

親鸞の「自然」と阿弥陀仏・名号

—「自然法爾」法語を中心に—

位田 佳永

序 「自然法爾」法語について

親鸞の「自然」観は、比較的初期の著作から表れ^{〔1〕}、いわゆる「自然法爾」法語と言われる書においては、それが集約されて述べられる^{〔2〕}。「自然法爾」法語とは、一二五八年十二月、親鸞の直弟子顕智が善法坊（京都の三条富小路）に滞在していた親鸞（八十六歳）から聞き書きした法語の写しで^{〔3〕}、「自然」と表現される事柄を主題として説かれる。ちなみに、「自然法爾」という熟語は、顕智ではなく後世の者がつけた標題の一部^{〔4〕}で、「自然」と「法爾」は親鸞においてはほぼ同義として理解されているので、「自然」の他に「自然法爾」というはたらき、あるいは状態があるので決してない。

また、この「自然法爾」法語には、（1）顕智本（『見聞』所収本・『聞書』所収本・卷子本の三つ）、（2）文明版『正像末和讃』本、（3）『末燈抄』第五通の三本が現存する。（1）顕智本とは顕智の自筆本で、「自然法爾」法語の最も原初的な書写本とみなされる。これと同系統とみられるのが『三帖和讃』の末尾に収録されている（2）『正像末和讃』

本であり、それに対して親鸞の死後従覚（覚如の次男）によつて編まれた（3）『未燈抄』所収の第五通は別系統と言われ、顕智本の改訂版とされる。

各本の異同については梯実圓氏の論文に詳しい⁵⁾が、かつては「自然法爾」法語のテキストとして比較的整理された『未燈抄』本を利用することが多かったためもあつてか、顕智本には記されて『未燈抄』本には欠けている「獲得名号」の字訓釈が見落とされがちであつた。しかし、一九八〇年代頃からか、特に「獲得名号」の字訓釈が「自然法爾」法語の一節として注目され問題にされてきたようである。

そこで、改めて顕智本の「自然法爾」法語をみると、形式的・内容的に大別すれば前半と後半に分けられる。まず、前半は語義解釈で、「獲」「得」「名」「号」の字義が各々一行ずつ端的に釈され、次いで「自然」「法爾」の語義が釈される。「自然」の釈については、他の語義説明よりある程度まとまりをもつた分量であるためか、「自然」に関する説明の二行目からは六字くらい下げて書かれており、まず「自然」の「自」の字訓が施され、改行した後「然」の字訓がなされる。そして、「法爾」の語義説明が六字下げのまま改行されることもなく「自然」の語釈に続いて記される。その後、行を改めて再び文頭から記されるが、この箇所（弥陀仏の御ちかひの…）からが後半とみられ、内容的には一般に「自然」についての法義と言われる⁶⁾。

なぜ「獲」「得」「名」「号」（「獲得」「名号」あるいは「獲得名号」）「自然」「法爾」の語義説明及び「自然」の法語が同じ一続きの文書にしたためられているのか、そもそも顕智は親鸞にどのように問いかけたのか、それに対して親鸞はこの法語を通じて何を開示しようとしたのだろうか。うかがい難いことではあるが、本稿では、この法語が阿弥陀観ないしは念仏論としても注目されるように、「自然」の問題は、阿弥陀仏あるいは名号との関連性においてこそより鮮明になると考える。阿弥陀仏観はまた、二種法身（法性法身と方便法身）としても論じられることが多いが、「自

然」と二種法身の関係についてはさらに検討する余地があるのではないだろうか。

そこで、まず、本稿では、第一章で親鸞の「自然」について概観し、第二章では特に「自然法爾」法語を検討する。次に、親鸞の二種法身觀を（親鸞が依拠した）『論註』と『論註』に影響を及ぼしたインドの三身説・二種法身觀の考察を通して検討し、「自然法爾」法語のキーセンテンスと考えられる「ミダ佛ハ自然ノヨウヲ知ラセンレウナリ」の文を考察する。そして、最後に「自然」と「獲得名号」が同時に説かれている意味、ひいては「阿弥陀仏」と「人」と「自然」の関係を考察する。

第一章 親鸞の「自然」概観

第一節 自然である他力について

親鸞の「自然」について、唯円は『歎異抄』で次のように述べる。

（すべてよろづのことにつけて、往生にはかしこきおもひを具せずして、たゞほればれと弥陀の御恩の深重なること、つねにおもひいだしまひらすべし。しかれば）念仏もまうされさふらふ。これ自然なり。わがはからはざるを、自然とまうすなり。これすなはち他力にてまします。（『真聖全』二、七八九）

ここでは、往生においてほればれと弥陀の御恩の深重を常に思い浮かべれば念仏も申されるという、「私のはからい」ではない「自然」であるあり方を「他力」と端的に述べている。「他力」とは、「義なきを義とすとなり、義といふは行者のはからふことなり、このゆへに自力といふなり」というように、人のはからう心（義・自力）の否定を表すが、親鸞はそれを「自然」と表現する。

『唯信鈔文意』の「観音勢至自来迎」の釈などでも「自然といふはしからしむといふ」というように、親鸞によると、自然は元来「しかあらしむ」、即ち「そのようにさせる」ことを表す。凡夫の側から言うと、自力の「そのようにする」のではなく「そのようにさせられる」という、はからい（義）を否定した「他力」であることが窺える。ただし、ここで言われる「他力」（他）のはたらき（義）は、自己と対峙した他者という意味の「他」ではない。それは自他の対立項を超えた無義、即ち「自でもなく他でもない」「他」という義（本義）の「仏」のことを表している。また、他力（仏のはたらき）を表現する「自然」について、『一念多念文意』では次のように説かれる。

