

論文

『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観

一ノ瀬 和 夫

〔抄 録〕

法然の阿弥陀仏観を対象とする先行研究においては、仏の法・報・応三身を巡って、法身の位置付けを弱めた阿弥陀仏解釈が主流となってきた傾向が見られる。しかしこのような解釈は、法然の特殊性のみを強調することになり、必ずしもその浄土思想の構造を明確に捉えることにはつながっていないように思われる。そこで改めて、『逆修説法』の文言から法然の仏身観、阿弥陀仏観を抽出し、それを通仏教的な仏身論や、法然が参照したことが確実な源信の仏身観を通して再検討し、法然の阿弥陀仏観が、源信などの浄土思想に見られる三身一体論に基づくものであることを明らかにする。その上で、この三身一体論は、叡山を中心とする浄土教の基盤にある仏性認識に懐疑的であった法然が、その立場を推し進めつつ、なおかつ全ての衆生の救済を可能とするための教理構築を支えるものであった可能性を提示する。

キーワード：法然、阿弥陀仏観、『逆修説法』、三身一体論、浄土思想

1. 二身説と三身説

法然の仏身論は、『逆修説法』の初七日と四七日の説法に現れる。初七日においては、その冒頭に、「經論之中、説佛功德有無量身。或惣説一身、或別説二身、或説三身、或説四身、乃至華嚴經説十身功德。今且以眞身化身之二身、奉讃嘆彌陀之功德⁽¹⁾」〈經論の中に仏の功德を説くに、無量の身有り。或いは惣じて一身を説き、或いは別して二身を説き、或いは三身を説き、或いは四身を説く。ないし華嚴經には十身の功德を説けり。今且く眞身化身の二身を以て、弥陀の功德を讃嘆し奉る〉と説き、四七日では、「佛有惣別二功德。先惣者、四智三身等功德也。一切諸佛内証等具一佛無異故、諸經中説佛功德、惣不説内証功德、唯別説外用功德也。雖爾爲善根成就、三身功德如形可奉説⁽²⁾」〈仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸經の中に仏の功德を説

くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり。爾りと雖も善根成就の爲に三身の功德、形の如く説き奉るべし」と始めている。ひと続きの説法の中で法然が言及する仏身論ではあるが、前者は二身論、後者は三身論とみなすこともできるので、この点を中心に、これまで先学によってさまざまな検討が積み重ねられてきている。その中で体系的論考として注目すべきものには、高橋弘次氏と曾根宣雄氏による一連の研究がある⁽³⁾。

2. 高橋説と曾根説

高橋氏は、「法然が三身論を使用して阿弥陀仏を論証していく場合、(1)阿弥陀仏は法・報・応の三身のなかの報身であるとする……報身論の立場と、いまひとつは(2)阿弥陀仏は三身即一、いわゆる阿弥陀仏自身が法・報・応の三身を具有しているという立場との、異なった二つの立場が指摘される⁽⁴⁾」とした上で、かつて石井教道氏によって論究された三身同体論、三身別体論にふれて⁽⁵⁾、「阿弥陀仏の内証功德を示す場合を三身同体論というべきであり、いま一つの阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す場合を三身別体論というべき⁽⁶⁾」であって、「阿弥陀仏の三つのはたらきを示す三身同体論の立場は、阿弥陀仏それ自身のたつ立場であり、いま一つ阿弥陀仏の修因感果身であることの性格を示す三身別体論の立場は、阿弥陀仏の性格を外から論証し表示しようとする立場である。前者は仏自身のたつ絶対次元のものであり、後者は人間の側に立つ相対次元のものである⁽⁷⁾」とする。従って、人間の立場としては、「阿弥陀仏を修因感果身なるが故に報身とみなすことは、その報身の根源に理智冥合の法身、あるいはたんなる理としての法身を予想することをまぬがれない。しかしわれわれ救いを求めるものの宗教的立場からいうならば、救済仏としての阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない⁽⁸⁾」と述べ、真化二身論こそが法然の仏身観である⁽⁹⁾と結論づけている。

一方、曾根氏は管見の限りでも、「法然上人における内証・外用①—特に内証の四智・三身について—」（『佛教文化学会紀要』第二号、一九九四年）から、最近の「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『佛教論叢』第六一号、二〇一七年）まで、数多くの論考を通してこの問題に取り組んできている。その特色は、法然が四七日の説教で用いた内証・外用という概念に注目し、それを軸として三身、特に法身と報身の関係を明らかにしようとするところにある。具体的にその研究の初期から中期にかけては、「四智・三身が一体的に捉えられた場合、仏の理知不二の境を意味することもある……これを法然の説にあてはめるならば、法然の説く『内証の四智・三身』は仏身上に顕現具足された真如をいうと考えられ、内容は矛盾しないといえるだろう。つまり、法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである⁽¹⁰⁾」として、三身という概念自体を無相であると捉える。そして「内証に説かれる四智・三身等は理知不二の境を示しているのであり、直接的に救済作用等を意味しているのではないのである。したがって内証の三身に基づ

