

二〇一五年度 卒業論文

浄土真宗における空思想の展開

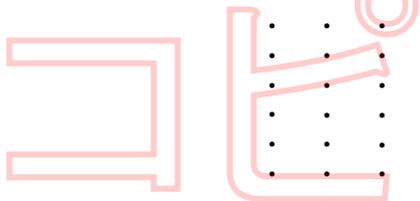
コピー 禁

L120090  
那須弘顕

目次

序論	1
本論	3
第一章 龍樹の『中論』と空思想	3
第一節 縁起について	3
第二節 無自性について	6
第三節 空の三態について	8
第二章 曇鸞の『往生論註』に見られる空	10
第一節 広略相入について	10
第二節 一法句について	13
第三章 親鸞聖人の空	16
第一節 『一念多念文意』に見られる空	16
第二節 『唯信鈔文意』に見られる空	17
第三節 『教行信証』における空	19
結論	23
註	

禁 廠



参考文献

コピーー嚴禁

## 序論

縁起の思想は仏教思想の根底を成している中心思想である。縁起とは、一切の存在は互いに因となり縁となつて、相まつて存在するという原理のことである。つまりすべてのものは持ちつ持たれつの関係にあり、様々な原因と条件によつてはじめて成立している実体のないものである。(般若経)では目に見える物質的現象を「色」といい、実体がないものを「空」と表現する。

人や物に固定的な実体や我の無いことを意味する言葉である「空」は大乗仏教の基礎になる考え方である。では浄土真宗においても空思想は受け継がれているのだろうか。またそれは教義の中でどのように捉えられているのだろうか。

本論では第一章で、『中論』を著した龍樹(二五〇～二五〇年頃)の思想の概略を示す。『中論』は(般若経)に説かれる「空」を解釈した書物であり、龍樹は大乗仏教に空思想を基礎づけた人物であるとされている。本文では『中論』を中心に龍樹の思想を示していく。

次に第二章で、曇鸞(四七六～五四二年)の思想を調べていく。曇鸞は元々龍樹の著した『中論』を含む四論の学者であったことで知られる。曇鸞の著作である『往生論註』では天親菩薩が「願生」といつていることについて、それは生に執われた考え方であり空を説く大乗仏教に背いてはいないかという次のような問答がある。

問いてはいく、大乗経論のなかに、処々に「衆生は畢竟無性にして虚空のごとし」と説けり。いかんが天親

菩薩「願生」といふや。答えていはく、「衆生は無生にして虚空のごとし」と説くに二種あり。一には、凡夫の謂うところのごとき実の衆生、凡夫の見るところのごとき実の生死は、この所見の事、畢竟じて所有なきこと、亀毛のごとく、虚空のごとし。二には、いはく、諸法は因縁生のゆゑにすなわちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂ふがごときにはあらず。

(『註釈版 七祖篇』五四頁)

と、答えから意識するならば、「衆生は無生で虚空のようである」ということについては二種がある。一つには、凡夫の思うような固定した衆生があつて、凡夫の考えるように、それが実にここに死んでかしこに生まれるといふようなこと、そういうことは本来ない。ちょうど亀に毛が無いようにその体がなく、虚空のように空無である。二つには、あらゆるものは因縁によつて生ずるのであるから、そのままが本来不生であつて、固定した体のないことは、あたかも虚空のようである。いま天親が「生まれることを願う」といわれるのは、この因縁生の上でいわれる。因縁生の義であるから仮に「生」というのであつて、凡夫の考える固定した衆生があつて、実に生まれたり死んだりするということではない、と答えている。

つまり天親の言う「生」は固定されたものではなく、因縁の義であるということであり、『往生論註』にはこのように縁起・空に関連する思想が述べられている。また『往生論註』において論じられている浄土往生等の思想は親鸞聖人(一一七三から一二六三年)の思想に大きな影響を与えている。

第三章で、龍樹や曇鸞の著述から、親鸞聖人(以下、敬称略)が引用している部分や、龍樹や曇鸞によつて示

された空の思想を、親鸞がどのように受容したかを検討したい。

## 本論

### 第一章 龍樹の『中論』と空思想

#### 第一節 縁起について

龍樹は大乗仏教中観派の祖であり、日本では八宗の祖師と称される。つまり日本仏教の全ての宗派が祖師として仰いでおり、浄土真宗においても七高僧の第一祖とされている。その著作には『中論』『空七十論』『廻諍論』『ヴァイダルヤ論』『宝行王正論』『大智度論』などがある。その中でも空の理論を解説した『中論』を中心にかがってみる。

『中論』の中心思想は、縁起、無自性、空である。

「縁起」という言葉は、一般的には「縁起が良い」、「縁起が悪い」、「縁起を担ぐ」などと言うように日時や方角の良し悪しというような意味で用いられることが多い。しかしこれは、「縁起」という言葉が持つ本来の意味からは外れている。「縁起」とは、いかなるものもすべて縁によって成り立つということを示す言葉である。

