四〇七頁

<sup>13</sup> 福原亮巖『往生論註の研究』四〇七～四〇八頁

<sup>14</sup> 福原亮巖『往生論註の研究』四〇七頁

<sup>15</sup> 『浄真全』一・五一六頁

<sup>16</sup> 『浄真全』一・四四〇頁

<sup>17</sup> 『浄真全』一・五一六頁

<sup>18</sup> 『浄真全』一・五一六頁

<sup>19</sup> 香月院深励師は一法句を略とし、清浄句は一法句の性を全うじて修と顕れた二種清浄の相、すなわち三種莊嚴相の広としている。そして真実智慧無為法身について、「実相ノ智慧也。実相ハ無相ナルガ故ニ、真智ハ無知也。」<sup>20</sup>「無知ノ

故ニ能ク無レシ不レルコト知ラ。是ノ故ニ一切種智ハ即チ真実ノ智慧也。」と説明される真実智慧とは実相をさとする能証の智

の側であり、方便法身としている。また「法性身也。法性ハ寂滅ナルガ故ニ、法身ハ無相也。」と言われる無為法身は

所証の理の側である法性法身と解釈している。よって真実智慧無為法身とは理智不二、すなわち法性方便の二法

身の不二異なる相成就の報身阿弥陀仏と位置付けるのである。（香月院深励『浄土論註講義』六二七～六三〇頁）

<sup>20</sup> 渡邊了生氏は三句展転相入を一法句の略が清浄句の広と由生なる相即であること、そして清浄句はそのまま真実

禁本一廠

智慧無為法身の略と由なることを明らかにする論理としている。眞実智慧について「実相ノ智慧也。実相ハ無相ナルガ故ニ、眞智、無知也。」と言われ、無為法身について「法性身也。法性ハ寂滅ナルガ故ニ、法身ハ無相也。」と言われていることから、眞実智慧無為法身を理智不二の法性法身、つまり略門と規定するのである。（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』『眞宗研究会紀要』第二四号、九九頁）

<sup>21</sup> 是山恵覚『往生論註講義』四四〇～四四三頁

<sup>22</sup> 香月院深励『浄土論註講義』六二二～六二三頁

<sup>23</sup> 曇鸞は名義撰対章において『浄土論』の「向ニ説ク智慧ト慈悲ト方便トノ三種ノ門ハ撰ニ取シ般若一ヲ、般若ハ撰ニ取ス方便一ヲ、応レシ知ル。」（『浄真全』一・四四二頁）の文を釈し、菩薩の所修として般若と方便の義を説示している。般若とは眞如法性に達する出世間無分別智のこと、また方便とは世間を対象とし衆生を済度する善巧方便の慈悲、後得清浄世間智を表している。これらは互いに離れたものではない。物事を実体的に見ていく妄見が完全に破られ、眞如に達すれば、そのまま衆生を済度する眞実の慈悲へと展開する。また同時に衆生救済の方便智のはたらきがなされるということはその裏付けとして必ず諸法実相の通達があるのである。ここに般若と方便の相縁、相即の義が明かされる。

