# 吉蔵の浄土思想
## ——本迹二門を中心に——

榎屋達也

### 問題の所在

阿弥陀仏の仏身仏土に関しては、中国の南北朝時代末期から隋・唐代にかけて様々に議論がなされてきた。浄影寺慧遠や天台智顗をはじめとする、いわゆる聖道諸師が阿弥陀仏の身土を「応身応土」と位置付けるのに対して、道綽や善導といった浄土教家は、阿弥陀仏の身土をより位の高い「報身報土」に位置付けようとしたことは周知の通りである。

従来の研究では、同じく聖道諸師である嘉祥吉蔵は、阿弥陀仏の身土に対して「応身応土」を主張するとされてきた。先哲によって論述方法の違いはあるが、吉蔵が阿弥陀仏の浄土を「報土」とすることもあると認めながらも、その真意は「応土」にあると結論付けている。[①] しかし近年では、三論教学や吉蔵に関する研究の蓄積に伴い、否定的な見解が示されている。例えば、袴谷憲昭氏は吉蔵の本迹思想に注目し、

> 究極の「本迹」の立場からすれば、吉蔵は「本」としての法身もしくは真如、「迹」としての応（化）身もしくは応（化）土という、二身説もしくは二土説を採っていたと考えられる。[②]

と述べ、吉蔵は本迹思想に基づく二身二土説を採用していたとされている。また、伊東昌彦氏は従来の研究はいずれも略説に留まっており、意を尽くした研究であるとは言えないとした上で、

> 応身応土説が誤りだとは言い切れないのだが、どちらが真意であるとか、どちらに重きを置くなどとすることは、吉蔵教学の上からしてみれば問題である。『三論玄義』において、「無得正観を以て宗と為す」と言うように、吉蔵はどれか一説を得て固執・偏執することを否定する。[③]

と述べ、吉蔵の浄土思想を「無得正観」という三論教学の上から捉え直し、従来の応身応土説に偏らない見解を示されている。以上のように、本迹思想や三論教学の立場より検討していくという研究方法は、今後の研究においても大いに参考にすべき視座である。

したがって本稿では、近年の研究動向を十分に踏まえつつ、吉蔵唯一の浄土教関係の註釈書である『観無量寿経義疏』（以下、『観経

義疏』[4]）を取り上げて、吉蔵の浄土思想に対する再検討を試みたい。

## 一、先行研究とその問題点

### （一）応身応土説

前述のように、古来より聖道諸師として吉蔵は、阿弥陀仏とその浄土に対して「応身応土」を主張すると理解されてきた。このことは、古くは妻木直良氏によって主張され、それ以降多くの先哲から支持されてきた応身応土説であるが、本稿では紙数の都合上、その一々を取り上げて検討することはできない。そこでここでは、これら先哲によって挙げられる応身応土説の主たる論拠と、その問題点について触れておく。

【論拠①】『観経義疏』明浄土第五・第二問答

問、双巻則云応云報土耶。答、此是応中開応報両土。非是異応別有報土。何者、一往弁土体謂之為報、於此報土示種種七宝為応土也。非是酬因之報故為報土也。若就所化修因往生義為論、可為報土。然所化由因往生応土中也。

（『大正蔵』三七、一三五頁中）

最も多くの先哲によって挙げられる箇所であるが、神子上恵龍氏は「報土といふのは、衆生の修因に酬ひし土の義辺より云ひ、応土といふは如来の之に応ずる義辺より云ったものである」[5]と述べ、衆生の修因に酬いて生ぜし土（報土）とするが、結局は如来が衆生に応じて現ぜし土（応土）と見なしていたことは疑問の余地がないとしている。しかし、このように「如来」と「衆生」という異なった視点より言及する以上、吉蔵は「報土」という見方にも一定の価値を認めており、直ちに「応土」と断定するのは早計であろう。

【論拠②】『観経義疏』明浄土第五・第三問答

今云、此応是分段生死。何以知之。世自在王仏所為国王而発心出家、始発四十八願造此浄土。又彼土寿雖無量必終訖。故知彼土分段生死。然分段与変易不可定判。何者、穢則浄、浄則穢、分段与変易亦爾。分段即変易、変易即分段。浄穢因縁、二生死因縁、不相離。

（『大正蔵』三七、一三五頁中）

彼土における「寿命の有終」を根拠として、一度は「分段生死」であるという見解を示しており、先哲もこの箇所を論拠として挙げている。しかし、その直後に「然れども分段と変易とは定判すべからず」と述べて、即座にそのような定まった判断を否定し、更に二生死の因縁不相離であることを強調している点から、その真意は分段・変易に固執しない立場であるとも考えられる。

【論拠③】『観経義疏』明浄土第五・第四問答

今明、就方便生与実生為論、可云有方便三界実生三界。但以惑用為明之。何以知然。双巻経云、三十三天依何而住。仏云、依業報住。以義制之有三界也。

（『大正蔵』三七、一三五頁下）

『大経』の所説により「三界摂」を主張する箇所として、分段変易の問題と併せて取り上げられるが、ここで注目されるのは、三界にも「方便」として現ぜられたものがあるという点である。特にこ

の箇所に関しては、伊東氏が「方便三界という意義を摑んで経典の記述を明かす、という意味合いであろうから、最終的な見解は第三問答の場合と同じく、三界の有無には定まった判断を持たないということになる⑥」と述べるように、吉蔵が『大経』所説の三界を「方便」と見なしていた点に注意しなければならない。