この「縁起」について、藤田宏達氏は次のように述べる。

禁 廠

まず「縁起」(pativasamuppada, Skt. pratitya)という用語について言えば、周知のように、これは「縁  
つて起ること」の意味であるが、言葉を補って言う「或るもの〔甲〕に縁つて或るもの〔乙〕が起ること」である。この「縁つて」(pativa, Skt. pratitya)というのは「もとづいて」「条件として」「原因として」という意味であり、「起つて」(samuppada, Skt. samutpāda)というのは「生起していること」「成立していること」という意味である。したがって、これは「甲を原因(または条件)として、〔結果である〕乙が生起していること」というように解することができるから、この語には、すでに因縁の觀念が含まれていると見ることができであろう。

(仏教思想研究会『仏教思想3 因果』八五頁 平楽寺書店 一九七八年)  
と述べるように、「縁起」は物事の因果についていう言葉である。原因によって結果があるのであって、原因なくして結果があることはありえない。これは仏教の根幹をなす考え方の一つであり、当然釈尊の説法も縁起の理に基づく教えが中心であった。日本では「これある故に彼あり、これ起る故に彼起る。これ無き故に彼なく、これ滅する故に彼滅す」というフレーズが有名である。また、初期仏教の縁起説の中でも代表的なものに「十二縁起」があるが、十二縁起は十二因縁ともいい、人間の現実の生と人間が苦に至る過程を十二の項目とそれらの関係を示すことによって説明したものである。十二因縁は、『佛教語大辞典』に次のように説明される。

人間の苦しみ、悩みがいかにして成立するかということ考察し、その原因を十二の項目の系列を立てたもの。存在の基本的構造の十二区分。縁起の理法を十二の項目に分けて説いたもの。生存の条件を示す十二の

ものの系列。(中略) (1)無明(無知)、(2)行(潜在的形能力)、(3)識(識別作用)、(4)名色(名称と形態、または精神と物質、心身)、(5)六処(心作用の成立する六つの場、眼・耳・鼻・舌・身・意)、(6)触(感官と対象との接触)、(7)受(感受作用)、(8)愛(盲目的衝動、妄執、渴きにたとえられるもの)、(9)取(執着)、(10)有(生存)、(11)生(生まれること)、(12)老死(無常なすがた)、をさす。順次に前のものが後のものを成立させる条件となっている。順次に前のものが滅すると、後のものも滅する。

(中村元『佛教語大辞典』六五六頁 東京書籍株式会社 一九八一年)

と、無明から老死にいたる十二の言葉は、それぞれ後の言葉に対して「因」であり、後ろの言葉は前の言葉に対して「果」であることを示していると考えられる。また、十二因縁は逆に見ることも出来る。つまり、人生の無常苦を示す「老死」が何によって起こるのかの条件としての「生」、その「生」が存在する条件として「有」、と、このように逆に通っていくこともできる。

このように「縁起」は諸々の存在は時間的に、また空間的にも互いに因となり縁となって、相まって存在しているという原理をいったものである。

龍樹はこういった考え方を発展させて空の理論を大成させた。『中論』の帰敬偈には、

不生亦不滅 不常亦不斷

不一亦不異 不来亦不出

能說是因緣 善滅諸戲論

とあり、意識すると

「何ものも」滅することなく（不滅）、「何ものも」生ずることなく（不生）、「何ものも」断滅ではなく（不断）、「何ものも」常住ではなく（不常）、「何ものも」同一であることなく（不一義）、「何ものも」異なっていることなく（不異義）、「何ものも」来ることなく（不来）、「何ものも」去ることのない（不去）「ような」、「また」戲論（想定された論議）が寂滅しており、吉祥である（めでたい）、そのような縁起を説示された、正しく覚った者（ブツダ）に、もろもろの説法者のなかで最もすぐれた人として、私は敬礼する。

（三枝充恵『中論（上）——縁起・空・中の思想』八五頁 第三文明社二〇〇九年）  
となる。これは『中論』の思想の中心が縁起にあることを示している。この帰敬偈には八句の否定が含まれ、不生、不滅、不常、不断、不一、不異、不来、不去の「八不」に分けられている。この不生や不滅は何を意味しているのだろうか。それはものが生じ滅するという生滅そのものを否定しているわけではない。ものを実体として捉えてその有無にとらわれることを否定しているのである。

## 第二節 無自性について

また、『中論』第一章では、

諸法は自より生ぜず また他より生ぜず

共ならず無因ならず 是の故に無生なりと知る(1)

(三枝充恵『中論(上)―縁起・空・中の思想』九四頁 第三文明社 二〇〇九年)

と、述べられる。ものは自からも、他からも、両者からも、また無因からも生じないと否定している。これは対論者が実体を立ててものを考えていることの不合理性を衝いているのである。アビダルマ仏教の学者たちは、固有の実体を持ったもの間にさまざまな関係が成り立つと考えるので、縁起というものも固定的にとらえた。龍樹はこういった立場を否定し、続く偈では、

諸法の自性の如きは 縁の中に在らず

自性無きを以つての故に 他性も亦復た無し(2)

(三枝充恵『中論(上)―縁起・空・中の思想』九四頁 第三文明社 二〇〇九年)

と述べ、実体をもって成り立たないということから、それら縁などの中にももの本体は無いと否定している。ここで言われる実体や本体のことを「自性」と呼ぶ。龍樹は「自性」を定義して「まさしく作りかえられることのないもの、また他のものに依存することのないもの(3)」といい、すべてのものにはそのような自性があるのではないことを説いた。この自性がないということが「無自性」である。縁起の考え方を突き詰めていくと、一切のものには自性がないということが分かる。これが空ということである。空においては自性の否定が常に意味されている。