く有相や作用は、外用において現れるものなのである⁽¹¹⁾」と論を進め、それを根拠として「当然のことであるが、法然は報身である阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない⁽¹²⁾」とする結論を導き出している。ただし三身の在り方については、「法蔵比丘が無相である仏智の境界に入り（内証）、その上で衆生救済のために有相莊嚴・救済作用（外用）を顕すのである。浄土や阿弥陀仏の有する有相性は、あくまでも理知不二である内証を踏まえたものなのである。したがって外用の有相性や救済作用は、迷いの執着の段階とみなされるようなものではなく、無分別後智・出出世間として解されるものなのである⁽¹³⁾」としている。つまり、報身としての阿弥陀仏は「さとり」の境界を内的に通過したものと見なされていると解釈することができる。こうして、上記の二〇一七年の論文では、改めて次のような見解が示されることになる。

法然は三身論については、源信によりながらも、その内容に独自の解釈を施している。一つ目は、三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している点である。内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり……単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の「所証の理」が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である。二つ目は法身と報身を能所の関係で説明するということを依用しつつも……法身を報身の根源と捉えるのではなく、報身については法身を解り知る主体と捉えていることを示している⁽¹⁴⁾。

この解釈はこれまでの論究を統合したものであるが、三身の関係性については『逆修説法』において法然は、報身とは法身を根源とするのではなく、法身を悟った仏身であることを示しているのである⁽¹⁵⁾」とする。報身である阿弥陀仏はその出発点に法身を想定しない、ないしは、最終的には三身同体という枠組みの中で阿弥陀を捉えることはしない、という見解に着地しているのである。

3. 高橋説と曾根説への疑問

高橋説、曾根説から明らかになるのは、前者は、三身同体論と三身別体論を整理することで、『逆修説法』初七日の説法で説かれる真身・化身の二身説に法然の阿弥陀仏観の本質を見て、それを受けて信仰的な立場からは「阿弥陀仏により根源的な法身を認める必要は毛頭ない」としていることであり、後者は、内証・外用と三身の関係を分析することで、法然は「阿弥陀仏の根源や出発点に法身を想定していない」としている点である。つまり両者とも、法然の三身論における法身の位置づけは報身に先行しない、あるいは法身と報身の連携性は重視しないとする主張を共有している、とみなすことができる⁽¹⁶⁾。これは一つには、阿弥陀仏とは、

法蔵比丘が四十八願を建て、兆載永劫の修行の後に仏となった修因感果の報身であるという、道綽、善導説以来の前提に倣っているためであろうし、同時に、真化二身説と三身説を会通させようとした結果とも言える。

しかしそもそも、初七日に説かれる二身説と四七日に説かれる三身説は仏身論として分裂したものなのだろうか。また、三身同体論、三身別体論を絶対・相対、あるいは仏辺・機辺といった概念で理解することが、法然の阿弥陀仏観の実体とその浄土思想の背景をどれだけ正確に明確化することになるのか、疑問は残る。加えて、曾根論文が開拓した内証・外用という視点からの法然の阿弥陀仏観へのアプローチは有効なものと思われるが、そこに散見される「法然においては阿弥陀仏の仏格は報身であり、三身はあくまでも阿弥陀仏の内証の功德を示すものなのである⁽¹⁷⁾」、あるいは「(法然は：筆者注) 三身即一を内証の功德と限定し、それを諸仏平等と解している……内証の三身とは、三身をあくまでも証果として捉えるというものであり……単に三身具足をもって諸仏平等とするのではなく、内証の功德という仏の『所証の理』が諸仏平等であると捉えていくのが法然の立場である⁽¹⁸⁾」といった指摘は、三身の実体と位置づけをより複雑化かつ曖昧化し、法然の浄土思想を通仏教的な枠組みから捉えることをかえって困難にしているようにも思われる。

そもそも、ここで問題の前提となる「内証の功德」は、前出の「仏に惣別の二功德有り。先ず惣とは、四智三身等の功德なり。一切の諸仏は内証等しく具して一仏も異無き故に、諸経の中に仏の功德を説くに、惣じて内証の功德をば説かず。唯別して外用の功德を説くなり⁽¹⁹⁾」という文脈に登場する。その解釈について、現代語として考えてみれば、例えば真柄和人訳は、次のようになっている。

仏には、惣と別の二功德がおありになる。まず、惣とは四つの智慧と三種の身体との功德である。すべての仏は内面のさとりを同等に具えていて、一仏として異なることがない。だから、数ある経の中に仏の功德を説く場合、総体的に、内面の功德は説かず、ただ、個別に外に向かってはたらく功德だけを説くのである⁽²⁰⁾。

また、大橋俊雄訳は以下の通りである。

仏の功德には、諸仏に共通したものと、その仏にのみ具わっているものとがある。諸仏に共通したものとしては四種の智慧、三種の仏身などの功德がある。一切のもろもろの仏にも異なることなく具わっているから、いずれの経典の中にも仏の功德を説いているが、一般的に内なる悟りの功德は説くことなく、その仏にのみ具わっている外へのはたらきを説いている⁽²¹⁾。