「前略」如来の本願を信じて一念するに、かならずもとめざるに无上の功德をえしめ、しらざるに広大な利益をうるなり、自然にさまさまのさとりをすなわちひらく法則なり。法則といふは、はじめて行者のはからひにあらざ、もとより不可思議の利益にあづかること、自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを法則とはまふすなり。『真聖全』二、六一一（一）

この引用文によると、如来の本願を信じるならば、求めなくても必ず無上の功德が得られ、知らなくても広大な利益を受けるといふ。これは、様々の悟りを開く「口の定まっている有り様」であるが、決して人のはからいではな

く、「もとより不可思議の利益にあづかる」という「自然」の有り様を知らせる法である。つまり、法（コトの定まっている有り様）はその「自然」（の有り様）を表しているが、それは「信心をうるひとのありさま」、即ち悟るさまを表現している。

このように、親鸞によると、「自然」とは如来の本願を信じたときにみられる働き、即ち「他力」（仏のはたらき）で、決して人のはからいに基づくはたらきではないという。また、コトの定まっている有り様、つまり本願を憑（たの）んだときはからずも必ず無上の功德が得られる有り様（法）によって「自然」（の様相）が知られるという。

第二節 本願他力について

親鸞によると、「自然」と言われる「他力」は「如来の本願力」である^⑩。「本願」とは、菩薩が過去世に修行していたとき起こした（もとの）願い^⑪で、インドでは過去の誓願（*purva prañidhana*）を表す。本願思想は釈迦の本生譚を起源として発展してきた^⑫が、阿弥陀仏の本願は如来の大悲の願とされ^⑬、鈴木大拙氏によると、本願の根源とは最終的には自己の本願の根元であり、曾我量深氏も、法蔵菩薩とは自己の深奥にある真実の自己という立場を基底として、本願を法蔵菩薩阿弥陀仏の願とみる^⑭。

法蔵菩薩阿弥陀仏の願とは、端的にいうと一切衆生を悉く皆救うというものであろうが、その誓願についての記述は、『未燈抄』の「諸仏等同一云事」という章にも見られる。

「前略」他力とまふすことは、義なきを義とすとまふすなり。「中略」如来の誓願は不可思議にましますゆへに、

仏と仏との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず。補処の弥勒をはじめとして、仏智の不思議をはからふべきひとは候はず。しかれば、如来の誓願には義なきを義とすとは、大師聖人のおほせに候き。『真聖全』二、六六七)

この章では、真実の信心をえた人は諸仏と等しいという事について述べられるが、如来の誓願は不可思議な仏と仏によるもので¹⁵⁾、決して人間のはからえる領域の誓願ではない。このように、誓願の成就については徹底して自力が否定され、如来の誓いである本願はあくまで他力であることが述べられる。

さらに「他力」の徹底は、本願の自覚、即ち本願への信が起ること自体においても人のはからいではないことに極まる。このことは、『唯信鈔文意』の「観音勢至自来迎」釈の一節に明確に叙述される。

はじめて功德をえんとはからはざれば自然といふなり、誓願真実の信心をえたるひとは、摂取不捨の御ちかひにおさめとりてまもらせたまふによりて、行人のはからひにあらず、金剛の信心となるゆへに正定聚のくらゐに住すといふ。このこゝろなれば憶念の心自然におこるなり。この信心のおこることも釈迦の慈父、弥陀の悲母の方便によりて无上の信心を發起せしめたまふとみえたり。これ自然の利益なりとするべし。『真聖全』二、六二四—六二四)

このように、要約すると、親鸞は、徹底的に人のはからいが否定された本願の自覚及びそれが成就するという他力（仏のはたらき）を「自然」と表現する。即ち、本願を自覚させ、求めもしないのに無上の功德を得させて¹⁶⁾、不退の

位に至らせる^①はたらきを表す。また、「必はかならずといふ、かならずといふはさだまりぬといふころ也、また自然といふころ也^②」とも注釈されるように、この「自然」のはたらきは仏の誓い故に「必ず」そのようになり、人のはからいでは決してないという。親鸞は、このような本願他力及びこのはたらきがいきている場(浄土の様相^③)を「自然」と表現する。

第二章 「自然法爾」法語の解釈

前述の通り、親鸞の用いる「自然」の基本的な用法は、本願他力(仏のはたらき)、あるいははたらいている様相を表すものと言えるが、それを踏まえて、次に「自然」について詳細に述べられた「自然法爾」法語を検討する。まず、比較的短いので「自然法爾」法語(卷子本^④)の全文を挙げ、試訳を示す。(但し、便宜上以下の引用文には濁点・句読点を施し、片仮名を平仮名に改める。)