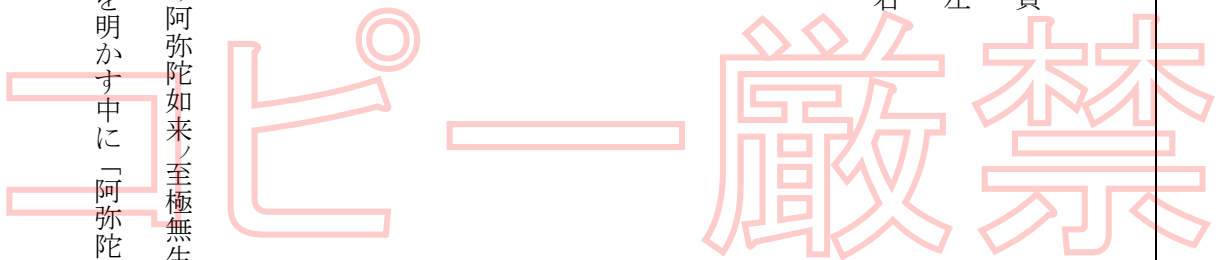
<sup>24</sup> 『浄真全』一・五一八頁

<sup>25</sup> 足利義山『眞宗百題啓蒙』一〇三頁



- 26 『浄真全』一・五二一頁
- 27 足利義山『真宗百題啓蒙』一〇三―一〇四頁
- 28 慧然『浄土論註顯深義記 卷五』二十七丁左
- 29 慧然『浄土論註顯深義記 卷五』二十八丁右
- 30 『浄真全』一・四五五頁
- 31 『浄真全』一・四五五頁
- 32 佐々木義英『入出二門偈頌講読』六三頁
- 33 『浄真全』一・四三八頁
- 34 『浄真全』一・四三九頁
- 35 『浄真全』一・五〇四頁
- 36 『浄真全』一・五〇六頁
- 37 『浄真全』一・五〇六頁
- 38 『浄真全』一・五〇六頁

<sup>39</sup>曇鸞は仏名号について入第一義諦釈に「彼ノ阿弥陀如来ノ至極無生清浄ノ宝珠ノ名号」(『浄真全』一・五〇六頁)と示し、また『論註』の八番問答の在縁の義を明かす中に「阿弥陀如来ノ方便莊嚴真実清浄無量ノ功德ノ名号」(『浄



真全』一・四八五頁）と示している。つまり「方便莊嚴」と呼ばれ、そのまま「至極無生」、「真実清浄」と言われていることから、名号には自利利他円満の功德がそなわっていると考えられているのである。（藤堂恭俊『無量寿経論註の研究』一七三～一七六頁）

<sup>40</sup> 『浄真全』一・五〇六頁

<sup>41</sup> 『浄真全』一・四四九～四五〇頁

<sup>42</sup> 香月院深励『浄土論註講義』五五七～五五八頁、佐々木義英「曇鸞教学における名号観」（『印仏研』第三八号、一一四頁）

<sup>43</sup> 『浄真全』一・五九一頁

<sup>44</sup> 『浄真全』一・五八三頁

<sup>45</sup> 『浄真全』一・五八三頁

<sup>46</sup> 『浄真全』一・五八五頁

<sup>47</sup> 『浄真全』一・五八五頁

<sup>48</sup> 中西昌弘「仏身・仏土論の一考察（その三） - 道綽の仏身仏土論 -」（『行信学報』第一八号、九一頁）

<sup>49</sup> 『浄真全』一・六三三～六三四頁

<sup>50</sup> 『浄真全』一・六三四頁

51 『浄真全』一・六二四頁

52 『浄真全』一・六二四頁

53 『浄真全』一・六二四頁

54 『論註』には、「不<sub>レ</sub>シテ断<sub>ニ</sub>ゼ煩惱<sub>一</sub>ヲ得<sub>ニ</sub>涅槃分<sub>一</sub>ヲ。」(『浄真全』一・四九五頁)の功用を表す「観仏国土清浄味(清浄功德)」をまず示し、次に「使<sub>ニ</sub>メム我ガ国土<sub>一</sub>ヲシテ皆是大乗一味、平等一味<sub>一</sub>ナラ。」(『浄真全』一・四六八頁)の功用を表す「摂受衆生大乘味(大義門功德)」を挙げる。そして三つ目には「真如ハ是諸法ノ正体ナリ。体如ニシテ而行ズレバ、則チ是不行ナリ。不行ニシテ而行ズルヲ名<sub>ニ</sub>ク如実修行<sub>一</sub>ト。」(『浄真全』一・五一三頁)の功用を表す「類事起行願取仏土味(菩薩四種功德)」を示すのである。そして最後に「観<sub>ニ</sub>ズルニ仏ノ本願力<sub>一</sub>ヲ遇ヒテ無<sub>ニ</sub>シク過<sub>ル</sub>者<sub>一</sub>能<sub>ク</sub>令<sub>ム</sub>三速<sub>ニ</sub>満<sub>ニ</sub>足<sub>セ</sub>功德ノ大宝海<sub>一</sub>ヲ。」(『浄真全』一・四七七頁)の功用を表す「畢竟住持不虛作味(不虛作住持功德)」を示してある。(『浄真全』一・五二五～五二六頁)

55 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』第二四号、一〇八頁)

