曇鸞教学における空思想の研究

――特に僧肇の二諦論理の受容と展開――

長宗博之

序論

曇鸞の主著である『往生論註』（以下、『論註』とする）には、曇鸞自身が鳩摩羅什（以下、羅什とする）・僧肇の学系に属していたことからも、その思想背景として空思想を受容したと窺える箇所が随所に見られる。①

その中でも特に、今回は、曇鸞における空思想の影響を窺う中で、『論註』下巻の「観察体相章」にある「第一義諦」の表現について考察したい。その箇所は、

入第一義諦者彼無量寿仏国土荘厳第一義諦妙境界相十六句及一句次第説応レ知。第一義諦者。仏因縁法也。此諦是境義。是故荘厳等十六句称為二妙境界相一。此義至二入一法句文一当二更解釈一。及一句次第者。謂観二器浄等一。総別十七句観行次第也。②

と表現される。ここで注目する点は、「第一義諦」の「諦」の中に、「境」の義を見ている点である。従来、曇鸞の「第一義諦」解釈というものは、龍樹の思想より影響を受けるとされてきた。③しかし、龍樹の『中論』では、「第一義諦」と「世俗諦」との関係は、相即という相依相関関係であるということしか述べられていない。つまり、龍樹の時点では、あくまで、「第一義諦」と「世俗諦」の二諦は相即という関係にあるだけで、「第一義諦」そのものに「世俗諦」に展開していくはたらきを見出すことはできないのである。

また、「第一義諦」解釈を考察するにあたり、曇鸞はそれらの二諦を「法性法身」「方便法身」の二種法身と関連させて捉えることにも留意する必要がある。先の引文より、「彼無量寿仏国土荘厳第一義諦妙境界相十六句及一句」の箇所を見ると、無量寿仏の国土荘厳（十七種）が「第一義諦」の「妙境界相」であると述べられる。それから、『論註』「浄入願心章」④より、「三厳二十九種」を「広」、「一法句」を「略」と配当し、二種法身（「法性法身」・「方便法身」）が「由生由出」の関係であることと関連させて説かれている。以上のことから、

第一義諦 …　一法句　…略…法性法身
世俗諦 …　三厳二十九種荘厳 …広…方便法身

という関係が成り立つ。⑤そのため、曇鸞の「第一義諦」を考察するに当たり、二種法身の背景も窺う必要があるだろう。曇鸞の二種法身の背景に関する先行研究は豊富にあるが、今回は、龍樹の『大智度論』とも関連の深い般若経典を検討していくと共に、中観系統に属する僧肇の二諦論理の側から考察を加えていきたい。

一、龍樹の二諦説

龍樹の二諦は『中論』の場合、第二四章第八・九・一〇偈においてのみ述べられる。

諸仏依二二諦一　為二衆生一説レ法　一以二世俗諦一　二第一義諦
若人不レ能レ知二　分二別於二諦一　則於二深仏法一　不レ知二真実義一
若不レ依二俗諦一　不レ得二第一義一　不レ得二第一義一　則不レ得二涅槃⑥一

ここで見られる二諦説は序論でも触れたように、あくまで相依相関という関係性のものでしかない。さらに、『大智度論』においてはさらに異なる。『大智度論』では、「二諦」について言及する点がかなり見られる。例えば、

（一）仏法有二二種一。一者世諦。二者第一義諦。世諦故説二三十二相一。第一義諦故説二無相一。有二二種道一。一者令二衆生修二福道一。二者慧道。福道故説二三十二相一。慧道故説二無相一。為二生身一故説二三十二相一。為二法身一故説二無相一。仏身以二三十二相八十随形好一。而自荘二厳法身⑦一。

（二）仏法中有二二諦一。一者世諦。二者第一義諦。為二世諦一故説二有衆生一。為二第一義諦一故説二衆生無所有⑧一。

というようなものがある。まず、（一）において「福道」と「慧道」の二種を挙げて話を進めているが、この中に出てくる言葉を整理すると次のようになる。

福道 … 三十二相 … 生身　仏身（自荘厳法身）→ 世俗諦
慧道 … 無　相 … 法身　→ 第一義諦

このように分けて見ると、「世俗諦」である「三十二相」を「福道」に、「第一義諦」である「無相」を「慧道」とに対応させて述べていることが分かる。これを見る限り、「福道」と「慧道」の関係は、『中論』で説かれるような二諦の関係ではないように考えられる。つまり、『中論』では「世俗諦」→「第一義諦」→「涅槃」という流れで、二諦の関係が相即であるということを論じているが、『大智度論』では「世俗諦」と「第一義諦」の相即関係が見出しがたい⑨。ただし、「自荘厳法身」という部分から、「三十二相」である「生身・仏身」が「自ら法身を荘厳する」ことが記されてはいるが、これでは、「法身」を拠り所としていることは言えるが、「法身」自体に「生身・仏身」に展開していくはたらきを見ることはできない。むしろ、逆に「生身・仏身」自体が、「法身」を荘厳することに積極的な意味を見出しているようにも捉えられてしまう。以上のことより、龍樹から直接曇鸞が影響を受けたというような見解は成立しないのである。

二、『大品般若経』における二諦の論理

龍樹以前に成立した経典で、『般若経』が二諦思想を中国哲学史の中に根付かせたという指摘[10]を踏まえて、ここでは羅什が漢訳したとされる『大品般若経』を中心にその二諦説について見ていく。