### 第三節 空の三態

また、空は「空用、空性、空義」という三態に分けて考えられる。空の三態とは、空が「空性」に停滞することなく、「空用」といわれるはたらきとなつて、一切が因縁生起し、「空義」として仮立していることを示す。

「空用」とは空のはたらき、空の目的を示す言葉である。空のはたらきとは、すべての戯論を止滅することであり、戯論から生じる分別やその分別から起る業・煩惱を止滅することである。戯論とは「分別を生んでいく言葉」のことである。私たちが日常的に何かを考えて判断するための言葉であり、教化のための言葉ではない。

空性と空義に関しては、バーヴァヴィヴェカ (Bhāvavivēka 四九〇年頃から五七〇年頃) とチャンドラキールティー (Candrakīrti 七世紀頃) という中観学派の代表的な注釈者の間に解釈の違いが見られる。

「空性」とは、空そのもの、空の本性を示す言葉であり、バーヴァヴィヴェカによれば、それは空を知る智慧であり、あらゆるとらわれを離れていることである。とらわれを離れているとは無分別智<sup>(5)</sup>のことを指している。それは主客、自他などの相対を超えた認識であるから「不二」(二つのものの対立のないこと、二つのものの平等)の智慧であつて、この智慧そのものが空であり、空を知るといふ思いすらもないことを示している。

これに対し、チャンドラキールティーの解釈では、空とは戯論の止滅した、分別を超えた真如<sup>(4)</sup>(法性)である。不二平等の絶対の真実であり、実相である。それは自証(自覚)されるものであり、分別や概念によつてとらえられることは出来ず、分別思惟を超え、平等一味である絶対の真理であつて、法界、無為、涅槃、法身、仏性、無上智などと同じである。

「空義」をバーヴァヴィヴェカは空の対象を示す言葉であるととらえ、これを真如と解釈する。つまり空義を「無分別智である空によって知られるもの」というように理解したのである。よって空そのものは無分別智ということになる。対してチャンドラキールティーは「空義」を空という言葉の意味を示すものであるととらえ、「縁起ということがまさしく空」であると説く。

空性に関して、空そのものが分別の寂滅、真如であると説くチャンドラキールティーは「性の立場」によっていえるといえる。「性」はものの本質や本性などを意味する。これに対して、バーヴァヴィヴェカは、空そのものは無分別智であるとしている。こういった理解は空を行の面から見ている「修の立場」よっていえる。「修」は行、実践を意味する。無分別智である空によって自得されるものが真如であり実相であるといわれている。

空の三態は注釈者によって解説に違いがあるものの、空は真如、もしくは真如を知る無分別智であるということとを明らかにしている。

以上を纏めると、空とは、固定的な実体のないことを意味する言葉であり、一切諸法が空であると捉えるのが空思想である。空には縁起という考え方が深く関わっている。縁起とは、ある条件や原因によってある結果が起こっているという原理のことだ。全てのものは他の何かと関わり合うことで成り立っているのである。このように考えた時、他に全く依存せず独立して存在している実体は一切ないということがわかる。これを「無自性」という。そして空は「空用、空性、空義」の三態に分けて考えられることを示した。

## 第二章 曇鸞の『往生論註』に見られる空

### 第一節 広略相入について

曇鸞は、中国南北朝時代の僧である。中国浄土教の開祖とされ、浄土真宗では七高僧の第三祖とされている。曇鸞は浄土教に入る以前は四論（『中論』、『十二門論』、『大智度論』、『百論』）を学んでおり、中観思想の影響を大いに受けているといえる。

曇鸞の名著『往生論註』は天親菩薩の『浄土論』に註解を施したものである。『浄土論』は韻文で書かれた偈頌と散文で書かれた長行との二部から構成されているが、『往生論註』ではこれを上下二巻に分けて、上巻ではその偈頌の部分を註釈し、下巻では長行の部分を註釈している。曇鸞は天親の願生について、

諸法は因縁生のゆゑにすなわちこれ不生なり。所有なきこと虚空のごとし。天親菩薩の願ずるところの生は、これ因縁の義なり。因縁の義のゆゑに仮に生と名づく。凡夫の、実の衆生、実の生死ありと謂うがごときにはあらず。

（『註釈版七祖編』五四頁）

と述べ、天親のいう「願生」は、凡夫が執着するような実体的な生ではなく因縁によって仮に生と名付けられるものであると示している。また、往生の「生」についても、

かの浄土はこれ阿弥陀如来の清浄本願の無生の生なり。三有虚妄の生のごときにはあらざること明かすなり。なにをもつてこれをいふとならば、それ法性は清浄にして畢竟無生なり。生というはこれ得生のひとの情なるのみ。

（『註釈版七祖編』一一三頁）

と示している。つまり浄土への往生は無生の生<sup>(6)</sup>であり、実体的な生ではないと示している。ここで説かれる「無生の生」や「仮名の生」といった考え方は龍樹の示した縁起や空の思想に基づいていると考えられる。

また、曇鸞は『浄土論』の記述に関して、浄土がどのように成立しているのかということ、「広略相入」「二種の法身」ということから解釈している。

『往生論註』『浄入願心章』には広略相入と二種法身について次のように述べる。

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出す。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かつべからず。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、すなわち自利利他することあたはざればなり。