【論拠④】『観経義疏』簡名第二・観化釈

観化者観西方浄土仏也。此是昔自在王仏時、法蔵菩薩発四十八願造此浄土、仏生其中化度衆生。観此仏故名観化仏身。

（『大正蔵』三七、一三四頁中）

ここでは「観化」という語を釈して「西方浄土の仏を観ずるなり」と述べ、更に「この仏を観ずるが故に化仏の身を観ずと名づく」とあるように、西方浄土の仏（阿弥陀仏）を観ずるのは観化仏（応化身）であり、その国土に関しても「応土」であると見なしているが、法蔵菩薩の発願によって建立された国土の主である阿弥陀仏について、これを「応化身」であると捉えていることは、本迹二門（※後述）という見方によって裏付けられたものであり、本迹二門を超えた立場における意味としての「応化身」ではないとも考えられる。

以上、応身応土説の論拠として挙げられる『観経義疏』の所説について、雑多ではあるがその問題点と共に概観してきた。そこで明らかとなったのは、吉蔵の真意が「応身応土」にあると断定するには、不明確な部分が多いということである。

### （二）応身応土説に固執しない見解

先に紹介したように、従来の見解（応身応土説）は近年、袴谷・伊東両氏によって否定されているが、管見の限りでは、その他にも柴田泰氏、三桐慈海氏、小田切賢祐氏、工藤量導氏の論考において、応身応土説に固執しない見解が示されている。

柴田氏は「浄影寺慧遠、智顗、吉蔵など中国仏教を代表する諸師は弥陀応身説をはじめて主張した。西方浄土の阿弥陀仏と経論に説かれる限り、それは正しい経典解釈である。しかし、仔細に注意すると、諸師にはまた法身仏を最高とする立場から弥陀法身説の萌芽も認められた⑦」と述べ、吉蔵『観経義疏』にも明らかに弥陀法身説への言及⑧が認められると主張している。ただし、吉蔵が弥陀法身説と弥陀応身説のどちらに重きを置くのか、という点には言及されていない。

三桐氏は「吉蔵は化土の無量寿仏と、「無量寿仏者是所観」や「無量寿是所詮之理境」と示される報仏としての無量寿仏の二面を考えているようである⑨」と述べ、吉蔵が阿弥陀仏に対して「応身」と「報身」という二面性で捉えていたと主張している。

小田切氏は「ここで吉蔵は、法蔵菩薩について本迹二門があるとし、最終的に応土であると定めている。（中略）応土と定めつつも、それを所化の往生の義からすればそのまま報土であるとしている。すなわち、極楽浄土という一つの対象を異なる観点から言い表しているに過ぎない⑩」と述べ、吉蔵の本迹思想においては、一つの対象

について「本」と「迹」という異なる視点から言及するのであり、どちらか一方に重点を置くという見方は正しくないと主張している。

工藤氏は「報土か応土かという二項対立的な問題については、両説のいずれにも偏執しない本迹二門による無所得の立場をとる。本門を真意とするのではなく、迹門の価値も同時に認められなければならない」[11]と述べ、本迹二門は二諦論に基づく相即的な関係にあり、『観経義疏』における阿弥陀仏の仏身論は、本迹二身論（開本合迹）に整合するため、仏土論においても本迹の二身論的な構造が反映されていると主張している。

以上、応身応土説に固執しない見解として各主張を紹介してきたが、ここにおいて注目されるのは、柴田・三桐両氏が仏身論を、小田切・工藤両氏が本迹思想（工藤氏は二諦論も）を取り上げている点である。そこで次節以降では、吉蔵の浄土思想と密接な関係を有すると考えられる、①本迹思想、②仏身論、③二諦論との関連性について検討し、最終的な結論を求めることにする。

## 二、吉蔵における本迹思想

吉蔵の浄土思想を検討するにあたり、まずは本迹思想について少し触れておく必要がある。周知のように、本迹思想とは『法華経』第十六「如来寿量品」において、

如来秘密神通之力、一切世間天人及阿修羅、皆謂今釈迦牟尼仏出釈氏宮、去伽耶城不遠、坐於道場得阿耨多羅三藐三菩提。然善男子、我実成仏已来、無量無辺百千万億那由他劫。

（『大正蔵』九、四二頁中）

とあるように、真の仏は久遠の昔に成道したものとして、仏の本地・本体を表す面（本門）と、この世に現れた仏は衆生済度のために本地から迹を垂れたものとして、本仏の応現・垂迹を表す面（迹門）を説く『法華経』に基づくものである。ゆえに『法華文句』巻一上「釈序品」には「従序至安楽行十四品、約迹開権顕実、従踊出訖経十四品、約本開権顕実」（『大正蔵』三四、二頁上）とあり、智顗は『法華経』前半の十四品を「迹門」とし、後半の十四品を「本門」と分科したのである。なお、「本迹」という術語に関して、智顗以前に本迹説を唱えたと伝えられるのは、僧肇・僧叡・慧観の三師であり、いずれも鳩摩羅什の門人として有名である。[12]特に『注維摩詰経序』には、