『大品般若経』の二諦の特徴は、「道樹品」より、

仏言。菩薩摩訶薩以二世諦一故。示二衆生若有若無一。非レ以二第一義一。世尊。世諦第一義諦有レ異耶。須菩提。世諦第一義諦無レ異也。何以故。世諦如即是第一義諦如。以二衆生一不レ知二不レ見一是如一故。菩薩摩訶薩以二世諦一示二若有若無一[11]。

と述べられている箇所が挙げられる。この箇所については、佐藤哲英氏によると、「二諦の立場を明示した文は道樹品にしかないけれども、般若に於ける二諦の諸用例より考ふれば、第一義諦は絶対の理であり、世諦は言説の教であるとみることが般若経本来の立場であるやうである。[12]」と指摘されている。そのため、『大品般若経』全体の二諦説について見ていく前に、この「道樹品」よりその立場を簡単に示したい。

「道樹品」における二諦は、菩薩が「世俗諦」をもって衆生に「若有若無」を説き、これは「第一義諦」には依らないということを述べている。しかし、このような二諦の関係は「無異」であるとし、「世俗如」と「第一義諦如」の即なる関係であるとされる。つまり、「世俗諦」による理由は衆生に原因があるのであり、さらにその「世俗諦」自体も、「第一義諦」との即なる関係から、その本質は「第一義諦」の「如」と同一になるとされている。

また、ここで注意しなければならないことは「般若」と「方便」の関係である。西義雄氏によると、『大品般若経』の中において、いくつかの系統があると指摘される[13]。中でも特に注目すべき点は以下の点である。それは、

①「般若即方便」と取れるもの

②「般若」の中に「方便」を見ていくもの

③「方便」が「般若」から独立した形で用いられるもの

という三つの点である。これらに関する具体的な箇所は、紙面の都合上割愛する。この①と②の相違については、①では「般若」がそのまま「方便」であったものが、②では「実際品」において、

菩提白レ仏言。世尊。何等是諸菩薩摩訶薩方便力。用二是方便力一。菩薩摩訶薩行二般若波羅蜜一時。建二立衆生於二実際一亦不レ壊二実際相一[14]。

とあり、「般若」の中に「方便」を見ることで、①の「般若」と「方便」の同一化を避けている。また、「般若」の側から「方便」的性格をもって顕現されたものは、「般若」に依るため善巧方便であり、「方便力」によって諸法の実相を観ずることができると見做しているのである。

以上のことから、『大品般若経』の二諦説の特徴は、二諦の区別をはっきりさせる表現を多用しつつも、その根底にある二諦は相即

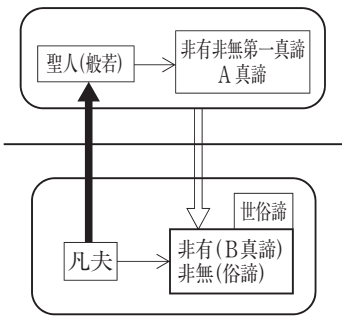
の関係にあることが説かれていることが窺える。ただし、「第一義諦」と「世俗諦」は相即の関係にあるということに重点が置かれているというようには見受けられない。これを補うものとして、『大品般若経』における「般若」と「方便」の関係性について先に挙げたが、その関係性は①相即関係②内含される関係③独立し関係をもたないという三種の捉え方ができるということから、相即以外の側面を持たせたものが『大品般若経』に説かれる二諦説の特徴である。この点より、後の研究者は相即だけでない捉え方を可能にしたというようにも考えられる。

三、僧肇における二諦の論理

僧肇における二諦の論理については、『不眞空論』において詳細に明かされる。この論では究極的般若空の立場を意味する「非有非無第一真諦」を論証解明することが終始説かれる。また、これまで「第一義諦」と述べられてきたものが、僧肇においては「第一真諦」と表現されていたり、『肇論』全体で、「真諦」という表現には特に注意をはらわなければならないため、ここで簡単に整理したい。

「真諦」の捉え方については、『肇論』の中でも、『不眞空論』に「物不レ即レ名而就レ実。名不レ即レ物而履レ真。然則真諦独静二於名教之外一。」[15]とあるように概念が真理そのものでなく、真なるあり方は概念を越えており、言葉で表せないという意味で「真諦」と表現される場合や、同じ『不眞空論』の中でも「真諦以明二非有一。俗諦以明二非無一。」というように、「俗諦」（非無）との相対関係の「真諦」（非有）という場合がある。[16]つまり、「第一真諦」と相対概念の「真諦」が、同じ「真諦」という言葉で表現されているのである。そのため、これらを明確に区別していくために、「第一真諦」＝「A真諦」、相対概念の「真諦」＝「B真諦」と定義する。

僧肇における二諦論理を考察するに当たり、その二諦の関係を図示すると以下のようになる。



（図Ⅰ）[17]

これらの具体的な関連については後述するとして、各々の概念付けから考察していきたい。「第一真諦」は、

摩訶衍論云。諸法亦非二有相一。亦非二無相一。中論云。諸法不有不無者。第一真諦。[18]

と示され、諸法の真のあり方は世俗的分別を超越していると定義する。また、「第一真諦」が「非有非無」であることについては、「非有非無」である「第一真諦」は、いかなる相対的認識によっても変