第一節 「自然法爾」法語の試訳

〔全文〕

獲字は、因位るときにうるを獲といふ。

得字は、果位のとくにいたりてうることを得といふなり。

名字は、因位のときのなを名といふ。

号字は、果位のときのなを号といふ。

自然といふは、自は、おのづからといふ、行者の

はからいにあらず、しからしむといふ

ことばなり。

然といふは、しからしむということば、

行者のはからいにあらず、如来の

ちかひにてあるがゆへに。法尔と

いふは、この如来のおむちかひなるが

ゆへに、しからしむるを法尔といふ。

法尔は、このおむちかひなりける

ゆへに、すべて行者のはからひのなき

をもて、この法のとくのゆへにし

からしむといふなり。すべて人の

はじめてはからはざるなり。この

ゆへに他力には義なきを義と

すとしるべしとなり。自然といふは

もとよりしからしむるといふことは

なり。

弥陀佛の御ちかひの、もとより行者の

はからひにあらずして、南无弥陀とたのませ

たまひて、むかへむとはからはせたまひたるによりて、

行者のよからむとも、あしからむともおもはぬを、自然

とはまふすぞとききて候。ちかひのやふは、无上仏に

ならしめむとちかひたまへるなり。无上仏とまふすは、

かたちもなくまします。かたちのましまさぬゆへに

自然とはまふすなり。かたちましますとしめす

ときには、无上涅槃とはまふさず。かたちもまし

まさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀佛とぞ

きゝならひて候。みだ佛は自然のやうをしらせむ

れうなり。この道理をこゝろえつるのちには、この自然

のことは、つねにさたすべきにはあらざるなり。つねに

自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、

なほ義のあるになるべし。これは佛智の不思議

にてあるなり。

愚禿親鸞八十六歳

正嘉二歳戊午十二月日 善法坊僧都御坊 三条

とみのこうちの御坊にて 聖人にあいまいらせてのきゝ

がき そのとき顕智これをかくなり。

試訳は本文のみ（改行を無視して）示す。

「獲」という字は、因位のとくにえることを「獲」といいます。

「得」という字は、果位のとくにいたつてえることを「得」といいます。

「名」という字は、「仏が」因位のときのなを「名」といいます。

「号」という字は、「仏が」果位のときのなを「号」といいます。

「自然」というのは、「自」は「おのづから」といい、人（行者）のはからいではない、「そのようにさせる」ということばです。

「然」というのは、「そのようにさせる」ということばで、人（行者）のはからいではありません。如来の誓いであるからです。「法爾」というのは、この如来の御誓いでありますから、「そのようにさせる」ことを「法爾」といいます。「法爾」は、御誓いでありましたので、すべて人（行者）のはからいがないことから、この法の徳の故に「そのようにさせる」というのです。すべて人が改めて（ことさらに）はからうのではありません。この故に他力にははからい（義）がないのを本義とすると知らねばならない、と、「親鸞の師である法然は」言われます。「自然」というのは元来「そのようにさせる」ということばです。

阿弥陀仏の御ちかいは、もともと人（行者）のはからいではなくて、「南無阿弥陀」と憑（たの）ませなざつて、

「人を」迎えようとおはからいになったので、人（行者）が「はからいを捨てて」良いだろうとも悪いだろうとも思わないことを、「自然」と申すと聞いております。「如来の」誓いの要は、「人を」この上ない仏（無上仏）にならせようとお誓いになったことです。「無上仏」と申しますのは、形もなくていらつしゃいます。形がおありでないので「自然」と申すのであります。形がおありになると示すときには、「この上ない悟りの境地（無上涅槃）」とは申しません。形もおありでない様相を知らせようとして、あらためて「弥陀仏」（「という」と、聞き習っています。阿弥陀仏（のはたらき）は自然の様相を知らせようとする方便（真理が顕わになったもの）であります。この道理を心得た後には、この自然のことは、常にとやかかくいうべきではないのです。常に自然をとやかかくいうならば、「はからい（義）がないのを本義とする」ということは、なおはからい（義）があることになるでしょう。これ（自然のこと）は仏智の不思議であります。

第二節 「自然法爾」法語の解釈

このように、まず、「自然法爾」法語では「獲・得・名・号」について「獲・得」と「名・号」それぞれの字義に因果を当てて解釈する。因位果位とは、親鸞が依拠した『無量寿経』が説く阿弥陀仏（無限の寿命・無限の光明）物語による。つまり、法蔵菩薩が仏になるという誓願を立て（因位）、菩薩行によって誓願を成就して仏になった（果位）という物語で、「因位するとき」とは（法蔵）菩薩のときを指し、「果位するとき」とは仏になったときのことを表すようである。

周知の通り、親鸞の「獲」「得」の用語例については、必ずしも因と果に配して厳密に使い分けられてはいない。た

だ、「自然法爾」法語以前にも『尊号真像銘文』（広本のみ）の「勢至獲念仏円通」の釈で、「獲」字が因位のときにえる場合に用いる²¹と述べられる。一方、「得」字については、明示されてはいないが、傾向として果位の時にえる場合に用いることが多いようである²²。

仏教での「獲得」の語例として『俱舍論記』巻四では、「得」を①「獲」と②「成就」とに分けて、①「得」の「初めて得」た状態を「獲」といい、②その後得終わってさらに失っていない状態を「成就」と注釈する²³。このような用例に対して、慧剣も述べるように、「得の生相に至る」のを「獲」、「得の現在に至る」のを「成就」というなどと区別があるために、親鸞は因位のときにえるのを「獲」、果位のときにえるのを「得」と分けた、と解釈することは可能であろう²⁴。梯実圓氏も指摘するように、「獲・得」に因果を配する親鸞の字訓釈は、仏因が円満するので仏果が自然に成就するという法が示されている妙釈であろう²⁵。

次に、「名・号」について、一般的には「名」と「号」は少なくとも如来の名号を表す場合は同義語とみなされるが²⁶、既知の通り、親鸞はすでに「自然法爾」法語以前に『唯信鈔文意』で、「号は仏に成りたまうてのちの御なを申す、名はいまだ仏に成りたまはぬときの御なを申すなり²⁷」と明示している。もっとも、親鸞は「仏に成りたまうてのちの御名」である「尊号」が南無阿弥陀仏であり、帰命尽十方無碍光如来であると明記しているが²⁸、「御な」については何を指すのかは明らかでない²⁹。しかし、『唯信鈔文意』の「名」「号」釈は、梯氏が述べるように、「御な」は法蔵菩薩であったときに立てられた因位の誓願の中で用い、「号」は阿弥陀仏の果徳をいうのに主として用いることを表すと考えるのが妥当であろう³⁰。そして、「獲得」と同様「名号」も、因果が配されることで法蔵菩薩の発願・修行及びその成就としての阿弥陀仏が思い起こされる³¹。