56 『浄真全』一・六二四頁

57 僧樸『安樂集講録』(『真叢』五・四八頁)、善意『安樂集述聞』(『真全』十二・二七〇下)、僧叡『安樂集義疏』(『真全』十二・四五一上)、慧琳『安樂集日纂』(『真全』十二・七九頁)、慧然『安樂集勸信義』(『真全』十二・一九頁)、山本仏骨『道綽教学の研究』三三〇～三三八頁、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』三三五～三五九頁

- 58 『浄真全』一・五九三頁
- 59 『浄真全』一・六〇七頁
- 60 『浄真全』一・六四四頁
- 61 『浄真全』一・五八四頁
- 62 『浄真全』一・六三四～六三五頁
- 63 吉川昭丸「安樂集における報化について」『真宗学』第三九号、五一～五二頁
- 64 『浄真全』一・六〇三頁
- 65 『浄真全』一・五九九頁
- 66 『浄真全』一・六〇一頁
- 67 『浄真全』一・六〇三頁
- 68 渡邊了生『安樂集』所説「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考」『宗学院論集』第六八号、一四二～一四五頁
- 69 『浄真全』一・六一九頁
- 70 『浄真全』一・五八一頁
- 71 『浄真全』一・五八〇頁

本 禁 殿

<sup>72</sup> 『浄真全』一・五八二頁

<sup>73</sup> 野村淳爾「道綽の仏身論に関する一考察 - 「報化」解釈の再検討 -」（『宗学院論集』第八六号、一一二～一二七頁）

<sup>74</sup> 香月院深励『浄土論註講義』六二二頁

<sup>75</sup> 池本重臣「論註の二種法身説について - 教理史的意義とその理解に関して -」（『真宗学』第三八号、七頁）

<sup>76</sup> 『浄真全』一・二二三頁

<sup>77</sup> 神子上恵龍『往生論註解説』二二六頁

<sup>78</sup> 藤堂恭俊「浄土教思想の特徴 - 人間観を手がかりとして -」（『仏教大学仏教学会紀要』第二号、六四～六五頁）、

良忠『往生論註記』（『浄全』一・三三三頁）、了慧道光『論註略鈔』（『浄全』一・五八八頁）

<sup>79</sup> 曾根宣雄『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』第五一号、二八～二九頁）

<sup>80</sup> 『浄真全』二・七〇二頁

<sup>81</sup> 『浄真全』二・六七四頁

<sup>82</sup> 『浄真全』二・六七四頁

<sup>83</sup> 『浄真全』二・七〇二頁

本館 複製禁止

84 『浄真全』一・八四三頁

85 『浄真全』二・七〇四頁

86 加藤仏眼「示形垂名」（龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究 真宗学論叢一』五九頁）