わらないものであると述べられる。この「非有非無」は、「世俗諦」の側で「非有」「非無」に分けてその内容を述べられる。それらは、

非有…物は縁起によって成立するため、絶対の有（真有）ということはありえない

非無…縁起によって成立している物について、全くの無であると見なすことはできない[19]

と分類され、「非有（B真諦）」「非無（俗諦）」という相対概念と提示される。ただし、ここで注意すべきことは、

故放光云。第一真諦。無レ成無レ得。世俗諦故。便有レ成有レ得。夫有得即是無得之僞号。無得即是有得之真名。真名故。雖レ真而非レ有。僞号故。雖レ僞而非レ無。是以言レ真未二嘗有一。言レ僞未二嘗無一。二言未二始一。二理未二始殊一。故経云。真諦俗諦謂レ有レ異耶。答曰無レ異也。此経直弁二真諦一以明二非有一。俗諦以明二非無一。豈以二諦二一而二於物一哉[20]。

という文章である。ここで、「B真諦」「俗諦」の相対を超越した「第一真諦」を述べると共に、「第一真諦」を明かす手段として、「B真諦」「俗諦」を見ている。

さらに、続いて、「第一真諦」を「名教之外」というように言説の及ばない境界とした場合、これをどのようにして捉えることができるのかということが問題になる。この問題については、『般若無知論』より、「般若」によって「第一真諦」を捉えていくとされる。原文を見てみると、

放光云。般若無二所有相一。無二生滅相一。道行云。般若無二所知一。無二所見一。此弁二智照之用一。而曰二無相無知一者何耶。果有二無相之知一。不知之照一明矣。何者。夫有レ所レ知。則有レ所レ不レ知。以二聖心無知一。故無レ所レ不レ知。不知之知。乃曰二一切知一。故経云。聖心無レ所レ知。無レ所レ不レ知。信矣。是以聖人虚二其心一而実二其照一。終日知而未二嘗知一也[21]。

と記される。この箇所は、「般若」の「無相」「無知」について述べた箇所であり、「聖心」は知るということがないから、そこに知られないものはない。それを「不知之知」や「一切知」と表現される。この「般若」は、「智照之用」ということから、智慧の照らすはたらきをいうものであり、この点から「般若」＝「聖智」と見ていくことができる。そして、その「般若（聖智）」と対照に「夫有所知。則有所不知。」とされることが凡夫の知（＝「惑智」[22]）であり、分別をもって判断することを示している。これらのことから、「般若」（聖智）は「第一真諦」を捉えていく主体、捉えられていく「第一真諦」はその対象というように定義できる。

また、先に「非有非無第一真諦」の側から、「非有」「非無」を相対概念として展開することを少し述べたが、この論理については、『般若無知論』における「寂用の論理」より詳細に言及される。その箇所は、

是以般若之与真諦。言レ用即レ同而異。言レ寂即レ異而同。同故無レ心二於彼此一。異故不レ失二於照功一。是以弁レ同者同二於異一。弁レ異者

異二於同一。斯則不レ可二得而異一。不レ可二得而同一也。何者。内有二独鑒之明一。外有二万法之実一。万法雖レ実。然非レ照不レ得。内外相与以成二其照功一。此則聖所レ不レ能レ同レ用也。内雖レ照而無知。外雖レ実而無相。内外寂然。相与俱無。此則聖所レ不レ能レ異寂也。[23]

とある。これより、「般若」（主体）と「A真諦」（対象）の関係において、無分別なる「般若」（主体）が「A真諦」（対象）を捉えていく際、無分別なる「般若」のはたらきにより、分別を以て知ることはない（無知）。分別のない状態で対象を捉えていくため、その対象も分別を以て知られるものでもない（無所知）。また、分別を以て知られるものはないということは、同時に知られないものもなくなる（無不知・無所不知）。また、これと同様のことが、対象の側でも言える。無相ということは、ただ単に相がないということでなく、無分別なる境界においては、ありのままにものごとを見ることができるため、その対象たるものも分別を以て見られる、もしくは、具体的な相であることがない（無所相）ということである。また、相であることがないということは、相でないものもない（無不所相）ということであり、つまり、相であらざるものはない（無不相）となる。以上のことから、「無知」にして「無所不知」である般若・無分別なる主体とその対象との関係において、寂静なる本質的同一性を「寂」といい、そこから差別世界に展開していくことを「用」とする。これが寂用の論理の基盤であり、これらの関係が相即であるとされた。[24]

以上の二点（二諦の論理・寂用の論理）を考慮すると、無分別なる境界において能所の関係は本来成立しないが、仮に能所の関係に当てはめてみると、先の（図Ⅰ）のような二諦の関係になるのである。

先の（図Ⅰ）において顕した太い矢印（黒）は、「B真諦」・「俗諦」の二諦（「世俗諦」）を通じて「第一真諦」に悟入していくことを示す。これが、聖人となる過程であり、当時の中国においては、聖人と仏陀との対照が常に念頭におかれていたという背景があるが、凡人が聖人になる中間の在り方は明らかにされていないという指摘[25]もあるため、ここでは物事を把握する主体を、凡夫の「惑智」、聖人の「聖智」と区別している。また、二諦（「B真諦・俗諦」）の相対関係を「二言未二始一一、二理未二始殊一。」「豈以二諦二而二於物一哉。[27]」と記される。後者の方は「決して諦が真と俗の二があるからといって、物に二種があるわけではない」というもので、相対概念が本質的に帰一することが示される。これより、「第一真諦」は相対概念を超えたものでありながらも、「用」として現れてきた相対概念が「第一真諦」の方へ帰入していくことから、「第一真諦」の中に「世俗諦」なる義が失われていないように考えられる。[28]そのため、「第一真諦」の側より聖者が「第一真諦」を照察することによって顕れてきた「B真諦」と「俗諦」という相対概念が、再び「第一真諦」の側へ帰入することでそれらの関係がどこまでも円環的にあり、ここに寂用の論理である「寂即用」「用則寂」[29]という関係を成り立たせているのである。