両者には、原文に忠実、意識的とそれぞれ違いはあるものの、「内証」の理解に関しては、「内面のさとり」、「内なる悟り」と捉えている点では共通している。つまり、「内証」とはそもそも、「内なる悟り＝自己の心の内で真理をさとること⁽²²⁾」であり、その功德とは、真理をさとったその結果として具わる「徳性」、「特質」、あるいは「はたらき」ということになる。ここではそれが「四智」や「三身」ということなのである。従って、内証の功德の意味するところを仏の「所証の理」としてのみ理解することは、かえって法然の説く趣旨から逸脱してしまうことになるのではないか。むしろ、上記二通りの現代語訳に共通にみられるような理解を前提とした上で、法然の仏身をめぐると説法をたどっていけば、一見もつれているように感じられる内証と三身をめぐると論理も、思いのほか統一の取れたものであることが自ずから明らかになってくるように思われる。

4. 四七日における三身論

『逆修説法』に現れる、いわゆる二身説と三身説において、問題となるのは四七日に説かれる三身論になるだろう。この部分は、既に前節で検討した「仏に惣別の二功德有り」という文言で始まるが、その惣に分類される内証の功德である三身を説明する部分で、まず法身は「は無相甚深之理也。一切諸法畢竟空寂即名法身⁽²³⁾」〈是れ無相甚深の理なり。一切の諸法、畢竟空寂なるを即ち法身と名づく〉と定義される。続けて「次報身者非別物、解知彼無相之妙理知恵名報身也。所知名法身、能知名報身也。此法報之功德周遍法界、無不周遍菩薩二乗之上、乃至六趣四生之上矣⁽²⁴⁾」〈次に報身とは、別物に非ず。彼の無相の妙理を解り知る知恵を報身とは名づくるなり。所知をば法身と名づけ、能知をば報身と名づくるなり。此の法報の功德、法界に周遍せり。菩薩二乗の上、乃至六趣四生の上にも周遍せずと云うことなし〉と報身を説明する。つまり、法身が知られる対象としての真理であり、報身が知るところの主体である知であって、その法身と報身は決して別のものではないとする。さらにその徳は法界に遍満する、となれば、無相である法身と同様に、報身もまた無相という解釈が成立することになる。曾根氏が「法然は『内証の四智・三身』を有相や作用等を意味するものと捉えていなかったと考えられるのである⁽²⁵⁾」とするのも、法然のこの文言に対応した結果とも言えるかもしれない。しかし一方で、通仏教的な文脈の中で、瑜伽行唯識学派の自性身、受用身、變化身の三身説から発展した、法・報・応の三身論の枠組みにおける基本的理解に基づけば、報身は本来的に「願と行とが完成して、願と行とに報いた結果としての仏身の謂で」あり、「動くもの、変わるもの、可視的なもの」であるはずでもある⁽²⁶⁾。「法相三論天台華嚴眞言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明る……⁽²⁷⁾」〈法相、三論、天台、華嚴、眞言、禪といった大乘の各宗について、すべて学び理解した〉と伝えられる法然が、仏身の「在り方」に昏かったとは考えられず、また自ら『無量寿経釈』においては、「報身者、報前（萬行）因所感得（之萬徳）身也⁽²⁸⁾」〈報身とは、

前（万行）因に報いて感得する所の（万徳）身なり」という理解を既に示してもいるのである。そうするとここでは、報身を無相であるばかりではなく、有相でもあるものとして理解しなくてはならないということになる。

では、どのように考えればそのようなものとして報身を捉えることが可能になるのだろうか。そこで改めて振りかえるべきは、報身（受用身）のそもそもの「在り方」とその「はたらき」ということになる。長尾雅人氏は法身（自性身）と報身（受用身）について、「自性身がさとりを開いたり法を享受したりすることがないということは、それがもともと悟りそのものであり、いわゆる本覚だからであろう。自性身が本覚であるのに対すれば、受用身はいわば始覚である。人間にとっての救いは、このような受用身において成立つのであって、自性身においてではない⁽²⁹⁾」とした上で、受用身には二重性があり、「超越的であると共に現象的、歴史的であると共に超歴史的」であって、また自利的であると同時に利他的でもあるとしている⁽³⁰⁾。この見地に立てば、法然がここで「報身とは、（法身と：筆者注）別物に非ず」としているのは、報身（受用身）の二重性のうち、「超越的」、「自利的」な側面に限っての説明であると理解することが可能となる。それはすなわち、もう一面である「現象的」、「利他的」な部分は、ここで直接言及されないまでも、当然のこととして前提されているということでもある。そもそも『逆修説法』におけるこの個所は、すべての仏に共通する「惣」の説明であって、利他の在り方、つまり、報身の「現象的」、「利他的」な部分は外用の功德として説かれるべきものなのである。

以上の理解に立てば、報身とはすなわち、「無相の妙理を解り知る知恵」という「超越的」かつ「自利的」な側面では無相である法身と共通する普遍的属性を具えるが、一方で、獲得した真理の認識を個別的な衆生救済に振り向けるという、具体的なはたらきを持った有相の主体でもあるということである。つまり、法身としての真理は世界に遍満するが、その「真理を解り知る」主体である報身が備える智慧も、その点においては法身と異なるところはないということができる。と、同時に、利他行を担う主体としての報身は、法然の説明に沿えば、外用として説かれる功德というかたちで、衆生救済という個別的かつ具体的なはたらきをも示すのである。