凡此衆説皆不思議之本也。至若借座灯王請飯香土、手接大千室包乾象、不思議之迹也。然幽関難啓、聖応不同。非本無以垂跡、非跡無以顕本。本跡雖殊而不思議一也。

（『大正蔵』三八、三二七頁中）

とあり、僧肇が『維摩経』の所説において本迹説を用いたのが嚆矢であると考えられる。ただし、僧肇が『維摩経』所説において「本迹」を論じたのに対して、智顗は『法華経』所説において「本迹」を論じたのであり、あくまで僧肇の論法を転用したに過ぎない。

ところで、智顗以前に『法華経』の解釈において本迹説を用いて

いるのは、羅什門下の僧叡と慧観であるとされる。例えば『法華伝記』巻二の僧叡伝には、

法華二十八品、開為九轍。（中略）七者本迹無生轍。多宝品、謂多宝為本、釈迦為迹。古仏現全身、今仏示往因。本既不滅、迹豈有生。本迹雖殊不思議一。

（『大正蔵』五一、五五頁下―五六頁上）

とあり、僧叡は『法華経』の解釈において「九轍」に分科し、その第七「本迹無生轍」に関しては、第十一「見宝塔品」の解釈に本迹説を依用して、古仏の多宝仏を本、今仏の釈迦を迹と見なし、本迹は不思議一であると述べている。[13] また、慧観に関しては吉蔵『法華玄論』に、

道場慧観云、同往之三会便帰一乗之始也。滅影澄神乗之終也。滅影謂息迹澄神則明本、故迹無常而本常。評曰、還同叡公義也。

（『大正蔵』三四、三七七頁上）

とあるように、「滅影」は三乗を会することを示し、「澄神」は一乗の仏果を指すものと考えられ、これによって無常（迹）にして常（本）なることを論じたものと思われる。これら羅什門下の本迹説は、本迹という語は智顗と同じであるが、智顗のように『法華経』を分科し、伽耶始成（近成）の開三顕一（開権顕実）を迹門、久遠実成を本門として『法華経』二十八品を把握していく立場とは大きく異なっている。

以上、本迹思想の典拠及び羅什門下の本迹説について略述してきたが、智顗は本迹の関係性について『法華文句』巻九下「釈寿量品」に、

悉是本時道場樹下先久成就、名之為本。中間今日寂滅道場所成就者、名之為迹。諸経所説本迹者、即寂滅道場所成法報為本、従本所起勝劣両応為迹。今経所明、取寂場及中間所成三身、皆名為迹、取本昔道場所得三身、名之為本。故与諸経為異也。非本無以垂迹、非迹無以顕本。本迹雖殊不思議一也。

（『大正蔵』三四、一二九頁上）

と述べている。諸経所説の「本迹」は寂滅道場所成の法報身を「本」とし、二乗などのために示現される応身を「迹」とするが、『法華経』所説の「本迹」は、久遠劫以前の本昔道場所得の三身を「本」とし、それ以後の寂滅道場及び中間所成の三身を「迹」とする。そして本と迹とは異なると言っても、本がなければ迹を垂れることはなく、迹でなければ本を顕すことはできない、という本迹の相即関係を示している。このような智顗の本迹説を受けて、吉蔵は『法華玄論』巻九において、

問。為横論三身、為竪論三身耶。答。具二義。一者横論、以法身為本。応彼二縁故有二身。二者竪論、即是伝望、従法身垂舎那之迹、次従舎那之本復起釈迦之応。

（『大正蔵』三四、四三九頁中）

と述べ、本迹には法身を本とし、そこから教化身である舎那と釈迦との二身を垂れる「横論」と、法身から同じく舎那の迹を垂れ、更

に舎那を本として、重ねて釈迦の迹を垂れる「竪論」との二義があるとする。つまり、ここで言う「竪論」の場合、舎那は法身から見れば「迹」であるが、釈迦から見れば「本」となり、本迹の適用範囲は一つの関係に限定されていない。したがって、本とは法身など一つの特別な意味を示すのではなく、一般的な本体としての意味を示しているのである。

こうして見ると、迹は言うまでもなく本があっての迹であるが、本についても単独で本であるのではなく、迹があってこそ本としての意味が与えられるのである。このことは『華厳遊意』ではより明確に、

此本是迹本。非本無以垂迹。此迹是本迹。非迹無以顕本。非本無以垂迹、由本故迹。非迹無以顕本、由迹故本。由本故迹、迹是本迹。由迹故本、本是迹本。迹本則非本、本迹則非迹。斯即非本非迹清浄。即本迹雖殊不思議一。

（『大正蔵』三五、四頁上）

とあり、本がなければ迹の垂れることはないので、迹は本を由とする本が迹（本迹）であり、逆に迹でなければ本を顕すことはできないので、本は迹を由とする迹が本（迹本）である。すなわち、本も迹も独立的・絶対的なものではなく、本来は「非本非迹」として、本迹に分別を見ないのが正しい見方であり、本迹は相即関係であるとしている。

以上のように、本迹を字義通りに解釈すれば、本から迹が垂れるという先後関係ないし優劣関係も考えられるが、吉蔵は本迹が同時に即しながら成立するという相即関係を示しており、決してそのような関係は認めていない。また、智顗は『法華経』の解釈において本迹説を依用したのであるが、吉蔵は本迹説を『観経』の所説にも転用し、阿弥陀仏（法蔵菩薩）の本迹を示している。ゆえに『観経義疏』に説かれる本迹の関係も、同じような立場に基づくものであると考えなければならない。