また、僧肇の方便の理解について、少し触れるならば、『注維摩詰経』にその思想が窺える。「方便者即智之別用耳」[30]「方便者巧便慧也」[31]というように、方便は智慧を本質とする善巧方便として扱っていると考えられる。他にも、世俗に向かう智慧のはたらきを「到二実智彼岸一。善智度也。運用無方。達二方便一也。」[32]と示される。これらの点からも、『注維摩詰経』に述べられる僧肇の方便理解は、先の図のように、般若に依って照察された「用」的側面の顕れと見ており、二諦相即の論理からの展開と見做せる。

以上のことから、僧肇の二諦説は、「第一真諦」という無分別なる境界と「世俗諦（真諦・俗諦）」の相対の境界を明確に区別し、聖人となって「第一真諦」の境地に悟入するという目的のために、その手段・手引きとして、「世俗諦」を用いたのである。そのため、「第一真諦」の側から「世俗諦」へ展開していく論理を明かしつつも、主として「第一真諦」へ悟入することが説かれ、衆生救済という面についてほとんど窺うことができない。僧肇の論の立場からすると、当時問題とされていたことが般若の追求・聖人の追求であったため、そのようなことはある程度致し方ないとしても、この論理が後の般若教学を学ぶものの基準となっていったのである。

四、曇鸞の二諦の捉え方

序論にも挙げた『論註』「浄入願心章」の文より、二諦説と二種法身との関連することは既に指摘したが、その背景として、龍樹・『般若経』・僧肇との思想的関連をまとめると、以下のようになる。

まず、「法性法身」と「方便法身」の由生由出の関係は、「法性法身」より「方便法身」を生じ、「方便法身」より「法性法身」を出すという点より、二種法身が相即の関係にあることが述べられる。また、『論註』における二諦説も同様に、「第一義諦」と「世俗諦」が相即の関係にある。これは、先にも挙げた『大品般若経』・『中論』の語義解釈・僧肇の寂用の論理（体用相即）が背景にあると考えられる。ただし、「此諦是境義」という点に関しては、『大品般若経』の性質の中の「般若に方便が内含する」という点や、僧肇が方便として顕されたものが「第一真諦」へ帰入していく点、これが「第一義諦」に「境」の義を見出せた背景であると考えられる。以上のように、二諦説から二種法身を考察することで、「方便法身」が「法性法身」を拠り処とする義を見出せると共に、「法性法身」自体に「方便法身」に展開していく義が見出せるのである。さらに、「方便法身」は「境」の義を持つ「第一義諦（法性法身）」より顕れたものであるため、その本質は「寂」という点において「法性法身」と同一であることが示される。そのような点から、曇鸞の二種法身の解釈は僧肇の二諦説を用いることでより一層明らかになるのである。

また、曇鸞において二諦説は説かれていないというような主張[33]もあり、その根拠の一つに「世俗諦」という言葉は出てこないということが挙げられる。しかし、そもそも二諦が相即であるということ

を踏まえると、そのようなことは言葉が出てこないだけでは二諦説がないということにはならないだろう。逆に、「第一義諦」から顕れる「三厳二十九種荘厳」等が「世俗諦」でないのであれば、一体何になるのであろうか。「第一義諦」を基に顕れるからこそ、その顕現自体も真実であり、そこに曇鸞における方便理解の特徴[34]が見出せるのである。さらに、梶山雄一氏の言葉を補足すると、

世俗諦には明らかに二重の意味を持ってゐる。それは真理、諦(satya)であることに於てはとにかく勝義的であり、勝義の顕現・等流であると共に、世俗(saṁvṛti)であることに於ては非勝義であり、勝義と隔絶するものでもある。世俗に對してそれは一面で親切なものであり、眞實の世俗として實世俗(bhūta-saṁvṛti)である。(中略)佛教が一つの教法として成立つとすれば、それはこの世俗諦に於てゞあり、實世俗として世俗を安立し世俗に随順しつゝ、而も異門勝義として世俗を超越しむるものである。釈尊はかかる働きをもつ世俗諦として縁起説を説いたのである。[35]

と、「世俗諦」について述べられている。この「世俗諦」の二面性を踏まえつつ、同氏の主張のように、仏教が教法として成立するのは「世俗諦」においてなされるという点を考慮すると、「第一義諦」から顕れてくる「妙境界相(三厳二十九種荘厳)」がまさにそれに当たるだろう。なぜなら、それが五念門の観察行の対象になるのであり、浄土に往生するためのものとして扱われているからである。そのような点からも、曇鸞は二種法身の解釈においては、僧肇の二諦説を重要視されたことが窺えるのである。

また、二種法身と二諦説の関連について、その関連性がより具体的に顕れてくるのは、先の引文(「浄入願心章」二種法身の由生由出の関係部、序論引文箇所)に続く箇所においてである。そこには、