このように、「獲・得・名・号」の字義がそれぞれ示された背景として一つには、これまでの研究でも指摘されるよ

うに、「自然法爾」法語以前の親鸞の著作をみると、「獲」字が因位のときにえる場合に用いると言明しながらも、因果について必ずしも「獲」と「得」を厳密に使い分けていないことや、「名」を因位、「号」を果位と述べながらも忠実に使い分けられていなかったことから、疑問に思つた聞き手の頭智が改めてその点を親鸞に問うた可能性は十分にありえるだろう¹³²。

続いて、最後の字訓釈として「自然」「法爾」が挙げられるが、親鸞が理解するところでは「自然」とは「おのづから」「しからしむ（そのようにさせる）」である。それは、行者のはからいではなく如来の誓いであるから、言葉を換えると「この法のとくのゆへ」に「法爾¹³³」ともいわれる。そして最後に、「自然」の字訓釈のまとめとして、「自然」というのは元来「そのようにさせる」ということばである、と、行者のはからい（義）ではなく他力であることが示される。

一方、後半の法義釈では、行者のはからいを一切否定した阿弥陀仏の誓いとは、形のない仏にならせようというものであると説かれる。形のないありのままの様相を知らせるために、真実がことばとなって表れたのが阿弥陀仏であり、阿弥陀仏（のはたらき）は、目にみえない「おのづからしからしむ」る様相（自然）を知らせるために説かれた「方便」（真実がことばになって表れたもの）である。つまり、形がない（無上）仏及び涅槃を「自然」というが、その形のないおのづからそのようにさせる（本願他力の）様相（自然）を知らせようと表れたのが阿弥陀仏であるという。そして、最後に親鸞は、「自然」は仏智の不思議であると述べて締めくくっている。

「自然法爾」法語は、このように「獲得」「名号」「自然」「法爾」の字訓釈の後「自然」に関する法語が説かれるが、たしかに「獲得」と「名号」と「自然」（法爾）という語がなんの脈絡もなく問題にされたというよりは、全体としてなんらかの関わりをもつて一つの文書としてまとめられているのではないかと考えられる。そして、これらの内容

の繋がりには、後半の法語の眼目と指摘される³⁴⁾「みだ仏は自然のようを知らせんれうなり」が示しているように思われる。

第三章 『論註』の二種法身観

親鸞によれば、「自然」と表現される目にみえない仏のはたらき（本願他力）を人々に知らせようとして顕現したのが阿弥陀仏³⁵⁾であるという。この目にみえない不可思議なはたらきと阿弥陀仏の関係はまた、二種法身の関係と対応する。つまり、目にみえない真実そのものである法性法身と、それがことばとして顕れた方便法身の関係として問題とされる。そこで、親鸞の二種法身観を考察するために、まず、第三章では親鸞が依拠した『論註』の二種法身観の考察から始める。

龍樹中観の中国的発展形態ともいわれる三論系の論師であった『論註』の著者、曇鸞は、羅什・僧肇を介して中観仏教を学んだと言われ、中観思想をもつて浄土教を明らかにしたとされる³⁶⁾。確かに、曇鸞の仏身観そのものは明らかに二身説の立場ではある。けれども、インドの大乘仏教の三身説が曇鸞の二身観の生じる背景の一つともなっている³⁷⁾。そこで、まず、『論註』の二種法身観に影響を及ぼした法身説を考察する上で、インドの三身説を『宝性論』を通じて検討し、次いで『中論』『浄土論』の二諦観を通して『論註』の二種法身観を考察する。

第一節 インド大乘仏教の三身説

インドにおいて三身説が展開される最も古い大乘仏教の論書は、瑜伽行唯識派の初期の論書である『大乘莊嚴經論』と如来藏思想の論書である『究竟一乘宝性論』であろう。曇鸞の時代に翻訳されている三身を説く主な経論のうち、曇鸞に影響を及ぼしたと考えられるのは次の四論、即ち(1)『究竟一乘宝性論』(2)『金剛般若経論』(3)『法華経論』(4)『十地経論』とされるが、中でも、『宝性論』の三身説は自性身と受用身・變化身とを区別する点で他の三論とは異なる⁽³³⁾。

『宝性論』では、如来の自性(菩提・無垢真如)は智(無分別智と後得智)に基づいて太陽の光明に譬えられるが、第一身である自性身は法界を自性として⁽³⁴⁾、煩惱・所知・三昧(samāpatti)という三種の障礙から分離している⁽³⁵⁾。第二身である受用身は種々の法を受用し、色身として顕現して、無分別にして無功用に(ānāhoga、自然に)衆生を彼らの願いのままに満足させる。言葉を換えると、衆生の種々の条件によつてそれ自体でない姿を現す。第三身の變化身は、法身より動く(離れる)ことなく、種々の形の化身によつて現じる。

そして、これらの三身の関係は、次のように端的に示される。

ここでは、第一身(自性身)が法身、後の二(受用身・變化身)が色身であり、虚空の中で形があるように、第一身(「身」)の中で後の二(「二身の」)はたろきがある⁽³⁶⁾。

〔初は法身如来、第二は色身の仏なり。譬えば虚空中に、一切の色身有るが如く、初の仏身中に於ける、最後身も亦、爾なり。〕(『大正』三二、八四三中⁽³⁷⁾)

また、『宝性論』では、煩惱障と所知障を遠離する因として無分別智と後得智に言及し、これら二障の遠離、即ち自他の利益の成就を次のように論じる。

習気とともに、煩惱障と〔菩薩が学ぶべき〕所知障とを解き放つことから、無障礙の法身に到達すること、これが「自利の成就」といわれる。そのあとで、世間のある限り、自然に (anābhogataḥ)、二身をもつて、示現と教示の二種の自在力が発現すること、これが「利他の成就」と言われる⁽⁶⁵⁾。