## 三、吉蔵における仏身論

仏とその拠り所となる国土は、一般的に「身土不二」[14]の関係であるとされる。すなわち、「身」（行為の結果としての正報）と、「土」（その身が拠り所とする環境としての依報）とは切り離せないということである。それゆえ、吉蔵の浄土思想を明らかにするためには、同時に仏身論との関係性をも考慮しなければならない。

吉蔵の仏身論に関しては、古くから三身説（もしくは「本迹二身」説）を採用していたとされるが、そのことは『法華玄論』巻九において、

若法華論明三身者、以仏性為法身、修行顕仏性為報身、化衆生義為化身。若摂大乗論所明、隠名如来蔵、顕名為法身。則此二皆名法身。就応身中自開為二。化菩薩名報身、化二乗名化身。或云、化地上名報身、化地前名化身。

（『大正蔵』三四、四三七頁上）

とあるように、吉蔵が三身説の典拠として依用した代表的な論書は、主に『法華論』と『摂大乗論』である。また、慧遠が典拠とした『十地経論』に関しては、「地論法華論是菩提留支所出。摂大乗是真諦三蔵所翻。此三部皆天親之所述作、而明義有異者、或当訳人不体其意」（同上）と述べ、菩提流支訳である『法華論』と同一趣旨であるとする。ここで問題となるのは、『法華論』や『十地経論』に見られる「法報応」の三身説と、『摂大乗論』に見られる「法応化」の三身説との対応関係である。すなわち『法華玄論』巻九には、

今欲融会者、衆経及論或二身或三身或四身。今総束為四句。一合本合迹。如金光明但弁一本一迹也。故云仏真法身猶如虚空。応物現形如水中月。二開本開迹。如五凡夫論明有四仏。開本為二身。一法身二報身。法身即仏性、報身謂修因満顕出仏性。開迹為二身。化菩薩名舎那、化二乗名釈迦也。三開本合迹。如地論法華論所明。開本謂二身。謂仏性是法身、仏性顕為報身。四開迹合本。如摂大乗論所明。合仏性及仏性顕皆名法身。開迹為二、化菩薩名舎那、化二乗名釈迦。

（『大正蔵』三四、四三七頁中）

とあり、吉蔵は各種経論に説かれる仏身説の不同について、『金光明経』や『五凡夫論』[15]など諸経論の二身・三身・四身説を取り上げ、特に「本迹開合」の四句分別によって融会する立場を示している。ここで言う「本迹開合」の四句とは、図示すれば以下の通りである。[16]

①合本合迹…『金光明経』（二身）
本…真法身（法身）
迹…応物現形（応身）

②開本開迹…『五凡夫論』（四身）
本…法身＝仏性、報身＝修因満顕出仏性
迹…舎那＝化菩薩（応身）、釈迦＝化二乗（化身）

③開本合迹…『十地経論』『法華論』（三身）
本…法身＝仏性、報身＝仏性顕
迹…応身（応化身）

④開迹合本…『摂大乗論』（三身）
本…法身＝仏性・仏性顕
迹…舎那＝化菩薩（報身）、釈迦＝化二乗（化身）

すでに見たように、吉蔵は三身説の典拠として、『摂大乗論』では「報身」と「化身」という名称を挙げていたにもかかわらず、ここではそれを用いていない。このことは、特に本迹の範疇において迹身を「舎那」と「釈迦」とに開いている点より、その具体的な応化の内容を重視して、以上の表現に変えたものと考えられる。加えて、報身の理解について『法華義疏』巻十には、

報身即是応身。応身有二。一者内応謂与法身相応。是故経云、諸仏所師所謂法也。以法常故諸仏亦常。二者外応謂与大機性相応。故為大菩薩於浄土中成仏。（『大正蔵』三四、六〇三頁中）

とあり、同じく『勝鬘宝窟』巻上本にも、

摂論云、地前見化仏登地見応身者、此応身是与真如相応名為応身。応身有二。一内応与真如相応住真如土。二外応住浄土奇特相好教菩薩也。（『大正蔵』三七、八頁中）

とあるように、吉蔵は「報身即是応身」として報身と応身とを同一視し、更に「応身」を二種に開き、法身＝真如と相応する応身を「内応身」とし、菩薩を教化する応身を「外応身」と定義している。

ここで「報身」の定義について極めて特徴的なことは、吉蔵は「報身」よりむしろ「応身」という呼称に比重を置き、その応身に「内応」と「外応」との二種を説いたことである。この吉蔵の報身（応身）の概念は、各種経論の不同を統一し、報身（応身）の概念を著しく拡大したものであると言えよう。

※【各種経論の三身説】と【吉蔵の三身説】との対応関係

| 『十地経論』『法華論』 | 『摂大乗論』 | 吉　蔵 | |
|---|---|---|---|
| 法身（仏性） | 法身（仏性・仏性顕） | 法身 | |
| 報身（仏性顕） | 舎那（化菩薩） | 内応（真如相応） | |
| | | 外応（化菩薩） | |
| 応身（応化身） | 釈迦（化二乗） | 化身 | |

以上のように、吉蔵は応身を「内応」と「外応」との二種に開き、『法華論』や『十地経論』の三身説と『摂大乗論』の三身説との不同を統一している。ここで注目されるのは、報身（応身）の定義として、一方では「内応」「外応」「舎那」などの広い意味、他方では「内応」という狭い意味を示すものとして、報身（応身）の概念に一定の幅を持たせている点である。そして、このような吉蔵の報身（応身）理解は、同時に浄土思想においても反映されるべきものと考えられる。