一法句者謂清浄句清浄句者謂真実智慧無爲法身故。

此三句展転相入。依二何義一名レ之為レ法。以二清浄一故。依二何義一名為二清浄一。以二真実智慧無為法身一故。真実智慧者実相智慧。実相無相故真智無知也。無為法身者法性身也。法性寂滅故法身無相也。無相故能無レ不レ相。是故相好荘厳即法身也。無知故能無レ不レ知。是故一切種智即真実智慧也。以二真実一而目二智慧一明二智慧非レ作非一レ作也。以二無為一而標二法身一。明二法身非レ色非一レ非色一也。非レ於レ非者豈非非之能是乎。蓋無レ非之曰レ是也。自是無レ待復非レ是也。非レ是非レ非百非之所レ不レ喩。是故言二清浄句一。清浄句者謂二真実智慧無為法身一也。[36]

とある。ここでは、『浄土論』の原文と多少異なり、「一法句」「清浄句」の根拠に「真実智慧無為法身」を添えているのではなく、「一法句」「清浄句」「真実智慧無為法身」の三句は展転相入していくことを説明している。しかも、特に「真実智慧無為法身」を中心に解釈されており、文中では「真実智慧」と「無為法身」に分けてその義を説明していることが窺える。そこで、それぞれに関連するものを分けていくと、次のようになる。

真実智慧：実相智慧・真智無知
　↓無知・無不知・一切種智
　非作・非非作　主体的側面
無為法身：（実相無相）・法性身・法性寂滅・法身無相
　↓無相・無不相・相好荘厳即法身
　非色・非非色　対象的側面

このように分けてみると、「真実智慧」は「無為法身」を捉えていく主体、そして、「無為法身」を捉えられていく対象と表現できるだろう。[37] これを解釈すると、「真実智慧」は「実相の智慧（無知）」である。「無知」であるということは、知る所はない・知り尽くしているということであるため、もはや知らないものは何もないということになる。これが「無不知」である。そのため、「真実智慧」を得たものは「一切種智」を得られるという論理がここにも見られる。また、「無為法身」においても同様の論理があり、こちらの方では、相でないものはないという点から、「相好荘厳」という具体的な相をもって顕れることが示される。つまり、「無為法身」を本体に顕れてくる思想の背景には、「真実智慧」と同じ論理性が見出せるのである。また、「無為法身」より顕れるものが「相好荘厳（三厳二十九種荘厳）」であり、これを「法身」というのである。

従来、この「三句転展相入」の解釈について議論がなされている。内藤知康氏によると、大きく分けて二つの見解に分けられている。これを簡略示すと、

①一法句＝清浄句＝真実智慧無為法身 … 法性法身　略
②一法句・無為法身 … 法性法身　略
　清浄句・真実智慧 … 方便法身　広

というようになる。[38] ①は、「清浄句」「真実知慧無為法身」を「一法句」の異名と見做し、広略相入の義を「真実智慧無為法身」において解釈されていると見る説である。一方、②に関しては、「一法句」を「略」、「清浄句」を「三厳二十九種荘厳」の「広」とし、「真実智慧無為法身」は、「真実智慧」を「方便法身」（「智」）であることころの真実なる智慧、「無為法身」を理なる「法性法身」と見ることで、これらが相即の関係にあると解釈される。さらに同氏は、これらの解釈の違いについて、

広略相入とは、二種法身の由生由出の関係において示されているという点では一致している。ただ、二種法身を理・事乃至実智・権智の関係で見るか、理・智の関係で見るかの相違であるといえよう。[39]

と述べられる。さらに、「清浄句」の解釈については、国土荘厳第一の「清浄功徳」[40]や『涅槃経』の文[41]から、「清浄」は大涅槃を顕す言葉とも捉えられる。ここに、「略」という立場を見ることによって、この「略」と「広」は相互に融入・摂入する関係であることから、大涅槃の略と三厳二十九種荘厳が相即の関係にあるとされる。[42]

しかし、そのような見方によって配当されていくものが変わっていくとしても、②の方の「真実智慧無為法身」の中に、「方便法身」

と「法性法身」が見出せるということについてはあまり賛同することができない。先に「真実智慧」と「無為法身」に分けて、その意を窺ったが、「真実智慧」の側は、「無為法身」を捉えていく主体でしかない。その「智慧」自体が「方便法身」であるとすると、「無為法身」から有的に顕現したものはどういう扱いになるのであろうか。しかも、「真実智慧無為法身」が、「方便法身・法性法身」であると見て、これらが相即であるとすると、世親の「真実智慧無為法身」の捉え方（「如如」と「如如智」の複合語[43]）と大差のないことになる。そのため、この三句展転相入の箇所の解釈は、「一法句」「清浄句」「真実智慧無為法身」の三句が相収まるということで、「一法句」の義がそのまま「真実智慧無為法身」の中に収まると見なければならない。この時、「法性法身」がそのまま「真実智慧無為法身」であるということは、「法性法身」＝「真実智慧無為法身」という見方と、もう一つは、「真実智慧・無為法身（法性法身）」という見方ができる。前者の方は、「法性法身」を「第一義諦」と同じと考えると、無分別なる境界のことを指すことになるため、「真実智慧」（主体）と「無為法身」（対象）の両方を「法性法身」の中に見ているということになる。一方、後者の側では、先の語義解釈の通り、「真実智慧」（主体）と「無為法身・法性法身」（対象）と見ることによって、主体の無知と対象の無相なる性質から顕れる「方便法身」との相即が言えるのである。前者の場合は、「法性法身」自体に智慧なる面を認め難いという点より、後者の理解は特に問題がないと考えられる。