(『註釈版七祖篇』一三九頁)

と、広略相入とは三嚴二十九種の功德相がそのまま浄土の真如平等の一法句であるということである。

広略の「略」とは本来たくさん種類のあるものが一つ、或いはいくつかの事柄におさまるという意味である。

このことは『往生論註』に「略といふは、かの浄土の功德は無量にして、ただ十七種にあらざることを彰すなり」(『註釈版七祖編』一一二二頁)とあることから分かる。一方「広」は「略」と反対の意味で用いられている。つまり展開すること、またはその展開した有り様のことである。『往生論註』には「上の国土の莊嚴七句と、如来の

莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句とを広となす」（『註釈版七祖篇』一三九頁）とあるので、「三嚴二十九種の浄土の功德相」が「広」であり、それに対して「一法句」を「略」としている。ここでいう「広」は浄土の具体的な莊嚴相を指している。国土の莊嚴十七種、仏の莊嚴八種、菩薩の莊嚴四種の三嚴二十九種である。そして「略」としてあらわされる「一法句」は阿弥陀仏のさとりという絶対の清浄眞実を意味している。眞如法性とも同義である。

そして、「広」と「略」がそれぞれおさまり、展開するということを「相入」という言葉がより詳しく示している。「相入」とは「互いに入る」ということであり「広」と「略」が相互に撰めあっているということである。つまり、阿弥陀仏のさとりという絶対の眞実は展開する具体的な莊嚴相をそなえており、また莊嚴相はさとりの眞実性を持っている。それを説明するのが「相入」という言葉である。

また、広略相入を仏身でいえば、法性法身と方便法身の二身であらわすことができる。これが「二種法身」という考え方である。しかし二種の法身といっても二つの別々のものがあるというわけではない。

まず、法性法身の「法性」とは、さとりそのもののありようということである。眞如という言葉であらわされることもある。相対的な分別を越えた眞実のさとりのありようであり、私たちが認識することができる色や形によつて示すことはできないのである。言葉によつてそれを表現することもできず心で思いはかることもできない。しかしそれは、「無」ということではない。この法性法身が人々を救い取ろうとはたらく、その具体的な有り様が次の方便法身である。つまり法性の徳を顕現して一切衆生の救済者となっているすがたである。「方便」とは、眞実に導くためのはたらきのことをいう。衆生を救うために阿弥陀仏という具体的な相を持つということである。

しかしそれが、さとりそのものと離れてしまうわけではない。法性法身によって方便法身が生起し、方便法身によって法性法身の徳が顕われる。このように二種の法身は相即の関係にある。これを由生由出ともいう。

曇鸞大師が「法性法身によりて方便法身を出す。方便法身によりて法性法身を出す」(『註釈版七祖篇』一三九頁)と言っているのは、二種の法身を二つの異なるものだと考えてはいけないということを示している。あくまで一つのものの表と裏のような関係としてとらえるべきなのである。

## 第二節 一法句について

また、続く「浄入願心章」の文で次のように説かれる。

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、眞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。眞実智慧無為法身なるをもつてのゆゑなり。「眞実智慧」とは、

実相の智慧なり。実相は無相なるがゆゑに、眞智は無知なり。「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。無相のゆゑによく知らざるはなし。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。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。みづからは是にして待することなきも、また是にあらざ。是にあらざ、非にあらざ、百非の喩えざるところなり。このゆるに清浄句といふ。「清浄句」とは、眞実智慧無為法身をいふなり。

『註釈版七祖篇』一四〇頁)

と、ここは略の一法句について解説している。ここでいわれる実相とはありのままの相ということである。「眞実智慧とは、実相の智慧なり」とあるので、「眞実の智慧」とはありのままの相をありのままに見る智慧ということだと考えられる。また「実相は無相」とある。実相は固定的な実体としてあるのではない。「眞智は無知なり」とは眞実智慧を略して眞智であり、眞智はありのままに見る智慧、全てのものが本来平等であるということとをさとする智慧である。それが無知であるというのは、因縁によって成立するものはすべて実体がなく空であるので、対象的に知ることとできないという意味である。阿弥陀仏のさとの世界は相対的な分別や差別を越えているのであって、それを「無相」という。無相とは煩惱の眼で捉えられるような固定的な相ではなく相対的な分別や差別の相を離れている眞実の世界（一法句、略）であり、それを私たちが表現しようとしても、それは色もななく形もない世界である。しかし、単に色も形もない心の及ばない世界であれば私たちとは断絶しており少しでも触れることができない。だからこそ阿弥陀仏のさとの世界は願の成就として具体的な相（三蔵二十九種莊嚴、広）を展開しているのである。

「広略相入」、「二種法身」で説かれる仏土・仏身や法性は、私たちの眼で捉えられるような固定的な実体を持たない。しかし、略もしくは方便として有に転じていくとも説かれている。

付言すれば、曇鸞以降の浄土教においても、浄土往生への批判があつた。それらに対しても、浄土往生が空思想に矛盾しないものであるという反論がなされる。一例を挙げると、唐代の浄土教の僧侶であり、浄土真宗の七高僧で第四祖とされる道綽禪師（五六二〜六四五年）は、「大乘仏教は一切平等を解くのであり、浄土・穢土を分別して浄土を願生するのはとらわれである」との批判に対して、