## 四、吉蔵における二諦論

吉蔵における二諦論の特徴は、いわゆる約教の二諦を説いた点である。約教の二諦とは、真俗二諦を真理そのものの形式とする約理の二諦とは異なり、仏の説法の形式として捉えていく立場のことである。二諦をどのように理解するかについては、約教の二諦と約理

の二諦とに分けられるが、仏教の教理史的展開から見ても、どちらが原初的な形態であり発達的な学説であるかは、現在も学者によって意見を異にしている。[17] しかし、吉蔵の二諦論が約教の二諦であるという点に関しては、吉蔵の二諦論に言及する全ての論文が認めるところである。二諦が言教の形式であり、仏の説法の手段・方法であることを強調した文は、例えば『大乗玄論』巻一には、

二諦者、蓋是言教之通詮、相待之仮称、虚寂之妙実、窮中道之極号。明如来常依二諦説法。一者世諦、二者第一義諦。故二諦唯是教門不関境理。（『大正蔵』四五、一五頁上）

とあるように、二諦は教門であり、境理に直接関わることではないとする。つまり、世諦と第一義諦とは、言教の通詮、相待の仮称、虚寂の妙実、中道を窮める極号であり、如来はこの二諦によって法を説くのであるが、名相言説化されている以上、それは真理そのものではなく、どちらも真理に至るための方便であると吉蔵は考えているのである。このような定義付けの特徴は、次に吉蔵が「常途三師置辞各異」として紹介する梁代の三大法師の表現と比較すると明らかである。すなわち、

而学者有其巧拙、遂有得失之異。所以若有巧方便慧、学此二諦、成無所得。無巧方便慧学教、即成有所得。故常途三師置辞各異。開善云、二諦者法性之旨帰、一真不二之極理。荘厳云、二諦者蓋是祛惑之勝境、入道之実津。光宅云、二諦者蓋是聖教之遙泉、霊智之淵府。三説雖復不同、或言含智解、或辞兼聖教、同以境理為諦。（『大正蔵』四五、一五頁上）

という三説である。梁代の三大法師とは、いわゆる智蔵・僧旻・法雲の三師であるが、彼らは「境理」を諦となしているため、二諦を学んでも無所得をなさず、有所得をなしていると非難する。つまり、吉蔵は二諦を教としての仮称とするが、梁代の三大法師は、それをそのまま真理として受け取っていると指摘するのである。三論学派が約教の二諦を宣明する理由は、この成論師の約理の立場への反論であると考えられる。[18]

ところで、吉蔵の二諦論を取り上げる時、必ず言及されるのは「於教の二諦」「三重二諦説」「三種中道説」などである。これらの学説は、仏教全体の二諦論から見ても、極めて特色のある吉蔵独自の思想であり、その中心的な課題であることは間違いないが、吉蔵の二諦論全体の構造から言えば、重層的発展的形態を示すものであって、吉蔵二諦論の根本構造から必然的に派生してくる枝末的な問題である。例えば、吉蔵が二諦論の発展的構造として示した「三重二諦説」とは、

①有に執着する凡夫の位を捨てて、諸法性空を真知する聖人の位に入らせる。
②有無・真俗・生死涅槃の二辺を捨てて、不二中道に入らせる。
③偏と不二との対立を超え、非二非不二・非偏非中の中道に入らせる。

という、凡夫・二乗・有所得の菩薩の三縁に対して、段階的に説か

れた二諦論である。この三重二諦説は、対成実師との二諦論争の過程で形成されていったものであるが、このように対外的論争を契機として形成された発展的構造を示す二諦論としては、それ以外にも四重の二諦が説かれている。この両者の関係は単純明快であり、三重二諦説の上に更に対機を想定して加重されたものが四重二諦説である。以上のような吉蔵の発展的二諦論は、三重・四重の二諦説に止まらず、約理・約教の二諦の相違を論じた「於教の二諦」があり、最終的には、二諦論争の根本的な課題である世諦と第一義諦（真諦）との関係へと問題が集約されていく。それでは、更に「於教の二諦」「三種中道説」とはどのようなものであろうか。

第一に「於教の二諦」であるが、吉蔵は『二諦義』巻上に「今正此一句、明依二諦説法所依是於諦、説法是教諦也」（『大正蔵』四五、七九頁上）と述べ、仏の説法を「教諦」とし、その説法の所依（内容）を「於諦」と定義して、更に於諦を「迷教の於諦」と「所依の於諦」とに分けている。すなわち、

・教諦…仏が「於諦」を依り所として説法すること（教諦と於諦とは能所の関係）。
・於諦…凡夫と聖人という二縁に対して仮説された説法の内容。
・迷教の於諦…仏の説法によって、凡夫が有に、聖人が空に執着してしまうこと。
・所依の於諦…本来的に凡夫が顚倒して有と思い、聖人が空を真知していること。

という二諦論である。ここで吉蔵は、凡夫と聖人との二縁において、二諦が約理的な構造を取ることを示す「於諦」を設定し、自らの約教の二諦を体系付けている。また、於諦に関しては「迷教の於諦」と「所依の於諦」とを設定して、所依の於諦により世諦から真諦へと、迷教の於諦により於諦から教諦へと転換させる、二諦の相即を明かそうとしている。[19]