また、この「真実智慧無為法身」に関する解釈の中で、「相好荘厳即法身」の部分に注目しなくてはならない。これは、「法身」自体に「相好荘厳」なるものを即しているということである。つまり、この義を踏まえると、「無為法身」は「無為」にして「相好荘厳」の姿を顕すものと見られる。これは、「法性法身」と同義と見做せるため、「由生由出」の関係にある「法性法身」の「法身」という箇所に、「相好荘厳」なるはたらき（用的側面）を見ることによって、「法性法身」より「方便法身」が生じるというように捉えることができる。しかも、これは「第一義諦」の「諦」に境なる義を見ていくことをも関連し、

法性 法身（無為法身） ＝ 第一義 諦
← … 用的側面 … ←
相好荘厳 ↕ 境 （図Ⅱ）

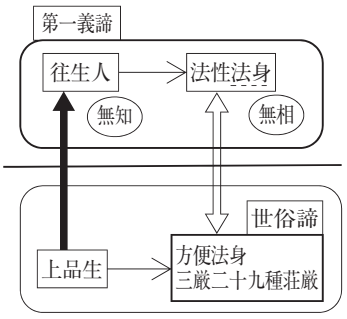
ということが言えるため、「法性」「第一義」なる真如と具体的相へ展開する方便の義を、一つの言葉の中に見出したことで、そこからも相即なる義を導き出したとも考えられるのではなかろうか。

以上のことから、この箇所においても、僧肇の表現や寂用の論理が見られ、主体と対象の「寂」なる面と、「用」として「相好荘厳」という差別世界への展開が窺える。つまり、曇鸞は『浄土論』を註釈しつつも、原本の理解に依らず、「一法句」「清浄句」「真実智慧無為法身」の中に、寂用の論理構造を用いた独自の見解を示してい

ることになる。また、「一法句」「清浄句」の語義解釈をせず、「真実智慧無為法身」について分量を割いていることや、その三句が相入する関係にあるということから考えると、曇鸞の場合、「真実智慧無為法身」を解釈することによって、「一法句」と「清浄句」を定義しようとしたようにも窺える。これらのことより推測できることは、空という「非有非無第一真諦」の追求に終始した僧肇の般若理解を、救済の側まで転換して説いたということになるのではないだろうか。つまり、先の（図Ⅰ）のような思想構造を引き継ぎ、二種法身の「由生由出」なる関係をこれに当てはめることによって、一切の衆生が救われていく展開も説き示そうとしたと考えられる。これは、菩薩四種荘厳の中の「無余供養」の箇所が説かれる箇所において、

肇公言。法身無レ像而殊レ形並応二至韻一。無レ言而玄籍弥布。冥権無レ謀而動与レ事会。(44)

と述べられることから推察できる。この「無余供養」の功徳は、菩薩が十方衆生を供養していく際に、余すところなく至り、決して照らさざる所はないことをいう箇所に当たる。そこで、『注維摩経』の僧肇釈の部分を引き、無量の形像を示現して、衆生の機に応じて応化の身を現し、説法利益されることを明かしている。この「無レ像而殊レ形並応(45)」という箇所が、先の僧肇の二諦の論理の中で説明した「無相」なる部分に当たる。この点と関連させて、曇鸞の二諦の論理構造を図示してみると、以下のようになる。



（図Ⅲ）

この図より、「第一義諦」の「妙境界相」として顕れる「三厳二十九種荘厳」は、文字通り「第一義諦」という境界より顕れる。そして、その顕れ方は上品生のために無相なる「法性法身」を具体的に顕現させたものである。これは僧肇の二諦相即・寂用の論理のような特殊な顕れ方であり、そのような思想は主体たる「真実智慧」の性質と関連している。このような図からも、曇鸞は「三句展転相入」のことを踏まえて、「第一義諦」を「往生人」「法性法身」を含む悟りの境界と見做すと共に、その中に「法身」という具体相として顕現していくはたらきが内在していると捉えていくことで、「第一義諦」から「妙境界相」が顕れてくる根拠としているのである。

結論

二種法身の背景について考察した先行研究は豊富にあり、曇鸞の思想背景は、羅什・僧肇からの影響が有力であるということは周知

の通りであるが、僧肇の法身観についての言及がほとんどないことから、どうしても羅什の方に重点が置かれてきた。今回、曇鸞以前で、しかも二種法身の観点から有力であった羅什系統の二諦説（及び、般若経典・龍樹の二諦説）に順じて検討してみると、特に僧肇の二諦説が曇鸞の二種法身に大きな影響を与えたと考えられ、その二諦説をもって、曇鸞の「第一義諦妙境界相」から二種法身の解釈まで包摂できると結論付けられた。

また、僧肇の二諦説からの展開によって、世親が「無」と「無の有」という二種に理解していたものを、曇鸞は「第一義諦」「世俗諦」という二諦相即の立場で理解したことが窺える。それによって、「第一義諦」から「世俗諦」に展開していく場合、そこに方便的顕現として顕れてくるものを善巧方便と見做している。さらに、それが善巧方便であるということは、「第一義諦」の「諦」に「境」の義を見ていたことと共に、「法身」自体に「相好荘厳」たる義を見出したことより裏付けられる。つまり、ここで「方便法身」の方便に、善巧的側面を持たせてはいるが、これは基となる「法性法身」、もしくは「第一義諦」によって展開してきた「方便法身」「世俗諦」であるということを「由生由出」「広略相入」という関係で示されたのである。以上のような観点から、僧肇の二諦説の構造こそが、曇鸞の二種法身の理論構造を形成していく大きな役割を担っていたと見做せるのである。