このように理解すれば、「報身とは、（法身と：筆者注）別物に非ず」という文言や「法報の功德法界に周遍せり」といった認識も、通常の三身論のなかに収まるものとして理解できるであろう。さらに、前出の長尾氏はその仏身を論ずる中で、「自性身は、法を本質とする法身ではあるが、そこに法の享受ということは説かれていない。不動なる自性身には、享受という動はありえない。法の享受があるためには、自性身はその絶対の座を一步下って具象的相対的とならなければならない。空性であり法界であるような座から下りて、浄土がそこに現成し、願と行とを伴い、それらを原因として仏陀が結果するという、報身の姿をとらねばならない⁽³¹⁾」と述べているが、これがまさに阿弥陀仏の在り方なのである。法然の阿弥陀仏理解は正確にこ

れに重なるものであると考えてよいであろう。真理という「静」の理ではなく、その真理に基づき衆生救済という「動」を求めた法然にとって、阿弥陀仏は、実体として修因感果の報身であるが、同時に、所知・能知の関係で法身と連関し、利他行としての具体的はたらきにおいては、「爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也⁽³²⁾」〈衆生を濟度せんが爲、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり〉と説明される応身を通して、すべての衆生に向けての救済のはたらきかけが可能な仏となるのである。

5. 法然の阿弥陀仏観

以上を前提として、次に法然が分類した惣別の別にあたる外用の功德の内実をみてみよう。法然はここで、源信の『阿弥陀仏白毫観』を参照して⁽³³⁾、阿弥陀仏の外用を、八万四千相のなかで最勝である白毫に例をとって、業因、相貌、作用、体性、利益という五項目に分けて説明している。

先ず白毫の業因について、『大集経』、『観仏三昧経』等を引用してから、「然彼阿彌陀佛、法藏比丘昔兆載永劫間、修六度四攝之無量無邊之妙行、集所具足若干功德顯眉間白毫也⁽³⁴⁾」〈然れば彼の阿弥陀仏、法藏比丘の昔、兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め、具足したまへる所の若干の功德を集めて眉間の白毫を顕したまへるなり〉としているが、これは、「兆載永劫の間、六度四攝の無量無邊の妙行を修め」という部分からも明らかなように、修因感果身である報身の条件に対応している。白毫は報身としての阿弥陀仏の身体の一部であるので当然のことではあるが、白毫が報身の功德、すなわちその代表的特質であることが先ず確認されるのである。

相貌については「眉間白毫、右旋婉轉、如五須彌山⁽³⁵⁾」〈眉間の白毫、右旋婉轉して、五須彌山の如し〉ということで、報身、応身につながら有相であることを示し、続いて白毫の作用については、「謂白毫所放光明中現衆事也⁽³⁶⁾」〈謂く、白毫より放つ所の光明の中に衆事を現するなり〉と言ってから、「謂應以佛身得度者、即現彼白毫光作佛身⁽³⁷⁾」〈謂く、仏身を以て得度すべきには、即ち彼の白毫の光を現じて仏身となる〉と説く。そしてこれには釈迦にみられるような始終応同の身と、「只忽然而現之佛身⁽³⁸⁾」〈只だ忽然として現する仏身〉である無而歛有の身があるとして、阿弥陀仏は後者であるとする。無而歛有の身とは、「惣」の部分で三身を説くなかで応身についての説明にあった、前出の「爲濟度衆生、於無際限中示際限、於無功用中現功用給也⁽³⁹⁾」〈衆生を濟度せんが爲、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり〉の具体化であることは言うまでもない。

残り二項目のうち、利益に関しては「滅如此多劫之罪也⁽⁴⁰⁾」〈此の如き多劫の罪を滅するなり〉の文言そのままに、利他であることを示している。ただ問題は、体性の説明において、「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也⁽⁴¹⁾」〈白毫は即ち因縁所証の法なるが故に、其の性

即ち空、即ち仮、即ち中なり」と言い、「乃至六趣四生之上、一々皆無不備三諦妙理⁽⁴²⁾」〈乃至六趣四生の上にも、一々皆、三諦の妙理を備へずと云ふこと無し〉としている点である。もしこのように考えられていたとするならば、それは天台的思想に非常に接近したものと言えることになる。しかしながら、文言自体『阿弥陀仏白毫観』からの引用が目立ち⁽⁴³⁾、法然自身この説明を「是天台宗意也⁽⁴⁴⁾」〈是れは天台宗の意なり〉と補足をつけて結んでいるところからも、この部分に関しては法然の阿弥陀仏観の忠実な反映と理解する必要はないと判断してもよいだろう。

以上から明らかになるのは、外用の功德は、報身の利他的側面とその実践を担う応身に正確に対応して説かれているということである。そこで、四七日で説かれる三身論をめぐるこれまでの検討結果を、惣別に分け、さらにそれぞれの内実を、説教で言及されている事項を基本に、そこから必然的に導き出されると思われる項目も加えて、属性、関係性、はたらき、因位の有無、相、功德の範囲という六つの項目に分けて図式化すると、下に示す表のA欄になる。