第二に「三種中道説」であるが、同じく吉蔵は『二諦義』巻下に「三種中道者、一世諦中、二真諦中、三二諦合明中」（『大正蔵』四五、一〇八頁上）と述べ、①世諦中道、②真諦中道、③二諦合明中道という三種を挙げている。それぞれの詳しい内容は、

・世諦中道…我々の認識に基づく生滅は、実生実滅ではなく不生不滅であり、これを仮に生滅と説くのであるが、この仮生仮滅は、不生不滅の意味を持った仮生仮滅であるから、生滅という二辺を否定した不生不滅が世諦の中道である。
・真諦中道…真諦における不生不滅もまた、世諦の仮生仮滅を否定して成立する不生不滅ではなく、世諦の仮生仮滅に即した不生不滅であるから、不生不滅という二辺を否定した非不生非不滅が真諦の中道である。
・二諦合明中道…世諦の生滅は不生滅の生滅であり、真諦の不生滅を離れて成立する生滅ではなく、真諦の不生滅は生滅の不生滅であり、世諦の生滅を離れて成立する不生滅ではないから、これを中道の義において統一的に表したものが、非生滅非不生

滅という二諦合明の中道である。

というものである。このように二諦を方便として、二諦の相即した真でも俗でもない中道に真理を見出そうとする吉蔵であるが、その立場も固定概念化された場合には、直ちに世諦として退けられ、それより上位の概念によって否定される。この重層的な解釈が四重二諦説であり、最終的な第四重の真諦が「言亡慮絶の境」とされ、言説は全て世諦とされている。

以上のように、吉蔵は諸法の固定的把握を徹底して否定し、名相への執着を戒めている。その独自性は、真諦であっても「教」として世諦と同列に捉え、それらを完全否定していくところに真理を見出そうとすることにある。つまり、真理とは固定概念化できない不可言説であり、形式化できるものではないから、言説化された世諦も真諦も真理そのものではなく、あくまで教説の形式であり、それぞれ互いを因縁とする相依相対的な関係である。このように三論教学の根幹には、全ての名相は方便仮立であるという考え方があり、その教学的発揮を示すものこそが約教の二諦なのである。

## 五、『観経義疏』所説の本迹二門

前節までは、吉蔵の浄土思想に関連する重要な問題として、①本迹思想、②仏身論、③二諦論についてそれぞれ検討してきたが、本節ではそれらを念頭に置きながら、実際に『観経義疏』の所説について検討を加える。まず阿弥陀仏の浄土に関しては、

若就通門為論、無非酬因可云報土。別門不然。何者以法蔵菩薩有本迹二門。就迹為論、在凡夫地以願造土可云報土。（中略）若論本門、此菩薩位居隣極無更造業。唯是応現依正両報。

（『大正蔵』三七、一二五頁上）

と述べ、通門（一般的な見方）では、浄土が酬因でないとは言い切れないので、法蔵菩薩の果報として報土であると言えるが、別門（特殊な見方）では、法蔵菩薩には「本迹二門」があるとする。そして迹門では、法蔵菩薩は凡夫地において発願し、その願によって浄土を建立したので、その浄土は報土であると言えるが、本門では、法蔵菩薩は隣極（等覚）の菩薩であり、更に業を造ることはなく、依正両報は応現されたものでしかないとしている。すなわち、法蔵説話[20]の描写から読み取れる内容（迹門）について、吉蔵は凡夫地と言い報土であるとするが、本門では、十劫の昔より浄土が存在し続けているのではなく、今時の衆生に応じて依正両報が現ぜられるという理解を示すのである。また、法蔵菩薩に「本迹二門」があるとする根拠としては、

問、双巻則云応云報土耶。答、此是応中開応報両土。非是異応別有報土。何者一往弁土体謂之為報、於此報土示種種七宝為応土也。非是酬因之報故為報土也。若就所化修因往生義為論、可為報土。然所化由因往生応土中也。

（『大正蔵』三七、一二五頁中）

と述べるように、『大経』にその根拠を求めている。この問答では、

（本門で指摘した）応土を（『大経』では）応報両土に開き、応土の外に報土があるのではなく、また（迹門で指摘したように）報土であるとも言えるが、それはあくまで法蔵説話の描写としての酬因に限ったことであり、迹門を超えた本門における意味ではないとし、衆生が修因して往生するという意味であれば、衆生からすれば報土とすることも可能であるが、その場合でも結局は（本門で指摘した）応土に往生するとしている。

ここで吉蔵は、最終的な結論として「応土」を主張しているかのようであるが、如来と衆生との立場において考察すれば、自ずから応土と報土との両面の見解が生じ得る。つまり、衆生往生の立場からすれば「報土」であるが、如来応現の立場からすれば、衆生はどこまでも「応土」に往生するということになる。従来の見解では、衆生往生の立場と如来応現の立場という二つの異なる視点より言及したのであり、最終的な結論が「応土」にあることは間違いないとされるが、どちらかと言えば、このような異なる視点より言及したということに、何らかの意図があったと考えるのが妥当であろう。