註

① 『論註』上巻「願生問答」の「仮名人」や「無生之生」、「法性法身」の「無相」という表現など。

② 『真宗聖教全書』第一巻三二六・三二七頁。網掛け・下線は筆者による。以下『真聖全』とする。

③ 徳永道雄稿「論註の二諦」（『宗学院論集』第四三号所収）や『浄土思想』講座大乗仏教 第五巻二〇〇・二〇一頁などに、二諦、特に「第一義諦」の解釈を龍樹に寄せて説かれているものが見受けられる。

④ 「略説二入一法句一故　上国土荘厳十七句如来荘厳八句菩薩荘厳四句為レ広。入一法句為レ略。何故示二現広略相入一。諸仏菩薩有二二種法身一。一者法性法身。二者方便法身。由二法性法身一生二方便法身一。由二方便法身一出二法性法身一。此二法身異而不レ可レ分。一而不レ可レ同。是故広略相入統以二法名一。菩薩若不レ知二広略相入一。則不レ能二自利利他一。」（『真聖全』第一巻三三六頁）

⑤ この解釈は、大谷光真・早島鏡正共著『仏典講座23 浄土論註』（三六六頁）において図示されるものであり、香月院深励師（『浄土論註講義』六二四頁）や山口益氏（『世親の浄土論』一五三頁）にも同じような捉え方がされる。また、曇鸞がそのように捉えた背景には、『大智度論』に「世諦故説二三十二相一。第一義諦故説二無相一。」（『大正蔵』第二五巻二七四頁ａ）と述べられることも関連していると考えられる。

⑥ 『大正蔵』第三〇巻三二ｃ・三三頁ａ

⑦ 『大正蔵』第二五巻二七四頁ａ

⑧ 『大正蔵』第二五巻三三六頁ｂ

⑨ これは、論全体から言えることであり、一部、相即を言えるような点が見られはするが、基本的には「第一義諦」と「世俗諦」は別個のものということを言わざるを得ない。ここで、玉城氏の説を参照すると、「第一義諦」は仏そのもの、「世俗諦」は菩薩の境位・活動態と分けられる。（玉城康四郎著『中国仏教思想の形成』四七三頁）そのよ

うなことからも、『中論』と『大智度論』の間には隔たりがあると見做せるのである。他にも、西氏によると、『大正蔵』第二五巻七〇三頁bより、菩薩が二諦に住して衆生に説法するという所からも、「世俗諦」を菩薩の活動態に当てるということが言える。（『初期大乗仏教の研究』二六九・二七〇頁参照）

⑩ 池田宗譲稿「僧肇に於ける空解明の構造―『不眞空論』所用の二諦の特徴―」（『多田厚隆先生頌寿記念 天台教学の研究』所収）二一一頁参照。

⑪ 『大正蔵』第八巻二七八頁c

⑫ 佐藤哲英稿「般若経に現はるる二諦説」（『宗学院論集』第一八号所収）一一九頁参照。

⑬ 西義雄稿『初期大乗仏教の研究』二五〇―二八六頁参照。

⑭ 『大正蔵』第八巻四〇一頁a

⑮ 『大正蔵』第四五巻一五二頁a

⑯ 「真諦」という言葉自体は、『肇論』全体で見ると、「序文」に一箇所、『不眞空論』に七箇所（この中の二箇所については「第一真諦」と記されている）、『般若無知論』に一五箇所、『涅槃無名論』に一箇所の計二四箇所に見られる。ここで、慧達の「序文」を除く僧肇自身の論について、成立順に見ていくと、まず、『般若無知論』においては、「真諦」は般若の対象として捉えられ、それ自体が無相であるという程度のものであり、『般若無知論』の性格上、般若・聖智が無知であるということを言おうとすることに重点が置かれており、「真諦」についての詳細な解説はなされていない。これが『不眞空論』に至って、先の二つの捉え方がなされるようになり、『涅槃無名論』では、『成實論』を引いて、「経曰。真諦何耶。涅槃道是。俗諦何耶。有無法是。（乃至）是レ以論称レ出二有無一者。良以下有無之数。止二乎六境之内一。非中涅槃宅上。故借レ出以祛レ之」と記してあるように、真諦（涅槃の道）は有無という相対概念を越えたものと見ていく。

⑰ 図について、点線は認識できるかどうかの境界を示す。図Ⅲの点線も同様。

⑱ 『大正蔵』第四五巻一五二頁b。また、ここで、「中論云。諸法不有不無者。第一真諦。」という記述があるが、この記述のような文章は羅什訳の『中論』の中には見られず、羅什が『中論』を翻訳していた時、僧肇は羅什の傍で、ずっとその教義について聞いていたため、未完の『中論』よりその文を引いたというように考えられている。（服部正明稿「肇論に於ける中論の引用をめぐって」（『肇論研究』所収）二二二頁参照）

⑲ 「非有」「非無」の説明は、『不眞空論』だけでなく、『注維摩経』にもあり、「欲レ言二其有一有不二自生一。欲レ言二其無一縁会即形。会形非レ謂レ無。非レ自非レ謂レ有。」（『大正蔵』第三八巻三二二頁c）