〔又、何者か是れ、自利を成就する。謂く、解脱を得て煩惱障を遠離し智障を遠離して、無障礙なる清淨の法身を得る。是れを自身の利益の成就と名づく。又、何者か是れ、他の利益を成就する。既に自身の利を成就することを得已りて、無始世より来、自然に彼の二種の仏身に依りて、示現と世間への自在力を行す。是れを他身の利益の成就と名づく。〕(『大正』三二、八四二下〜八四二上)

つまり、煩惱障と所知障を遠離している第一の自性身は自利の成就であり、自性身において第二・三身である受用身と変化身の利他の成就があるという。この第二受用身を利他の成就とすることは、瑜伽行唯識派の『莊嚴經論』の三身説⁽⁶⁶⁾とは異なるところである。また、『莊嚴經論』が三身の中心的な意味を受用身にもたせるとされるのに対して、『宝性論』では第一身と他の二身とを区別して自性身から受用身及び変化身が顕現するという三身の関係性においても、(唯識派の三身説との)差異がみられる⁽⁶⁶⁾。

第二節 『中論』の二諦観

まず、二諦とは何かを『中論』の一節（観四諦品第二十四）から考察する。

諸仏の説法は二諦に依存している。

世俗（世間の慣習）の諦と勝義としての諦である。〔第八偈⁽⁴⁷⁾〕

この二つの諦の区別を知らない者、

彼らは仏の教えにおける甚深な真実在を知らない。〔第九偈⁽⁴⁸⁾〕

言語表現によらないで勝義は示されない。

勝義に到らないで（よらないで）涅槃は証得されない。〔第十偈⁽⁴⁹⁾〕

〔諸仏は二諦に依りて 衆生の為に法を説く〕

一には世俗諦を以てし 二には第一義諦なり

若し人二諦を分別するを知ること能わずんば

則ち深仏法に於いて 真実義を知らず

若し俗諦に依らざれば 第一義を得ず

第一義を得ざれば 則ち涅槃を得ず」〔大正』三〇、三〇〕

龍樹の二諦観は二諦の区別、即ち真実在と言葉の乖離の上で言葉を真実在のさとの手段として説いている。龍樹によれば、諸仏は世俗諦と第一義諦（勝義）の二諦に依って法を説くが、第一義諦は俗諦に依らなければ得られない、

即ち涅槃を得ることもできないという。ここでいわれる第一義諦とは不可説の真理で、世俗諦はそれを指し示す、又は一切法を語つてそれに導き入れる教説というのが原則的な意味であつたといわれる⁵⁰。世俗である言説は、第一義諦そのものではないが、第一義諦を説くことばであるために「諦」(sattva)とよばれる⁵¹。したがつて、世俗諦といわれる言説は、真実のあらわされている言説という意味で、真実を説く教説は、人々に真実を知らせ真実に入らせる方便という意味をもつに至る⁵²。

第九偈では、二諦の区別を知ることによつて教えに示された真實在が知られると説くが、このことは単に仏の教説が手段につきない意味を担っているようにもみえる。二諦は、実在とことばの問題から実在の構造を明らかにする教理として解釈されるようになる。この意味は、龍樹は二諦としてではなく縁起即空として論じるが、徳永道雄氏によると、第一義諦は言語を絶しているだけでなくことばによつて説き示されうること、換言すれば、世俗諦が、ただ第一義諦を説示するための方便という意味から、勝義(真実・実相)そのものの内容であるという意味をもつに至り、無相の第一義諦が即一的に有相の世俗諦となり、二諦の關係は世俗諦と第一義諦の相即の上に見出されるといふ⁵³。つまり、世俗諦言説は、仮名である世俗諦がそのまま勝義空である実在の表象であるという。そして、「実在たる勝義空がそのまま二諦⁵⁴」というこの二諦相即の立場は、特に曇鸞が属した三論系に顕著であつたという。このような二諦説が浄土教に適用されて、浄土・阿弥陀仏に関して明確に説かれているのが『論註』である。

第三節 『論註』の二種法身観

真実功德相とは二種の功德あり。一には有漏心より生じて法性に順ぜず、……皆な是れ虚偽なり。是の故に不

実の功德と名づく。二には菩薩の智慧清淨の業より起せる莊嚴仏事は、法性に依りて清淨の相に入る。是の法、顛倒ならず、虚偽ならず、名づけて眞実の功德となす。云何んが顛倒ならざる、法性に依りて二諦に順ずるが故に。云何んが虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟淨に入らしむるが故に。

と、まず、『論註』（卷上）の総説分・顕眞実としての願生偈に、「衆生を摂して畢竟淨に入らしむる」はたらきが「二諦」に順じてなされると論じられる⁽⁶⁵⁾。

また、淨入願心章（『論註』卷下）では次のような『淨土論』の文⁽⁶⁶⁾に対して注釈される。即ち、『淨土論』では「莊嚴仏土功德成就」と「莊嚴仏功德成就」と「莊嚴菩薩功德成就」の三嚴二十九種の体相を観察して、「此の三種の成就是願心をもて莊嚴す。応に知るべし。略して一法句に入ること説くが故に」という。山口益氏によると、「一法」とは一如・眞如法性、「句（paṇe）」は依事・依処の義である⁽⁶⁷⁾が、『淨土論』では続けて、「一法句」（一如の依処、第一義諦⁽⁶⁸⁾）は「清淨句」、即ち「器世間清淨」と「衆生世間清淨」の「句」（pada、依事・依処）、言い換えると「十七種の莊嚴仏国土功德成就」と「八種の莊嚴仏功德成就」・「四種の莊嚴菩薩功德成就」の「句」（依処）であり、また、それ（「清淨句」）は「眞実の智慧無為法身」であるという。