そこで前述の仏身論と併せて考えてみると、仏身論において応身に「内応」と「外応」との二義を示したことは、阿弥陀仏の浄土について、本迹二門の立場より「応土」と「報土」とに開いた点と類似していることが知られる。すなわち、阿弥陀仏の浄土を本迹二門の立場より解釈し、本迹の相即関係を示した吉蔵の思想構造は、仏身論において「報身即是応身」と規定し、その応身に「内応」と「外応」との二義を説いた点において明確に表れていると言えよう。

※吉蔵における【仏身論】と【本迹二門】との関係性

| 吉蔵の仏身論 | | 『観経義疏』所説の本迹二門 | |
|---|---|---|---|
| 応身 | 内応（報身） | 〔本門〕応土 | 〔迹門〕報土 |
| | 外応（応身） | | 応土 |

以上のように、応身において「内応」と「外応」という二面性を認めている以上、同じく浄土においても「報土」と「応土」という二面性が認められるべきである。それゆえ、どちらか一方に重点を置くという従来の見解は、吉蔵の真意としては首肯できない。また、吉蔵が浄土の本質としては「報土」であるが、その報土において七宝荘厳を示現するために「応土」であると述べている点は、応身において真如と相応する「内応」と、大機と相応する「外応」という二義を示した点と、その構造が完全に一致している。

そして最後に、本迹二門による浄土の種別判定に続いて、浄土の様相である「分段変易」と「三界摂不」という問題へと検討を進め

る。従来の見解では、吉蔵の真意は「分段生死」「三界摂」にあるとされてきたが、今まで検討してきたように、吉蔵は本迹二門の立場より弥陀身土論を展開しており、これと同様に「分段変易」や「三界摂不」という問題も、本迹二門の立場から検討しなければならない。つまり「分段変易」に関しては、吉蔵は「分段生死」であるとの見解を示しているが、その直後に「然分段与変易不可定判」と述べ、吉蔵は即座にそのような定まった判断を否定し、分段・変易二生死の「因縁不相離」であることを主張している。この問題を本迹二門の立場より解釈すれば、初めの「分段生死」という見解は「迹門」における議論であり、本来の立場は「分段即変易」として、その真意は分段・変易に固執しない立場であったと考えられる。また「三界摂不」に関しては、最終的に「以義制之有三界也」と述べ、吉蔵は「三界摂」であるとの見解を示しているが、結局これも「迹門」における議論であり、本来の立場は「方便三界」として、三界の有無には固執しない立場であったと考えられる。

このように「分段変易」や「三界摂不」という問題は、吉蔵にとってはあくまでも「迹門」における議論であり、結局は現ぜられた「迹」であることに変わりはない。ゆえに、慧遠・智顗といった聖道諸師が「応身応土」であると判じ、道綽・善導などの浄土教家が「報身報土」であると反駁したことも、吉蔵にとっては「迹門」における議論であり、そういう意味では全く問題とならない。

## 結びにかえて

本稿では、吉蔵の弥陀身土論に関する先行研究の整理を行い、その問題点を浮き彫りにさせ、①本迹思想、②仏身論、③二諦論を手掛かりとして、本迹二門による吉蔵の浄土思想について検討してきた。従来、吉蔵の真意が「応身応土」にあるとの見解が大勢であったことは、道綽『安楽集』巻上に「然古旧相伝、皆云阿弥陀仏是化身、土亦是化土。此為大失也」（『大正蔵』四七、五頁下）とあり、吉蔵も「古旧」の説（応身応土説）に含めて考えられる傾向にあったことが要因として挙げられる。

また、吉蔵『観経義疏』には、本迹二門の関係性が明確に示されていないため、本迹二門の関係をどのように理解すべきなのかは、他の著述に依らなければ理解できない部分がある。古来、吉蔵の立場について誤解されてきたのは、多くの場合は『観経義疏』が単なる浄土教関係の文献として、浄土教の範囲内でのみ思想的に消化されてきたからであろう。事実、本迹二門に関しては、一般的には「本迹」を字義通りに解釈して、本から迹が垂れるという先後関係ないし優劣関係として理解されるが、吉蔵は本迹二門に相即的な関係を示している。それゆえ、浄土教において吉蔵の思想を消化しようとすれば、どうしてもそこに矛盾を生ぜざるを得ない。

以上のことを考慮した場合、吉蔵は本迹二門の立場より弥陀身土論を展開しているが、そのような吉蔵の立場からすれば、浄土教家

が阿弥陀仏の浄土を「報土」「変易生死」「三界不摂」であると解釈するのは、あくまでも「迹門」における議論であり、吉蔵はそれらを本門的な立場から論じているため、両者の議論が少し食い違っているように思われる。ただし、伊東氏が指摘されているように、本迹という概念を用いていること自体、すでに本門的な思考の表れであり、この『観経義疏』が本門の全体的な視野をもって論理を展開させていることも事実である。[21] その証拠に、浄土の様相である「分段変易」と「三界摂不」という問題も、その真意は明らかに本門的な立場にあり、本門という視点から議論が展開されていることは否定できない。その意味においては、本門を重視しているという見方もできるかもしれないが、前述の二諦論に鑑みるならば、本門だけを意識的に重視しているということは考えにくい。

吉蔵二諦論の中心的な主張は、二諦の相即関係を示すところにあり、そのために「於教の二諦」や「三重二諦説」などの重層的発展的な二諦論を展開していく。ただし、二諦の相即した中道に真理を見出そうとする吉蔵であるが、その立場も固定概念化（名相言説化）された場合には、直ちに世諦として退けられ、それより上位の概念によって否定される。したがって、本迹二門という名相を立てる以上、吉蔵にとってそれは真理そのものではなく、世諦（方便）として退けられるべきものであり、吉蔵の究極的な立場は、本迹を完全に否定した「非本非迹」という立場であると考えられる。