⑳ 『大正蔵』第四五巻一二五頁b

㉑ 『大正蔵』第四五巻一五二頁b

㉒ 「聖智之無者。無レ知。惑智之無者。知レ無。其無雖レ同。所二以無一者異也。何者。夫聖心虚静。無知可レ無。可レ曰二無知一。非レ謂二知無一。惑智有知。故有知可レ無。可レ謂二知無一。非レ曰二無知一也。無知。即般若之無也。知無。即眞諦之無也。」（『大正蔵』第四五巻一五四頁b）

㉓ 『大正蔵』第四五巻一五四頁c

㉔ 「夫有所レ知。則有レ所レ不レ知。以二聖心無知一。故無レ所レ不レ知。不知之知。乃曰二一切知一。」（『大正蔵』第四五巻一五三頁a）「内有二独鑒之明一。外有二万法之実一。万法雖レ実。然非レ照不レ得。内外相与以成二其照功一。此則聖所レ不レ能レ同。用也。内雖レ照而無知。外雖レ実而無相。内外寂然。相与俱無。此則聖所レ不レ能レ異。寂也。」（『大正蔵』第四五巻一五四頁c）また、僧肇は直接的な表現はないが、中国思想に潜在する体用の論理より般若思想を解釈しようとしたという指摘（平井俊栄稿「中国仏教と体用思想」）にも留意する必要がある。

㉕ 横超慧日稿「鳩摩羅什の法身説」（『印度学仏教学論集』第一〇巻第一号所収）三九頁参照。

㉖ 『大正蔵』第四五巻一五一頁b

㉗『大正蔵』第四五巻三七八頁ｃ

㉘池田宗譲稿「僧肇に於ける空解明の構造」（『多田厚隆先生頌寿記念天台教学の研究』所収）一二五頁参照。

㉙『大正蔵』第四五巻一四五頁ｃ

㉚『大正蔵』第三八巻二二九頁ｂ

㉛『大正蔵』第三八巻二三六頁ａ

㉜『大正蔵』第三八巻二三九頁ａ

㉝この説は、相馬一意氏の「曇鸞『論註』における世俗諦と方便説」（『龍谷大学論集』第四七二号所収）の全体を通して述べられる。

㉞曇鸞の方便理解は、「善巧摂化章」において「言二方便一者謂作下願摂二取一切衆生一共同生中彼安楽仏国上、彼仏国即是畢竟成仏道路、無上方便也。」（『真聖全』第一巻三四〇頁）とあり、また、「名義摂対章」において、「応レ知下智慧方便菩薩父母、若不レ依二智慧方便一菩薩法則不中成就上何以故、若無二智慧一為二衆生一時則堕二顚倒一、若無二方便一観二法性一時則証二実際一。」（『真聖全』第一巻三四二頁）と述べられることから、「般若」が形を示した衆生救済の慈悲相であるため、権化方便と異なる善巧方便であると見なければならない。これは、神子上恵龍稿「曇鸞教学の浄土教的理論構造」（『大原先生古希記念 浄土教思想研究』所収）四七八―四八一頁にも指摘される。

㉟梶山雄一稿「中観哲学の論理―序」（『哲学研究』第四〇二号所収）二七五頁参照。

㊱『真聖全』第一巻三三七頁

㊲本来、般若の境界において、主客の関係は成り立たないのではあるが、この度は説明のために用いる。なお、「智慧」と「法身」を主体と対象に分けて見ていこうとすることは筆者の解釈に依拠する。

㊳①は是山恵覚師の説（『往生論註講義』四三九―四四三頁参照）②は香月院深励師の説に相当する。（『浄土論註講義』六二六―六三三頁参照）

㊴内藤知康稿「曇鸞の往生思想」（『曇鸞の世界』所収）一七・一八頁

㊵「清浄功徳成就」については、『論註』上巻に以下のように説かれる。仏本所二以起一此荘厳清浄功徳一者。見下三界一。是虚偽相。是輪転相。是無窮相。如二蚖蠖循環一。如二蚕繭自一。哀哉衆生締中此三界顚倒不浄上。欲下置二衆生於一不虚偽処一。於一不輪転処一。於二不無窮処一。得中畢竟安楽大清浄処上。是故起二此清浄荘厳功徳一也。成就者。言此清浄不レ可二破壊一。不レ可二汚染一。非レ如二三界是汚染相是破壊相一也。（『真聖全』第一巻二八五頁、反切部分は省略）

㊶「以二純浄一故名二大涅槃一。」（『大正蔵』第一二巻五〇三頁ｃ）以下の文より参照。この箇所は、「真仏土巻」（『真聖全』第二巻一二六頁）にも引かれる。

㊷内藤知康稿「曇鸞の往生思想」（『曇鸞の世界』所収）一六―一九頁参照。

㊸神子上恵龍著『彌陀身土思想の展開』五八―七〇頁参照。

㊹『真聖全』第一巻三三五頁

㊺従来通りであれば、「法身無レ像而殊レ形並応二至韻一」という読みであるが、『対訳 註維摩詰経』一頁や美濃部薫一氏の『浄土論註に聞く』第三巻一五七頁では「法身は像なくして形一をことにし、ならび応ず、至韻は言なくして…」というように読まれ、「殊レ形並応。至韻」とされる。