つまり、『淨土論』では、莊嚴された仏国土及び仏・菩薩の功德の成就によつて莊嚴されるのは（法藏菩薩の）願心によつてであり、一法句、即ち一如の依処に「入る」（収まる）ため、この一法句とは、三嚴二十九種の莊嚴の句（依処）であり、それは眞実の智慧無為法身（曇鸞の注釈によると、実相の智慧（無智）である無相の法性身）であると述べて、「広」が「略」に収まるといふ広略の関係を「略」である「一法句」の側から重ねて論じているようである。このうち、「略して一法句に入ること説くが故に」という（此の三種の成就は願心をもて莊嚴す）に対する理

由句に対して、『論註』では次のように釈される。

上の国土の莊嚴十七句と如来の莊嚴八句と菩薩の莊嚴四句を広と為す。入一法句を略と為すなり。何の故にか広略相入を示現したまふとなれば、諸仏菩薩に二種の法身有（まします）。一者法性法身、二者方便法身なり。法性法身に由て方便法身を生ず、方便法身に由て法性法身を出す。此の二の法身は異にして分つべからず、一にして同ずべからず。是の故に広略相入して、統ずるに法の名を以てす。菩薩若し広略相入を知らざれば則ち自利利他に能はず。（『真聖全』一、三三六・三三七）

つまり、『論註』では、二種法身觀に基づいて浄土の三嚴二十九種の「広」を方便法身（世俗諦に相当）、一法句の「略」を法性法身（第一義諦に相当）で示し、『浄土論』において三種の莊嚴である方便法身が一如の依処である法性法身に「入る」といわれるのは、法性法身によって方便法身が生じるからだと解釈する。そして、（当体・根拠である真如法性の依処の）法性法身によって方便法身が生じ、その方便法身によって法性法身が顕れるという「広略相入」の法が解き明かされる。もつとも、二種法身の体について、『宝性論』が仏とするのに対して『論註』では「諸仏菩薩」というように菩薩も含まれる⁽³⁾。

この法性法身と方便法身の関係について論じた「法性法身に由りて方便法身を生ず」（a）について、『浄土論』の広から略へ入る往相的な広略関係を捉え直して、「方便法身に由りて法性法身を出す」（b）という還相的な含みを前提とした上での注釈とすれば、後者（b）は方便法身によって法性法身が顕わとなるという意味合いを含み、往相的な広から略への方向性を持つ広略関係の単なる言い換えとは異なっている。

要約すると、『浄土論』では徳永道雄氏が指摘するように、確かに有相から無相へ（広から略へ）という方向はみられる⁽⁶⁾が、その逆の方向は明示されてはいない。しかし、曇鸞が「法性法身に由りて方便法身を生ず」と注釈することから見て、無相から有相への方向が展開される契機は含んでいたのではないだろうか。もしそうであれば、その萌芽は、「一法句者謂清淨句。…此清淨有二種。…一者器世間清淨、二者衆生世間清淨。…（如是一法句攝二種清淨義。）」（『浄土論』）と、第一義諦の一法句は清淨句である三蔵二十九種の莊嚴の依拠と述べる箇所から窺えよう。

つまり、『浄土論』では清淨句は三蔵二十九種の莊嚴を撰した眞実智慧無為法身と言うが、『論註』では「眞実智慧無為法身」は即ち無相である実相の智慧（無（分別）智）の法性身で、「無相の故に能く相ならざること無し。是の故に相好莊嚴即法身なり。」と、無相であるからこそ形を顕さないことはなく、「一切種智即眞実の智慧」である、と、無相から有相、あるいは真空（即）妙有⁽⁶⁾が展開されて、「広略相入」と解釈する。

ここで言われる方便法身とは、「仏陀の正覚内容である縁起空を指し示し、そこに導き入れる」仮名の方便法身が、否定を通して「そのまま勝義空である実在」として顕れた実相の智慧の無為なる法身とされる⁽⁶⁾。即ち、否定されるべき仮名（方便）の言説であると同時に、一方で「度衆生心」という法性法身であるので衆生のために顕現（世俗に立ち返ること）を要せられることから、法性法身が自己顕現したものととして（法身である方便が）語られる。つまり、方便法身は仮名であると同時に法身であるために、方便法身の「方便」の意も、眞実を指し示す仮の言説であると同時に眞実を体現した法身そのものとして解釈される。

第四章 「みだ仏は自然のようを知らせんれうなり」について

このように、『論註』においては、真実在は二種法身観によって表され、法性法身によって方便法身が生じ、方便法身によって法性法身が顕れるという「広略相入」の法が解き明かされる。法性法身は相を絶しているからこそ形を顕さないことはなく、顕れた方便法身をもって法性法身が出現するという。それに対して、親鸞はどのように曇鸞の二種法身観を継承したのだろうか。

第一節 親鸞の二種法身観

『一念多念文意』では、世尊が阿難に出世の本懐を語る『大経』の一節、「如来世に興出する所以は群萌を拯（すく）ひ恵むに真実の利を以てせむと欲してなり」⁽⁸⁾に対する親鸞の注釈に二種法身観がみられる。親鸞はこの一節について、諸仏が世に出るわけは弥陀の願力を説いて一切の衆生を恵み救おうと思うことを本意としようとするために「真実の利益」（弥陀の誓願〔親鸞註〕）という⁽⁹⁾と解釈して、これ（真実の利益である弥陀の誓願）を「諸仏出世の直説⁽¹⁰⁾」と述べる。そして、『観無量寿経』で説かれる定善・散善を「浄土方便の要門」「仮門」といつて「自力の善業」と述べ、この門より衆生を「本願」の「真実功德」（名号⁽¹¹⁾）の「大宝海」に教えすすめ入れるという。以下はそれに続く引用文である。