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。すなわ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。

『註釈版七祖篇』二〇八頁）

と、答えた。つまり一切の存在は、とらわれの対象となるような固定的な実体を持たず、様々な条件によってそのようなあるというのが大乘仏教の見方であり、諸仏の説法も必ず空と有という二つの側面をふまえているといふのである。固定的な実体を持たない、空という面からいえば全ては平等であるが、様々な条件、縁によってそのようなあるという面からいえば全ては異なっているものであり、このような二面性があるのにもかかわらず、固定的な実体が無いから平等であるという面に捉われて、縁によってそのようなあるという面を否定するならば、かえって大乘仏教の考え方に反する、という反論である。

以上を纏めると、曇鸞は『往生論註』において浄土がどのように成立しているのかということ、空の思想を踏まえて二種法身説として述べている。二種の法身とは法性法身と方便法身である。「法性」とは、さとりそのもののありようということである。相対的な分別を越えたありようであり、色や形で示すことはできない。しかし「無」

ということではなく、この法性法身が人々を救いとうとはたらく具体的なありようが方便法身である。阿弥陀仏という一切衆生の救済者となっているすがたである。二種の法身といっても二つの別々のものがあるというわけではなく、一つのものの表と裏のような関係としてとらえるべきなのである。

### 第三章 親鸞聖人の空

#### 第一節 『一念多念文意』に見られる空

宗祖の教義に影響を与えた曇鸞教学としてあげられるのは、やはり二種法身である。親鸞聖人は『一念多念文意』や『唯信鈔文意』において阿弥陀仏の仏身を説明するのに二種法身を述べている。『一念多念文意』には次のように述べられる。

一実真如の妙理、円満せるがゆえに、大宝海にたとへたまふなり。一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなわち法性なり、法性すなわち如来なり。宝海と申すは、よろずの衆生をきはらず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となのりたまひて、無礙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ゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無礙光仏となづけたまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を、方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、

衆生にしらしめたまふを申すなり。すなわち阿弥陀仏なり。この如来は光明なり、光明は智慧なり、智慧はひかりのかたちなり。智慧またかたちなければ不可思議光仏と申すなり。この如来、十方微塵世界にみちみちたまへるがゆゑに、無辺光仏と申す。しかれば、世親菩薩（天親）は尽十方無礙光如来となづけたまへりたまへり。

〔註釈版〕六九〇頁

と、涅槃を法性、如来と展開し、法蔵菩薩が願いをおこし阿弥陀仏となつた姿を「報身如来」「方便法身」と表現している。また「方便」と言う言葉の説明として「かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり」と説いている。

## 第二節 『唯信鈔文意』に見られる空

次に、『唯信鈔文意』には次のように述べられる。

「極樂無為涅槃界」といふは、「極樂」と申すはかの安樂浄土なり、よろづのたのしみつねにして、くるしみまじはらざるなり。かのくにをば安養といへり。曇鸞和尚は、「ほめたてまつりて安養と申す」とこそそのたまへり。また『論』（浄土論）には、「蓮華蔵世界」ともいへり、「無為」ともいへり。「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。大涅槃と申すに、その名無量なり、くはしく申すにあたはず、おろおろその名をあらはずべし。「涅槃」をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性といふ、

真如といふ、一如といふ、仏性といふ。仏性すなわち如来なり。この如来、微塵世界にみちみちたまへり、すなわち一切群生海の心なり。この心に誓願を信樂するがゆゑに、この信心すなはち仏性なり、仏性すなはち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらわれたまふ御かたちをば、世親菩薩（天親）は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。

『註釈版』七一〇頁

ここでは「涅槃」を、滅度、無為、安樂、常樂、実相、法身、法性、真如、一如、仏性、如来、法身であると展開して、色も形も無い法性そのものが方便法身として形をあらわし、尽十方無碍光如来として一切衆生の心に遍満することである。親鸞はここで曇鸞の二種法身説をさらに展開した解釈をしている。曇鸞の二種法身では、法蔵菩薩が発願し修行して至った法身について、法性と方便という二種の法身を立てて説いていたが、「方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて」とあるように、親鸞は法蔵菩薩もまた方便法身として捉えている。つまり、法蔵菩薩として現れ、四十八願をおこし、阿弥陀仏となって我々にはたらきかけているその全体が方便法身であると示していることとなる。

また続く文に、

この如来を報身と申す。誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。報と申すは、たねにむくひたるなり。この報身より応・化等の無量無数の身をあらはして、微塵世界に無礙の智慧光を放たしめたまふ

ゆゑに尽十方無礙光仏と申すひかりにて、かたちもましまさず、無明の闇をはらひ悪業にさへられず、このゆゑに無礙光と申すなり。無礙はさとりなしと申す。しかれば、阿弥陀仏は光明なり、光明は智慧のかたちなりとするべし。

『註釈版』七一〇頁)