87 『浄真全』二・六七四頁

88 『浄真全』二・六七四頁

89 『浄真全』二・六七四頁

90 『浄真全』二・六七四頁

91 『浄真全』二・七〇二頁

92 『浄真全』二・七八六頁

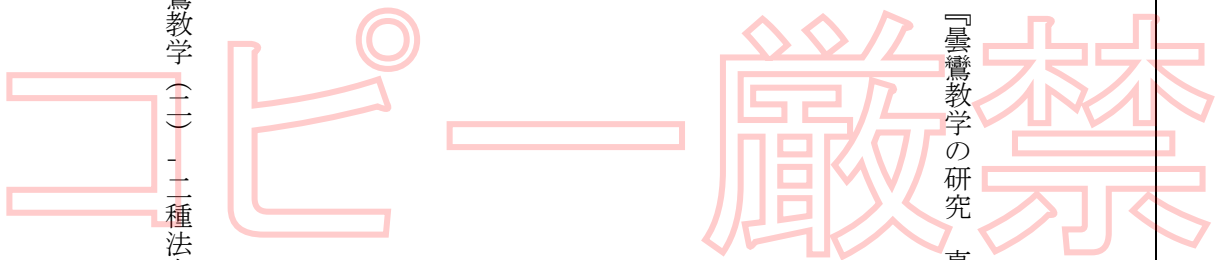
93 『浄真全』二・七〇二頁

94 『浄真全』二・七八六頁

95 『浄真全』二・七八六頁

96 『浄真全』二・一三三頁

97 山田行雄「親鸞和語聖教にあらわれたる曇鸞教学（二）——二種法身の考察——」（『真宗研究』第四一集、一四六頁）



<sup>98</sup> 『浄真全』二・九四頁

<sup>99</sup> 浮島範道 「二種法身の「関係性」と行者の「観点」の問題」〔龍谷大学大学院文学研究科紀要（人文科学）〕第  
二九集、一〇〇～一〇五頁

<sup>100</sup> 『浄真全』一・七〇二頁

【略号】

- ・『印仏研』：『印度学仏教学研究』
- ・『浄真全』：『浄土真宗聖典全書』
- ・『浄全』：『浄土宗全書』
- ・『真全』：『真宗全書』
- ・『真叢』：『真宗叢書』
- ・『大正蔵』：『大正新脩大蔵経』

【参考文献】

〈資料〉

禁 廠 一 ピ コ

- ・足利義山『真宗百題啓蒙』（興教書院、一九〇九年）
- ・石田瑞麿『例文仏教語大辞典』（小学館、一九九七年）
- ・稻城選恵『浄土真宗用語事典 中巻』（教育新潮社、一九九一年）
- ・内田寛寧『三経七祖 宗要開闔 後篇』（京都書林・西村護法館、一八九七年）
- ・慧然『浄土論註顕深義記』（丁子屋正助「等」刊、一七五〇年）
- ・岡村周薩編『真宗大辞典 卷三』（真宗大辞典刊行会、一九三七年）
- ・利井鮮妙『宗要論題決扱編 卷三』（顕道書院、一九〇九年）
- ・金子大栄・大原性実・星野元豊編『真宗新辞典』（法蔵館、一九八三年）
- ・教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書（一）宗祖篇上』（本願寺出版社、二〇一一年）
- ・河野法雲・雲山龍珠『真宗辞典』（法蔵館、一九三五年）
- ・浄土宗大辞典編纂実行委員会編『新纂浄土宗大辞典』（浄土宗、二〇一六年）
- ・浄土宗典刊行会編纂『浄土宗全書（一）』（浄土宗典刊行会、一九二八年）
- ・浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗辞典』（本願寺出版社、二〇一三年）
- ・浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書（一）三経七祖篇』（本願寺出版社、二〇一三年）
- ・真宗叢書編集所編『真宗叢書 第五巻』（前田・是山両和上古稀記念会、一九三一年）



- ・真宗叢書編集所編『真宗叢書 第九卷』（前田・是山両和上古稀記念会、一九三一年）
- ・高楠順次郎編『大正新脩大藏經 第二五卷 釈経論部上』（大正新脩大藏經刊行会、一九二六年）
- ・高楠順次郎編『大正新脩大藏經 第三八卷 経疏部六』（大正新脩大藏經刊行会、一九二六年）
- ・妻木直良編『真宗全書 第一二卷』（国書刊行会、一九一三年）
- ・妻木直良編『真宗全書 第三七卷』（国書刊行会、一九七五年）
- ・東陽円月『宗要論題 卷之四』（阪本榎次郎刊、一八九九年）
- ・中村元『広説仏教語大辞典』（東京書籍、二〇一〇年）
- ・柔遠『往生論随感録』
- ・松島善讓『愚禿鈔横超録 卷之三』（顕道書院、一八九一年）
- ・龍谷大学編纂『仏教大辞彙 第五卷』（富山房、一九二二年）

〈書籍〉

- ・梯實圓『一念多念文意講述』（永田文昌堂、一九九八年）
- ・北村文雄『親鸞の二諦説とその展開』（法蔵館、二〇一一年）
- ・香月院深励『浄土論註講義』（法蔵館、一九八五年）

- ・ 是山惠覚『往生論註講義』（佛典通俗講義、一九二六年）
- ・ 佐々木義英『入出二門偈頌講読』（永田文昌堂、二〇一四年）
- ・ 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）
- ・ 藤堂恭俊・牧田諦亮『曇鸞 道綽』（講談社、一九九五年）
- ・ 中西智海『唯信鈔文意講讀』（永田文昌堂、一九九七年）
- ・ 幡谷明『曇鸞教学の研究 - 親鸞教学の思想的基盤 -』（同朋舎出版、一九八九年）
- ・ 早島鏡正・大谷光真『浄土論註』（大蔵出版、一九八七年）
- ・ 福原亮厳『往生論註の研究』（永田文昌堂、一九七八年）
- ・ 藤枝昌道『一念多念文意講義』（顕真学苑、一九五三年）
- ・ 本多弘之『一念多念文意講讀』（法蔵館、二〇一二年）
- ・ 神子上恵龍『往生論註解説』（永田文昌堂、一九六九年）
- ・ 神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九五〇年）
- ・ 美濃部薫一『浄土論註に聞く』（教育新潮社、一九八五～一九八六年）
- ・ 山口益『世親の浄土論』（法蔵館、一九六三年）
- ・ 山本仏骨『道綽教学の研究』（永田文昌堂、一九五九年）