この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となのりたまひて、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。これを尽十方無尊光仏となづけたてまつれるなり、この如来を南無不可思議光仏ともまふすなり。この如来を方便法身とはまふすなり、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。すなはち阿弥陀仏なり。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まふすなり。(『真聖全』二、六一六)

引用箇所直前の記述では、浄土方便の要門・仮門(定善・散善)は、真如へと導き入れる方便(手立て)とみなされる。それに対して、先に挙げた用例では、方便法身と言われる阿弥陀仏は(一如宝海へと誘う「要門仮門」としてではなく)、一如宝海から顕現した報身如来(南無不可思議光仏)であると説かれる。つまり、阿弥陀仏は、自力の善行としての往相的な「方便」ではなく、報身如来という還相的な「方便」として一如宝海(一実真如・無上大涅槃・法性⁶⁹)より光明という智慧のかたちを現して名を示し衆生に知らせるといふ。

また、『唯信鈔文意』では「涅槃」を「法身」と釈した後、次のように述べる。

しかれば仏について二種の法身まします、ひとつには法性法身とまうす、ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、いろもなし、かたちもまします。しかればこゝろもおよはず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身とまうすその御すがたに、法蔵比丘となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方无尊光如来となづけたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむ

くひたまひて報身如来とまうすなり、すなはち阿弥陀如来とまうすなり。…ゆへに尽十方無尊光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろましまさず、かたちもましまさず、すなはち法性法身におなじくして、無明のやみをはらひ、悪業にさへられず、このゆへに无尊光とまうすなり。无尊は有情の悪業煩惱にさへられずとなり。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しるべし。〔真聖全〕二、六三〇、六三三〕

親鸞は光明と言われる智慧を「阿弥陀仏」と呼んで、法性法身と方便法身を用いて説き明かす。つまり、智慧そのものである真如の仏（法身）は、色もなく形もなく概念化できない法性法身であり、また、智慧の仏は、そこ（一如）から法蔵比丘と名乗つて本願をおこすという形、即ち阿弥陀如来という姿（方便法身）となつて顕れる。それ（方便法身）は、「智慧またかたちなければ⁶⁸」というように色も形もない法性法身に同じで、無明の闇を払い、悪業に遮られないという。

これら二つの注釈文によると、「二実真如」（無上大涅槃）の「大宝海」へ入れる自力の善行の方便門（八萬四千の法門）を要門仮門とした上で、涅槃である仏には二種の法身があり、一つには法性法身と云つて言葉も絶えた無相であるという。もう一つには方便法身と云つて、衆生に知らせるためにこの一如（法性法身）から法蔵菩薩と名乗つて本願を誓い阿弥陀仏となつて顕れる。この方便法身である阿弥陀仏は光明であり、無色無相で無明を除く智慧の（かたちなき）かたちであるという。

つまり、親鸞は『論註』で説かれる言語を絶した「一法句」（一如の依拠）を「本願一乗円融無尊真实功德大宝海⁶⁹」「（一乗）を「本願」、「真实功德」を「名号」と注釈）と表現して、無相の法性法身であると同時に、衆生のために方便法身という智慧の形となつて顕れると説く。顕れた方便法身が智慧というかたちをとるということは、無相である

ということを実現しているのであろう。また、親鸞によると、方便法身はいろもなくかたちもない点では法性法身と同じであるというが、同時に、法性法身としてでなく報身法身（阿弥陀仏）としてのみ無量の光明として一切衆生を救うことができるのであろう。

このように、確かに『論註』が「広略相入」を説くためにかえって法性法身（略）から方便法身（広）への展開を強調するのを受け継いで、親鸞は「略」から「広」の方向性のみを説いているようである^⑩。ただ、衆生のために顕れた方便法身は何が顕れたかといえ、一如、言い換えると法性法身であろう。つまり、親鸞の法性法身から方便法身への展開には、方便という名（阿弥陀仏）を示して衆生に知らせる^⑪という限りでは、方便は大宝海を知らせうる、あるいは方便によつて初めて一如の依拠が顕われる、ということが前提になつてゐる。もつとも、注意すべきことは、その場合の「略」（法性法身）との関係からみた「広」（方便法身）とは、単に法性法身へと導く手段では決してなく、法性法身が衆生のために顕わになつた法身としての「方便」（法性法身の顕現）であり、法身を体現した「方便」は決して手段ではなく、法性法身の実現態であるという点である。

第二節 「阿弥陀仏」と「自然」

『論註』にいう「一法句」（一如の根拠）である無相の法身（親鸞のことばを借りれば大宝海）は、曇鸞・親鸞共に法性法身と方便法身の関係によつて表現される。『論註』の二種法身観によると、法身は無相の法性法身と有相の方便法身との相入関係として論じられる。それを相承した親鸞は、法性法身が方便法身として顕現することを積極的に説いて、一如の依拠である本願名号はただの無相にしかすぎない法性法身というのではないことを明示する。しかし、一

如（本願名号）は同時に、単なる有相の方便法身というのでもない。いろもかたちもない智慧（光）ともいう。

ここで、再び「自然法爾」法語に立ち返り、親鸞の二種法身觀を通して「自然」と阿弥陀仏の関係について検討する。

无上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちのましまさぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、无上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせむとて、はじめて弥陀佛とぞきゝならひて候。みだ佛は自然のやうをしらせむれうなり。