と述べ、また、

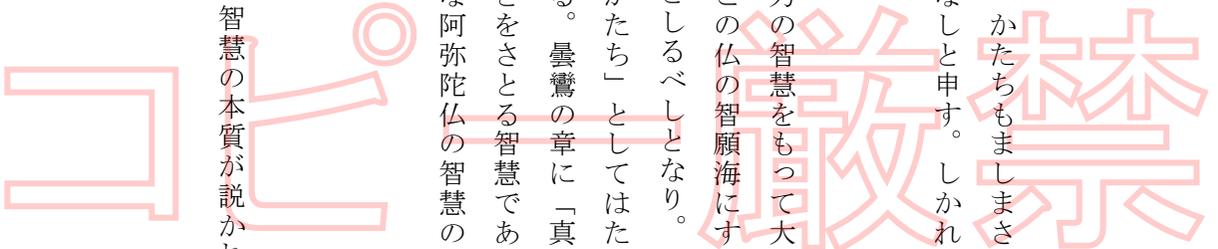
大小の聖人・善悪の凡夫、みなともに自力の智慧をもって大涅槃にいたることなければ、無礙光の御かたちは、智慧のひかりにてましますゆゑに、この仏の智願海にすすめ入れたまふなり。一切諸仏の智慧をあつめたまへる御かたちなり。光明は智慧なりとするべしとなり。

『註釈版』七〇〇頁)

と述べている。阿弥陀仏は、智慧が光明の「かたち」としてはたらく仏で、衆生の悪業に碍げられず悟りに入らしめるはたらきをなしていることを示している。曇鸞の章に「真智は無知なり」と述べたように、阿弥陀仏の智慧は、全てのが本来平等であるということをさとる智慧であり、対象的に知るといふことができなない因縁によつて成立する空なるものである。そのような阿弥陀仏の智慧のはたらきがより現実的な態として光明の「かたち」として衆生へ展開しているのである。

### 第三節 『教行信証』における空

また、『教行信証』「真仏土巻」には、浄土と智慧の本質が説かれている。『往生論註』の「正道の大慈悲」についての部分にいま注目すると、



またはいく（論註・上六〇）、「（正道の大慈悲は、出世の善根より生ず）（浄土論）とのたまえり。この二句は、莊嚴性功德成就と名づく。至乃 性はこれ本の義なり。いふところは、これ浄土は法性に随順して法本に乖かず。事、『華嚴経』の宝王如来の性起の義に同じ。またいふところは、積習して性を成ず。法蔵菩薩を指す、もろもろの波羅蜜を集めて積習して成ぜるところなり。また性というは、これ聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。その時の位を聖種性と名づく。この性のなかにおいて四十八の大願を發して、この土を修起したまえり。すなわち安樂浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く、ゆゑに名づけて性とす。また性といふは、これ必然の義なり、不改の義なり。海の性、一味にして衆流入るものかならず一味となつて、海の味はひ、かれに随ひて改まらざるがごとしとなり。また人身の性不浄なるがゆゑに、種々の妙好色・香・美味、身に入りぬれば、みな不浄となるがごとし。安樂浄土はもろもろの往生のひと、不浄の色なし、不浄の心なし、畢竟じてみな清浄平等無為法身を得しむ。安樂国土清浄の性、成就したまへるをもつてのゆゑなり。〈正道の大慈悲は、出世の善根より生ず〉といふは、平等の大道なり。平等の道を名づけて正道とするゆゑは、平等はこれ諸法の体相なり。諸法平等なるをもつてのゆゑに發心等し、發心等しきがゆゑに道等し、道等しきがゆゑに大慈悲等し。大慈悲はこれ仏道の勝因なるがゆゑに、〈正道大慈悲〉とのたまえり。慈悲に三縁あり。一つには衆生縁、これ小悲なり。二つには法縁、これ中悲なり。三つには無縁、これ大悲なり。大悲はすなわちこれ出世の善なり。安樂浄土はこの大悲より生ぜるがゆゑなればなり。ゆゑにこの大悲をいひて浄土の根とす。ゆゑに〈出世善根生〉といふなり」と。

と、浄土の本質、「性」には四つの性格が見られるとされる。

第一に「性はこれ本の義なり」である。「本の義」は浄土の根本の本質を示している。阿弥陀仏の浄土は「法性に随順して法本に乖かず」とあり、つまり浄土は真如そのものであると明かしているといえる。また、阿弥陀仏の浄土は『華嚴経』(7)に説かれている「宝王如来の性起の義に同じ」だとされる。「宝王如来の性起の義」とは何だろうか。「宝王」とは意のままに様々な願いをかなえる宝である「摩尼宝珠」のことであるといわれている。真如（法性法身）が衆生を救うためにその衆生にとって最高の宝（方便法身）となって現れるということだ。浄土とは、真如が阿弥陀仏となって衆生にはたらきかけることであると受け取れる。

第二は、「積習して性を成ず」である。これは「法蔵菩薩」を指すといわれている。「本の義」で仏の本質である法性法身は衆生を救うために方便法身となり顕れると示されたが、第二では、その方便法身は因果の道理によって仏になるのだと説かれている。つまり法蔵菩薩のとても永い行を意味している。法蔵菩薩が一心に功德を積んだその修行の全体が「性」であるとされる。

第三は、「聖種性」についてである。「聖種」とは仏になる種子のことであり、「聖種性」とは聖者になりうる位に住する菩薩のことだといわれる。法蔵菩薩が世自在王仏のもとで仏法を学び無生法忍をさとしたその時の位が「聖種性」だといわれる。この「性」によって法蔵菩薩は四十八の願を起し浄土を建立した。「これかの因の所得なり。果の中に因を説く」とあるが、これは真如法性の「性」が因になって、阿弥陀仏という果が生じたとい