A 【四七日】	三身説				
		惣（内証）			別（外用）
	功德	三身			八万四千相
	内実	法身	報身	応身	白毫
	属性	無相甚深の理	無相の妙理を解り知る智慧	衆生を済度せんがため、無際限のなかにおいて際限を示し、無功用の中において功用を現す	無而歛有の身
	関係性	所知	能知	報身の利他のはたらきに対応	報身としての阿弥陀仏の一部
	はたらき	自利	自利・利他	利他	利他
	因位の有無	無	有 (報身の普遍的性格は修因感果仏)	有 (応身の存在前提は報身)	有 (修因感果)
	相	無相	有相	有相	有相
	功德の範囲	法界周遍	法界周遍	法界周遍	法界周遍
B 【初七日】	二身説				
	内実	真身		化身	
	属性	八万四千相		無而歛有	
	関係性				
	はたらき	利他		利他	
	因位の有無	有（修因感果之身）		有	
	相	有		有	
功德の範囲	法界周遍（光明遍照十方世界）		法界周遍（光明遍照十方世界）		

これに加えて、初七日に説かれる真化二身論の内実を、A欄と同様の項目を設けたB欄として書き出してみると、それは四七日での三身論の説明と重なってくるのが見えてくる。具体的には、まず真身を説いて「先眞身者、眞實之身也。彌陀因位之時、於世自在王佛所、發四十八願之後、兆載永劫之間、修布施持戒忍辱精進等之六度萬行、而所顯之修因感果之身也⁽⁴⁵⁾」〈先ず真身とは、眞實の身なり。彌陀因位の時、世自在王仏の所に於いて、四十八願を發したまふて後、兆載永劫の間、布施持戒忍辱精進等の六度万行を修して、顯したまへる所の修因感果の身なり〉とするが、これは前述の白毫の業因の説明に対応し、つまりは三身を説く際の報身と重なっていることになる。また、化身については、「化身者、無而歟有云化者、隨機應時現身量大小不同⁽⁴⁶⁾」〈化身とは、無にして忽ち有なるを化と云ふ。機に随ひ時に応じ身量を現じ大小不同なり〉とあるが、これも前出の外用としての白毫の作用を説明した部分と文言そのものも共通で、ということは、「衆生を済度せんが為、無際限の中に於いて際限を示し、無功用の中に於いて功用を現じ給へるなり⁽⁴⁷⁾」と説明される応身に重なっているのである。

こうしてみると、初七日の真化二身のはたらきは、四七日の三身論の中の、利他の側面としての報身と応身のそれにほぼ寸分違わず重なり、つまりは三身論の、法身に関わる部分を省略して説明したものであることが明らかになる。そもそも真化二身論の説示は、逆修法会の初日の、それも説法の語り始めに置かれているものである。その文言は先に引用したように、「今且く真身化身の二身を以て、彌陀の功德を讃嘆し奉る」と始まるが、ここでの「且く」という表現に着目すると、これは「仮に」、「かりそめに」、「一応」といった意味であり、「とりあえず⁽⁴⁸⁾」というニュアンスを持った言い回しであることが知られる。したがって、説法の初日の、そもそもの説き始めの時点において、法事に集う会衆に向けて、まずは阿弥陀仏をわかりやすく説明するための方法として説かれた二身論、と捉えるのが最も自然な解釈ということになる。

この点は、別の視点からも確認できる。『逆修説法』における法然の阿弥陀仏観は、源信の『阿弥陀経略記』と共通するものがあることが最近の研究で明らかにされているが⁽⁴⁹⁾、源信はそこで、次のような説を展開している。まず、広く仏身を定義して、「一切諸佛總有二身。一者眞身。住報佛土。二者應身。住同居土⁽⁵⁰⁾」〈一切の諸仏に総じて二身有り。一つには眞身、報仏の土に住す。二つには応身、同居土に住す〉とする。この説明の枠組み自体、法然の真仮二身論と重なることは明らかで、文字通り受け取れば、二身論と理解すべきことになる。しかし見逃すことができないのは、別の個所では次のようにも説かれることである。まず、『佛説阿弥陀経』という経名にある「佛」を説明する部分では、「佛者娑婆化主。三身萬徳之釋尊⁽⁵¹⁾」〈仏とは娑婆の化主、三身万徳の釈尊なり〉とし、別の個所でも「無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳⁽⁵²⁾」〈無縁の慈悲、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉とする。これらはいずれも、仏は三身を具えるものとの認識を前提とするものであることは言うまでもなく、そうなるところで言う「眞身」とは、法身と報身を合わせた仏身を意味し⁽⁵³⁾、「住報佛土」とは、有相としての報身の

住処を説明するもの、と理解すべきことになる。すなわち、源信の仏身観は三身論が基盤となっているのである。

さらにその三身の関係については、「無者法空。即所縁理。理性即是。法身菩提故也。……縁者能縁即是般若。般若即是報身菩提。慈悲利生。即是解脱。解脱即是應身菩提。由此當知。無縁慈悲。是即諸佛三身萬徳⁽⁵⁴⁾」〈無とは法の空、即ち所縁の理なり。理性は即ち是れ、法身の菩提なるが故なり。……縁とは能縁、即ち是れ般若なり。般若は即ち是れ、報身の菩提なり。慈悲利生は即ち是れ、解脱なり。解脱は即ち是れ、応身の菩提なり。此に由りて当に知るべし。無縁の慈悲は、これ即ち、諸仏の三身万徳なり〉と説明する。つまり、法身とは普遍の真理そのものであり、報身はその真理をさとる知恵であり、応身が具体的に慈悲のところで衆生を救済する存在となるということである。そうすると、すでに確認した法然の三身認識と重なっていることは明白で、『逆修説法』に見られる法然の阿弥陀仏観の原型は源信にあったことになる。すなわち、法然の二身論も源信同様、基本的に法身、報身、応身という三身論を前提としたものであると結論づけることができるのである。