**註**

① 妻木直良「嘉祥大師及び其観経釈」（『六条学報』一五、一九〇二年）、徳澤龍泉「聖道諸師に於ける無量寿経の解釈的思想傾向とその批判」（『宗学院論集』七、一九三一年）、清水正賢「嘉祥の念仏観」（『顕真学報』一二、一九三四年）、望月信亨『中国浄土教理史』（法藏館、一九四二年）、藤原了然「嘉祥の浄土教観」（『仏教大学研究紀要』三七、一九六〇年）、山口光円『天台浄土教史』（法藏館、一九六七年）、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』（永田文昌堂、一九六八年）、藤井教公「慧遠と吉蔵―両者の『観無量寿経義疏』を中心として―」（平井俊栄編『三論教学の研究』春秋社、一九九〇年）、池田和貴「『観経』註釈者の思想的相違について―浄土観と凡夫観を中心として―」（『駒澤短期大学仏教論集』三、一九九七年）、梯信暁「智光の浄土観」（『日本仏教文化論叢上』永田文昌堂、一九九八年）、川村怜爾「吉蔵における浄土観」（『駒澤短期大学仏教論集』六、二〇〇〇年）、長谷川岳史「隋代仏教における三身解釈の諸相」（『龍谷大学論集』四七一、二〇〇八年）など。

② 袴谷憲昭「吉蔵『観無量寿経疏』と浄土思想」（『三論教学と仏教諸思想』春秋社、二〇〇〇年）一八一頁。

③ 伊東昌彦「吉蔵の弥陀身土論」（『南都仏教』八八、二〇〇六年）四四頁。

④ 吉蔵には浄土教関係の註釈書として『観無量寿経義疏』一巻と『無量寿義疏』一巻が残されているが、後者に関してはその真偽が疑われているため、本稿では取り扱わないことにする。

⑤ 神子上氏前掲書、三一五頁。

⑥ 伊東昌彦『吉蔵の浄土教思想の研究―無得正観と浄土教―』（春秋社、二〇一一年）六三頁。

⑦ 柴田泰「弥陀法身説とその展開」（『印度哲学仏教学』五、一九九〇年）二三七頁。

⑧ 『観経義疏』には「想像仏菩薩復為二。第一想法身仏、第二想応身

仏。今即第一想法身仏。法身仏者、文云、如来是法界身。即是法身。（中略）三十二相即是応身、是心是仏即是法身、是心作仏即明二身因也」（『大正蔵』三七、一四三頁下）とある。

⑨ 三桐慈海「仏道ということ―観無量寿経義疏について―」（『仏教学セミナー』六〇、一九九四年）四頁。

⑩ 小田切賢祐「吉蔵『観経義疏』にみられる韋提希―善導の「夫人是凡非聖」をめぐって―」（『仏教大学仏教学会紀要』八、二〇〇〇年）五二頁。

⑪ 工藤量導「迦才と吉蔵の浄土教思想について」（『印度学仏教学研究』六一・一、二〇一二年）五八頁。

⑫ 武覚超「天台大師智顗の本迹論」（『天台学報』二四、一九八二年）一三八頁参照。

⑬ 僧叡は『法華経』の後序を記し、その後『法華経』を講説するにあたり、「法華経」を「九轍」に分科して解釈したとされる。なお、湛然は「鏡用融公九轍」として、僧肇が道融の「九轍」を用いたと述べており、僧叡と同門である道融も『法華経』を「九轍」に分科するという考え方を持っていたと考えられる。

⑭ 例えば、慧遠『大乗義章』巻十九には「用彼三身別依三土。法性之身、依法性土。実報之身、依実報土。応化之身、還依応土」（『大正蔵』四四、八三六頁下）とある。

⑮ 逸書。法経等撰『衆経目録』巻五に「五凡夫論一巻、右一論是人造偽妄」（『大正蔵』五五、一四二頁上）とあることから、中国における偽撰であったと考えられる。

⑯ 吉蔵の著作の中で「本迹開合」の四句が見られるのは、『法華玄論』以外にも『大乗玄論』巻三（『大正蔵』四五、四五頁下）、『法華義疏』巻十（『大正蔵』三四、六〇三頁中）などに見られるが、この中の『法華玄論』『大乗玄論』は全同である。しかし、『法華義疏』はこれらと少し異質であり、説相も至って簡略である。

⑰ 西義雄氏は、約教の二諦説が原初的な形態であり、約理の二諦説が発達的な学説であるとする（西義雄「真俗二諦説の構造」（宮本正尊編『仏教の根本真理』三省堂、一九五六年）一九七―二一八頁参照）。対して安井広済氏は、むしろ約教の二諦説が発達的なものであるとする（安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九六一年、一九七―二二一頁参照）。

⑱ 平井俊栄『中国般若思想史研究―吉蔵と三論学派―』（春秋社、一九七六年）四五八頁参照。

⑲ 元山公寿「吉蔵の二諦説について」（『智山学報』三八、一九八九年）五一―五二頁参照。

⑳ 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）三三六―三五三頁参照。

㉑ 伊東氏前掲書、一一九―一二〇頁参照。