うことである。「聖種性」は直接的には菩薩の位のことであるが、真如の十方世界に遍満している仏性だといえる。

第四が「必然の義」「不改の義」である。ここでは海が喩えにだされる。海にはたくさん(8)の河川から綺麗な水、汚染された水、それぞれ異なる水が流れ込んでくる。しかし一度それらが流れ込むとやがてすべて同一の海水の味になってしまふ。これが必然の義である。また、一度河川の水が海水の味になると再び河川の水に戻ることはない。これが不改の義である。どんなに愚悪の凡夫であっても、浄土に往生すればそこには不浄な場も心も存在しないのだから、自ずから清浄に転ぜられる。浄土の清浄性が、浄土に生まれた一切のものを清浄平等無為法身(8)になさしめるのだ。

この浄土は、阿弥陀仏が一切の衆生を平等に救おうと願った大慈悲によって成就されたものである。引用文の最初に「正道の大慈悲は、出世の善根より生ず」と述べ、またこれが「平等の大道」だと述べられていた。ここでいわれる「平等」とはどういう意味であろうか。「証卷」に浄土の菩薩について「平等法身」という言葉があり、「諸法の寂滅平等をさとった八地以上の菩薩の身」(『註釈版』三一五頁)と説明されている。浄土の菩薩は一如(9)平等な悟りを得ており、いかなる衆生も差別する心なく救うと述べている。この平等性は無我の心のものだけがなしうるのであり、分別をもつてものを見る凡夫には一切を平等に見ることはできない。平等の道を正道とするのは、平等こそ、諸法の体相であり、真如の本当のすがたであるからだ。また「慈悲」という言葉は、

苦を除き樂を与えること。衆生をいつくしんで樂を与える(与樂)ことを慈、衆生を憐みいたんで苦を抜く(拔苦)ことを悲という。一説では拔苦を慈、与樂を悲とする (『註釈版』一四八九頁)

とあり、慈悲が衆生を救うはたらしきを持つてゐることが分かる。一如平等の悟りの心から大慈悲が生まれ、そして大慈悲によつて仏道が成り立つ。阿弥陀仏によつて一切の衆生が救われるその平等性こそが浄土の「性」である。

以上を纏めると、親鸞は『一念多念文意』や『唯信鈔文意』において阿弥陀仏の仏身を説明するのに二種法身を述べた。『唯信鈔文意』には、色も形も無い法性が方便法身として形をあらわし、尽十方無碍光如来として一切衆生の心に遍満すると述べられていた。親鸞はここでさらに展開した解釈を示し、法蔵菩薩もまた方便法身としてとらえている。また、親鸞は「真仏土巻」の「正道の大慈悲」において、浄土の本質を真如そのものであると示し、浄土は阿弥陀仏の慈悲によつて成就されると説く。一如平等の智慧から大慈悲が生まれ、大慈悲によつてその智慧が衆生に向けられるのだ。このように、親鸞は曇鸞の二種法身を代表とする思想に大きな影響を受け、無為、実相、真如、法性、智慧、慈悲、平等などの言葉を用いて仏身や浄土について論じている。

## 結論

龍樹は『中論』において空思想を論じ、後の大乘仏教全体に大きな影響を与えた。空とは、固定的な実体のないことを意味する言葉であり、一切諸法が空であるにとらえるのが空思想である。空は縁起によつて説明される。

縁起は「或るものに縁つて或るものが起こること」と説明され、全てのものは他の何かと関わり合うことで成り立っている原理のことをいう。このように考えた時、他に全く依存せず独立して存在している実体は一切ないということがわかる。これを「無自性」という。そして空は「空用、空性、空義」の三態に分けて考えられる。「空用」とは空のはたらき、空の目的を示す言葉である。それは、すべての戯論を止滅し、戯論によって生じる分別やその分別から起こる業・煩惱を止滅することである。「空性」とは空そのものの、空の本性を示す言葉である。パーヴァヴィヴェカによれば、それは真理を知る智慧、無分別智のことである。これに対しチャンドラキールティーの解釈では、それは無分別智によつて知られる不二平等の絶対の真実、真如のことである。「空義」をパーヴァヴィヴェカは空の対象を示す言葉であるととらえ、それを真如と解釈する。つまり空そのものは無分別智ということになる。対してチャンドラキールティーは「空義」を空という言葉の意味を示すものであるととらえ、「縁起ということがまさしく空」であると説く。

曇鸞は空の思想を踏まえて『往生論註』に浄土と仏身がどのように成立しているのかということ述べた。それが法性法身と方便法身の二種法身説である。「法性」とは、さとりそのもののありようということである。相対的な分別を越えたありようであり、私たちが認識することができるような色や形によつて示すことはできない空的なありかたである。この法性法身が人々を救いとうとうとはたらく、その具体的なありようが方便法身である。「方便」とは、真実に導くためのはたらきのことをいう。法性の徳を顕現して一切衆生の救済者となっているすがたである。二種の法身といっても二つの別々のものがあるというわけではなく、あくまで一つのものの表と裏