こう考えると、法然が六七日の説法で永観を批判して、「申南無阿彌陀佛功德殊勝者、通號之佛云一字之故也。云阿彌陀之名號目出貴、彼佛之名號故也⁽⁵⁵⁾」〈南無阿彌陀仏と申す功德殊勝なることは、通号の仏といふ一字の故なり。阿彌陀といふ名号の目出たく貴きも、彼の仏の名号なるが故なり〉と述べる理由も、おのずから明らかになるであろう。つまり、ここでいう「通号」は「惣」、「別」の惣に当たり、全ての仏に共通する功德（特質）を備えて、初めて仏としてのはたらきが十全なものとなると捉えていたのである。

6. 功德の範囲

法然にとって阿弥陀仏は、前述の『無量寿経釈』に見られた認識にあるように、まずは報身として捉えられていたことは間違いない。その上で、前節に明らかなように三身即一という枠組みもまたその前提となっていたとすると、その阿弥陀仏観は法然のどのような思想、あるいは認識から形成されたものなのだろうか。そのことを考える上で役立つと思われるのが、前に示した表のA、B両欄のそれぞれの最終行、「功德の範囲」と名付けた事項である。ここでは、例えば法身なら法身の功德、具体的には「無相甚深の理」ということになるが、その理がどの程度の範囲まで及んでいるのかを示している。結果として、表でも明らかなように、A、B両欄とも、どの仏身においても「法界周遍」ということで共通するのである。では、なぜどの仏身においても「法界周遍」となるのかを法然の説示から振りかえると、次のように理解できよう。

法然が「法界周遍」という表現を使うのは、「此の法報の功德法界に周遍せり」という部分だが、ここではその前提としてまず、法身と報身を所知と能知という関係性で定義し、法界に

周遍する法身の「無相の妙理」を報身がその本質である智慧で「解り知る」とすることによって、法身と報身を具体的に結びつける。角度を変えて言えば、法身としての「無相甚深の理」は、他へのはたらきをもたない不動、無相の状態にあるが、その理を「解り知る」智慧を本質とする報身とつながることによって、それは始めて衆生救済という目的をもった具体的な動きとはたらきへと変換されるのである。こうして、理に基づく具体的な動きとはたらきを体現する報身としての阿弥陀仏は、因位の誓願を実現すべく、その功德を衆生に振り向けていくのであるが、本来的に法界に遍満する法身の「理」を「解り知る」報身のはたらきであるので、その救済も必然的に法界すべてに及ぶことが通仏教的な教理の点からも保証されることになるのである。

この、救済は法界に遍満する、という保証が、法然にとっては非常に重要な点であったのである。というのも、法然の浄土思想はその根幹において、大乘仏教に共通する仏性、あるいは如来蔵的な思想については、それを断念するところから始まっていると考えられるからである⁽⁵⁶⁾。例えば、「法相三論天台華嚴真言佛心の諸大乘の宗、遍學し悉明るに入門は異なりといへども、皆佛性の一理を悟顯ことを明す、所詮は一致なり。法は深妙なりといへども我が機すべて及難し⁽⁵⁷⁾」〈法相、三論、天台、華嚴、真言、禪といった大乘の各宗について、すべて学び理解したが、(教えの)入口は違っていても、すべて仏性という同一のことわりを悟り現すことを説いていて、究極の目的は同じである。この教えは深く優れたものであるが、私の能力・資質ではどれも達成することは難しい〉といったことばにも、その断念の思いは色濃く表れている。さらに、『逆修説法』六七日では『観無量寿經』の教えをまとめて、「不明即身頓悟之旨、不説歷劫迂廻之行、説娑婆之外有極樂、我身之外有阿彌陀、而明可願(厭の誤字との注記あり)厭此界生彼國得無生忍之旨也⁽⁵⁸⁾」〈即身頓悟の旨をも明かさず、歷劫迂廻の行をも説かず、娑婆の外に極樂あり、我が身の外に阿彌陀ましますと説きて、厭ふべきこの界を厭ひ、彼の国に生じて無生忍を得んとの旨を明かすなり〉と説いているが、「我が身の外に阿彌陀仏まします」と言い切り、如来蔵=仏性からは明らかに距離をとっているのである。このような認識に立つ法然にとって、救済可能性の法界周遍を保証する仏身觀は是非とも必要なものであったに違いなく、この阿彌陀仏觀によって、衆生は、如来蔵(仏性)に頼ることが出来なくても、阿彌陀仏との関係性さえ確立することが出来たならば、どんな人間であっても救済の対象となりうる、という論理が成立することになったと考えられるのである。