- ・龍谷大学真宗学会編『親鸞和語聖教の研究 真宗学論叢五』（永田文昌堂、一九九八年）
- ・龍谷大学真宗学会編『曇鸞教学の研究 真宗学論叢一』（永田文昌堂、一九七一年）

〈論文〉

- ・池本重臣「論註の二種法身説について - 教理史的意義とその理解に関して -」（『真宗学』第三八号、一九六八年）
- ・入井公昭「親鸞浄土教における二種法身の教理史的考察」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要（人文科学）』第二七集、二〇〇五年）
- ・浮島範道「二種法身の「関係性」と行者の「観点」の問題」（『龍谷大学大学院文学研究科紀要（人文科学）』第二九集、二〇〇七年）
- ・大江淳誠「往生論註の阿弥陀仏観」（『龍谷大学論集』第三五三号、一九五六年）
- ・佐々木義英「曇鸞教学における浄土観構築の論理」（『真宗学』第一一九・一二〇合併号、二〇〇九年）
- ・佐々木義英「曇鸞教学に於ける浄土の意義」（『真宗学』第七四号、一九八六年）
- ・佐々木義英「曇鸞教学における名号観」（『印度学仏教学研究』第三八卷、第一号、一九八九年）
- ・佐々木義之「阿弥陀仏論の研究」（『真宗学』第九三号、一九九六年）

・柴田悟「曇鸞大師の二種法身説」『大谷学報』第四〇巻、第一号、一九六〇年

・曾根宣雄『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』第五一号、二〇〇七年)

・曾根宣雄『往生論註』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』第一〇号、二〇〇一年)

・高松俊景「二種法身説の展開」『龍谷大学大学院文学研究科紀要（人文科学）』第一四集、一九九三年)

・種田哲也「往生論註における般若と方便 - 特に阿彌陀佛論の論理的根拠について - 』『真宗学』第二七・二八合併号、一九六二年)

・藤堂恭俊「浄土教思想の特徴 - 人間観を手がかりとして - 』『仏教大学仏教会紀要』第二号、一九九四年)

・内藤知康「親鸞の阿彌陀仏観」『真宗学』第一一九・二〇〇合併号、二〇〇九年)

・中西昌弘「仏身・仏土論の一考察(その三) - 道綽の仏身仏土論 - 』『行信学報』第一八号、二〇〇五年)

・野村淳爾「道綽の仏身論に関する一考察 - 「報化」解釈の再検討 - 』『宗学院論集』第八六号、二〇一四年)

・藤枝宏壽『論註』における「応知」と二種法身説」『真宗研究』第五〇巻、二〇〇六年)

・藤下洗養「方便法身の意義 - 救済者の資格と二種法身の論理 - 』『龍谷大学論集』第四〇〇・四〇一合併号、一九七三年)

- 
- ・溝部教浄 「二種法身説の展開について」(『龍谷大学大学院研究紀要』第一六集、一九九五年)
  - ・山田行雄 「往生論註における阿弥陀仏論」(『真宗学』第一〇五・一〇六合併号、二〇〇二年)
  - ・山田行雄 「親鸞和語聖教にあらわれたる曇鸞教学(二) - 二種法身の一考察 -」(『真宗研究』第四一集、一九九七年)
  - ・吉川昭丸 「安樂集における報化について」(『真宗学』第三九号、一九六八年)
  - ・渡邊了生 「安樂集」所説「三身三土義」と「相土・無相土」論との関係考」(『宗学院論集』第六八号、一九九六年)
  - ・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』第二四号、一九九二年)
  - ・渡辺了生 「浄土論註」における二種法身説の教理史的研究」(『真宗学』第八一号、一九九〇年)