のような関係としてとらえるべきなのである。曇鸞はこのように浄土や仏のあり方を空の思想に基づいて論じた。曇鸞の二種法身説は、親鸞の仏身の捉え方に大きな影響を与えたといえる。『一念多念文意』や『唯信鈔文意』において阿弥陀仏の仏身を説明するのに二種法身を述べている。『唯信鈔文意』には、色も形も無い法性そのものが方便法身として形をあらわし、尽十方無碍光如来として一切衆生の心に遍満すると述べられる。親鸞はここで曇鸞の二種法身説をさらに展開した解釈を示し、法蔵菩薩もまた方便法身として捉えている。法蔵菩薩として現れ、四十八願をおこし、阿弥陀仏となって我々にはたらきかけているその全体が方便法身であると示している。また、親鸞は「真仏土巻」の「正道の大慈悲」においても浄土の本質について、それは真如そのものであると説き、法性法身が衆生を救いとるために方便法身として姿を顕すのであると示した。また浄土は阿弥陀仏の慈悲によつて成就されていると説き、一如平等の智慧から大慈悲が生まれ、大慈悲によつてその智慧が衆生に向けられるのだと述べた。

このように見ていくと、龍樹が『中論』で縁起、無自性などの言葉を用いて空思想を明らかにし、曇鸞はそれに基づき『往生論註』において法性法身がさとりそのもの、空なるものであり方便法身はそれが形をとつたものという二種法身説をあらわした。そして曇鸞の二種法身説は親鸞の仏身観や浄土観に大きな影響を与え、色も形も無い真如そのものが慈悲によつて衆生を救いとるためにはたらくのだと説いた。

空思想は大乗仏教を支えるとても重要な考え方であり、その教義に根ざしている。そして浄土真宗においても空思想は確かに継承されていると考える。

註記

(1) 諸法不自生 亦不從他生  
不共不無因 是故知無生  
〔大正新脩大藏經〕第三十卷二頁)

(2) 如諸法自性 不在於緣中  
以無自性故 他性亦復無  
〔大正新脩大藏經〕第三十卷二頁)

(3) 性若是作者 云何有此義  
性名為無作 不待異法成  
〔大正新脩大藏經〕第三十卷一九頁)

(4) ①かくあること。ありのままのすがた。あるがままなること。(中略)②法がかくのごとく成立していること。法性と同義。(中略)④普遍的真理。心のあるがままの真実。あらゆる存在の真のすがた。万有の根源。  
(中村元『佛教語大辞典』七八五頁、東京書籍株式会社 一九八一年)

(5) 主観・客観の相を離れて、平等にはたらく真実の智慧。識別、弁別する以前の智慧。概念的思惟を超えた真観智。  
(中村元『佛教語大辞典』一三四五頁、東京書籍株式会社 一九八一年)

(6) 佛教語大辞典の「生即無生」を調べた。  
①三論宗で、俗諦にいう生は真諦においては無生であることをいう。俗諦の生は実際上の生がなく、因縁のための仮生で、その実は無生である。すなわち無生による生であるから生即無生であるとする。  
②浄土門では往生を解釈する語。極楽に生ずるといふのは、迷いの世界の俗諦の生ではなく、真諦の義によって無生の生をさるとする意。



# 禁

(中村元『佛教語大辞典』七〇九頁、東京書籍株式会社 一九八一年)

- (7) 『大方広仏華嚴經』のこと。漢訳に三本ある。(中略) 釈尊が成道直後に、自らさとした正覚である海印三昧一時炳現(明らかにあらわれた)の法を明かした經典として伝えられる。 (『註釈版』一四六三頁)
- (8) 煩惱のけがれがなく完全に清浄で、無差別平等の不生不滅の真理そのものである仏身。 (『註釈版』三五九頁)
- (9) 一は絶対不二の意。如は梵語タタター (tathata) の漢訳。真如のこと。 (『註釈版』一四四五頁)

コピ

参考文献

書籍

- 教学伝道研究センター  
浄土真宗聖典編纂委員会  
瓜生津隆真  
三枝充恵  
相馬一意  
久堀弘義  
岡亮二  
勸学寮  
中村元
- 『浄土真宗聖典』  
『浄土真宗聖典 七祖篇』  
『龍樹―空の論理と菩薩の道』  
『中論―縁起・空・中の思想』  
『往生論註講読』  
『往生論註入門講話・わかりやすい』教育新潮社  
『教行信証口述50講…親鸞のころをたずねて』教育新潮社  
『今、浄土を考える』  
『佛教語大辞典』
- 本願寺出版社  
本願寺出版社  
大法輪閣  
第三文明社  
百華苑  
教育新潮社  
教育新潮社  
本願寺出版社  
東京書籍株式会社
- 二〇一一年  
一九九六年  
二〇〇八年  
二〇〇九年  
二〇〇〇年  
一九八九年  
一九九三年  
二〇一〇年  
一九八一年

論文

- 佐々木義英  
武田晋  
足立青雲  
入井公昭
- 「曇鸞教学における二種法身論―実相身・為物身との相関性―」『印度學佛教學研究』四十  
七(一) 一九九八年  
「明信仏智と不了仏智―親鸞における「智慧」理解―」『日本佛教学会年報』七十三 二〇  
〇八年  
「浄土教における真如の研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二十六 二〇〇四年  
「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』二十七  
二〇〇五年