ただその際に、一点注意すべきは、外用の白毫の作用を説くなかで、無而歟有の説明として「惣六道四生一切凡聖、併被疑彌陀如來之毫光所現歟者也⁽⁵⁹⁾」〈惣じて六道四生一切の凡聖は、しかしながら弥陀如来の毫光の所現かと疑はるるものなり〉といい、「然法界中、但彌陀一佛之遍給也⁽⁶⁰⁾」〈然れば法界の中には、但だ弥陀一仏の遍じ給へるなり〉と述べている部分である。これらは阿彌陀仏が、まるで法身のように世界に遍満することを示すものと理解されかねない表現となっている。そうすると、弥陀と衆生は一体であることを担保する、仏性ないしは

如来蔵の实在といった概念が法然にあったことを意味することになる。しかしこの部分は、文
言に忠実に理解すれば、あくまで阿弥陀仏が、利他行として衆生救済のため白毫からの光でさ
まざまな姿を現出させるという文脈上での言及であり、如来蔵を想定した、法そのものである
静態としての阿弥陀仏の遍在が含意されたものではないのは、敢えて言うまでもなく自明なこ
とであろう⁽⁶¹⁾。その点を確認すれば、むしろここでは、阿弥陀仏の救済は遍く全法界の衆生す
べてに行き渡るといふ、法然の浄土思想にとって肝要な点が、比喩的に表現されたものと理解
できる。

つまり、『逆修説法』で展開された法然の阿弥陀仏観は、「書かれた」論疏ではなく法話とい
う「語り」に特有の、場に応じた省略や言い換えはあるものの、説法の前後で矛盾があつた
り、混乱していたりするものではない。そうではなく、法身、報身、応身という三身一体の仏
身観を基盤として阿弥陀仏を捉え、その上で報身のはたらきを核に据えることで、衆生すべ
てに向けての救済の可能性を通仏教的にも矛盾なく緻密に論理づけた、一貫性のある仏身論が展
開されているのである。

〔注〕

- (1) 『昭和新修法然上人全集』（以下『昭法全』）二三二頁。
- (2) 『昭法全』二五五頁。
- (3) 「近年における浄土学研究の状況——法然浄土教の研究状況——」（『教化研究』第二十二号、浄土宗総合研究所、二〇一一年）二八二—二八七頁（執筆 杉山裕俊）。
- (4) 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』（山喜房佛書林、一九九四年）九四頁。
- (5) 石井教道『浄土の教義と其教團』（富山房書店、一九七二年）一六五頁。
- (6) 高橋弘次『改版増補 法然浄土教の諸問題』九五頁。
- (7) 『同上』七三頁。
- (8) 『同上』一一四頁。
- (9) 『同上』一一五頁。「阿弥陀仏自身のうちから論理を引き出し、それによって阿弥陀仏を論証せんとする立場が、法然の特異とする二身論であり、これこそ阿弥陀仏を信仰の対象としその救済にあずかる人間の絶対信頼の心情をこわさない阿弥陀仏論なのである。私は、こうしたまったく他と異にする真化二身論こそ、法然の仏身観であると結論づけるものである」、と総括されている。
- (10) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用①——特に内証の四智三身について——」（『仏教文化学会紀要』第二号）五二頁。
- (11) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用②——特に内証・外用の思想的背景について——」（『仏教文化学会紀要』第三号）一七二頁。
- (12) 曾根宣雄「法然上人における内証・外用③——内証・外用論の論理展開について——」（『浄土教の思想と歴史：丸山博正教授古稀記念論集』（山喜房佛書林、二〇〇五年）一四九頁。
- (13) 『同上』一五二頁。
- (14) 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第六一号、二〇一七年）一六七頁。
- (15) 『同上』一六八頁。
- (16) 曾和義宏「法然上人の阿弥陀仏論——その説示に注目して——」（『浄土宗学研究』第三七号、二〇一〇年）には、次のような指摘がある。「『逆修説法』では、……報身を中心として、法身をその中に取り込んでいこうとする意図が伺える。……法身の扱いについて、並列的な説示から、報身への

- 取り込み、さらには三身論のような通仏教的な仏身論を不用とする説示へと変遷していった」(五六頁)。
- (17) 曾根宣雄「法然上人の三身同体論と三身別体論」(『高橋弘次先生古稀記念論集 浄土学佛教学論叢』第一巻、山喜房佛書林、二〇〇四年) 一二六頁。
 - (18) 曾根「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」一六七頁。
 - (19) 『昭法全』二五五頁。
 - (20) 真柄和人『傍訳 逆修説法(下)』(四季社、二〇〇七年) 一七一一八頁。
 - (21) 大橋俊雄『法然全集』第二巻(春秋社、二〇一〇年) 八九頁。
 - (22) 中村元『佛教語大辞典 縮刷版』(東京書籍、一九八五年) 一〇三三頁。ちなみに石田瑞磨『例文仏教語大辞典』(小学館、一九九七年)では「内心のさと。自己の内心における真理の体得。みずからの心のうちに仏教の真理を悟ること。また、その悟った真理」(八一八頁)、望月信亨『望月佛教大辞典』第四巻(世界聖典刊行協会、一九七三年)では「自内に證得するの意。外用に對す。また自内證とも名づく。即ち親しく内に證悟證得するを云ふ」(三九八〇頁)となっている。
 - (23) 『昭法全』二五五頁。
 - (24) 『同上』。
 - (25) 曾根「法然上人における内証・外用①——特に内証の四智三身について——」五二頁。
 - (26) 長尾雅人『中觀と唯識』(岩波書店、一九七九年) 二七〇—二七一頁。
 - (27) 『昭法全』七三三頁。
 - (28) 『昭法全』七八—七九頁。
 - (29) 長尾『中觀と唯識』二七四頁。
 - (30) 『同上』二七四—二七五頁。
 - (31) 『同上』二七三—二七四頁。
 - (32) 『昭法全』二五五頁。
 - (33) 『往生要集』大門第四觀察門で説かれる別相觀、總相觀、雜相觀それぞれの中に白毫への言及があり、法然はそれらを当然認識していたものと考えられるが、五項目に分けて説明されるのは『阿弥陀仏白毫觀』においてのみである。『往生要集』の記述で「別巻」(『浄土宗全書』第十五巻、八五頁)と注記されているのが、これに当たる。『大乘仏典〈中国・日本篇〉一九 安然・源信』(中央公論社、一九九一年)に末木文美士訳『阿弥陀仏白毫觀』とその解説がある。
 - (34) 『昭法全』二五六頁。
 - (35) 『同上』。『觀無量寿経』第九真身觀文の引用。
 - (36) 『昭法全』二五七頁。
 - (37) 『同上』。
 - (38) 『同上』。
 - (39) 『昭法全』二五五頁。
 - (40) 『昭法全』二五八頁。
 - (41) 『昭法全』二五七頁。
 - (42) 『同上』。
 - (43) 例えば、「白毫即因縁所生法故、其性即空即假即中也。即空故非因非果、畢竟空寂而無有體用。即假故因果體用萬德無邊也」(『昭法全』二五七頁)の部分は、『阿弥陀仏白毫觀』においては「此因縁生。眉間一毛。其性即空即假即中。以即空故。非因非果。亦無體用。畢竟空寂猶同虚空。以即假故。因果體用。萬德無邊」(『恵心僧都全集』第三巻[思文閣出版、一九八一年] 五八一頁)となっている。
 - (44) 『昭法全』二五八頁。
 - (45) 『昭法全』二三二頁。
 - (46) 『昭法全』二三三頁。
 - (47) 注(32)参照。

- (48) この表現は佛教大学本庄良文教授からの以下のご教示による。尾崎雄二郎他編『大字源』（角川書店、一九九二年初版）三一頁第四段④に、「しばらく。いささか。かりに。とりあえず。」の訳語がある。また、知恩院浄土宗学研究所編集委員会編『法然上人のお言葉——元祖大師御法語——』（総本山知恩院布教師会）三九頁注（1）に、「且く＝他の可能性を含みもたせる表現。とりあえず。ともあれ。まずは。」とある。
- (49) 曾根宣雄「『逆修説法』四七日の三身論と『阿弥陀経略記』の三身論について」（『仏教論叢』第六一号、二〇一七年）、及び齋藤蒙光「法然の阿弥陀仏解釈——『逆修説法』と『阿弥陀経略記』との関連性——」（『共生文化研究』第四号、二〇一九年）。とりわけ齋藤氏は詳細にその影響関係を分析している。
- (50) 『恵心僧都全集』第一卷（思文閣出版、一九八四年）三九九頁。
- (51) 『同上』三八三頁。
- (52) 『同上』四一二頁。
- (53) このような解釈は、『阿弥陀経略記』にも多く引用される『大智度論』にみられることが、以下の論文で提示されている。安藤俊雄「天台仏身観の主體的な性格」（『大谷學報』四八巻第四号、一九六九年）「法性身と化身、真身と生身などの二身説をとる智度論では静止的な理法としての法身のなかに、それとは別の報身的性格をも与えることが多い」（七頁）。また、『例文仏教語大辞典』には「常住不変の真実身。三身でいえば、法身・報身をあわせた仏身。二身でいえば、化身（応身）に対する仏身」との解説がある。
- (54) 『恵心僧都全集』第一卷、四一二頁。
- (55) 『昭法全』二七〇頁。
- (56) 詳しくは拙稿「法然浄土思想における仏性の位相」（『佛教大学大学院紀要文学研究科篇』第四十八号、佛教大学大学院、二〇二〇年三月）でその根拠を論じている。
- (57) 『昭法全』七三三頁。
- (58) 『昭法全』二七一—二七二頁。
- (59) 『昭法全』二五七頁。
- (60) 『同上』。
- (61) 中村玲太「法然門流における弥陀法身／報身説の検討——弥陀は三世を貫く如来か——」（『現代と親鸞』第三〇号、親鸞仏教センター、二〇一五年）もこの問題に触れており、そのなかで「法然が『然法界中但弥陀一仏之遍給也』とするのは、弥陀が『一切身』を現する存在であるから、六道等の全世界の存在は弥陀が私を化導するために現れた存在たり得る、と受け止めたのだと考えられる」（七頁）と述べている。

（いちのせ かずお 文学研究科仏教学専攻博士課程）

（指導教員：本庄 良文 教授）

2020年9月23日受理