「自然法爾」法語では、如来の誓いのためにおのづから無上仏・無上涅槃のようにさせるはたらき（他力）を「自然」といって、二種法身の關係をそのまま言葉を変えて、無上仏・無上涅槃と阿弥陀仏との關係として表現する。即ち、かたちもない「自然」の無上仏・無上涅槃と、その様相を知らせようとしてはじめて説かれる智慧というかたちの阿弥陀仏との關係のことを表しており、阿弥陀仏はかたちのない「自然」の様相を知らせようとする「れう」であるといふ。

まず、前述の通り、親鸞のいう阿弥陀仏とは、衆生に知らせるために本願名号の無上涅槃からその無相の法性法身を体として法蔵菩薩と名乗り、不可思議の四十八の大誓願を起こして成就した、別名、尽十方無碍光仏、南无不可思議光仏であり、いろもかたちもない智慧の光明である。『一念多念文意』のこばを借りると、「法則」とも言われ、信心を得る人のありさまの自然であること（本願他力）を表している⁷²。

また、「れう」とは、「料」（米と斗（マス）との合字で、原義は穀物をはかつて収納する意⁷³）の漢字を当てるが、

原義は「何かの用に当てる物」で、そこから「ある物事に使う(ための)物」「材料」「もととなるもの・根拠」などの意味が派生し、また、「物事の理由、くのため」という意の形式名詞の用法も生じたと思われる¹⁴⁾。親鸞における「れう」の他の用例は安藤光慈氏の論文に詳しい¹⁵⁾が、それによると「れう」は「自然法爾」法語の用例を含めても四例しかなく、いずれも仏名・願名について「れう」の語を用いていることと原義とを考え合わせると、安藤氏のいう「くするはたらきにあてたもの(名)」という意味が親鸞の「れう」の用法の基本にあると思われる。

つまり、「自然法爾」法語の前掲の要の文は、「阿弥陀仏はかたぢのない「自然」の様相を知らせるはたらきにあてたもの(名)」と仮に訳される。ただ、「もの(名)」といっても親鸞の用いる方便法身の「方便」(仮名)という意味で、一如を指し示す、あるいはそこへと導く手段としての言説では決してない。この「もの(名)」は、一如から智慧という形をとって顕れた「方便」で、親鸞が「方便と申すは相を現はし御名を示して、衆生に知らしめ給ふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり¹⁶⁾」と注するところの「方便」である。「もの(名)」はまた、目にみえない法性法身が方便法身という形でしか顕れようがないという意味においては、方便法身である阿弥陀仏は目にみえない法性法身を知らせる「もととなるもの」ということも含意するであろう¹⁷⁾。つまり、阿弥陀仏(というはたらき)は(目に見えない、おのづから無上仏にさせる)「自然」の様相を知らせるもと(根拠)となる。阿弥陀仏はそういう意味での「方便」(かたぢのない智慧というかたち)といえる¹⁸⁾。

従って、阿弥陀仏と「自然」の関係について、親鸞によると、「自然」は無相である無上仏・無上涅槃といわれる法身、即ち本願名号をそのまま表現しているが、目にみえない法性法身も「自然」であれば、それを衆生に知らせようと顕れた方便法身である阿弥陀仏(報身)もまた「自然」である。つまり、法性法身と方便法身の関連性、即ちすがたかたぢのない本願名号の真空妙有の構造そのもの(法身)が「自然」と表現される。

結 親鸞の「自然」と「阿弥陀仏」と「人」

親鸞は、はからいが徹底して否定された「おのづからしからしむる」他力（仏のはたらき）、あるいはそれが働いている様相を「自然」と表現し、その法身観においては、『論註』がいうところの「一法句」（一如の依拠・本願名号）を、無相（真空）でありながら有相（妙有）となつて顕れる構造として理解する。

即ち、一如は言説できない法性法身でありながら方便法身として顕れ、その顕れた方便法身である阿弥陀仏はかたぢのない智慧と解釈される（a）。もし、そうであれば、一如である法身とは、衆生のために顕現するので単なる目に見えない法性法身にすぎないのでもなく、また、「阿弥陀仏にはかたぢがない」⁹⁹というからは単なる有相の方便法身にしかすぎないのでもないといえる（b）¹⁰⁰。親鸞はこの両方（a b）が同時に成り立つところの法身を表そうとしたために二種法身を用いて説かれているように思われるが¹⁰¹、注釈文としては、一如の根拠である本願名号は法性法身をもつて方便法身として顕れ、方便法身をもつて法性法身とする¹⁰²ということまで明確に説いているようである。

このような親鸞の二種法身観に照らし合わせて「自然法爾」法語の要となる文、「みだ仏は自然のやうをしらせむれうなり」を考察するとき、親鸞によると、阿弥陀仏による究極的な救済のはたらき、あるいはその様相が「自然」といわれ、その有り様は阿弥陀仏によつて初めて知られるという。阿弥陀仏は、衆生に「自然」の有り様を知らせようと、本願名号の無上大涅槃からその無相の法性法身をもつて法蔵菩薩と名乗つて不可思議の大誓願を起こして成就した、別名、尽十方無碍光仏であり、いろもかたぢもない智慧という。つまり、目にみえない本願他力の仏智不思議

な「自然」の様相を衆生に知らせようとする御名（「方便」）であるという。

では、あらためて「自然法爾」法語において、なぜ「獲・得・名・号・自然（・法爾）」の語義説明及び「自然」に関する法語が同じ一続きの文書の中に記されたのだろうか。

言葉も絶えたありのままの事象（一如）が人を場にして自然にあらわれるとき、それが名号（南無阿弥陀仏）なのであろう。名号は、救われるための手段では決してなく、また、真実とは何かを言い当てようとした概念でもない、真実を実現する根源語といえる。それは、人が（はからつて）唱えるものでは決してなく、仏（真如・ありのままのコト）の方から人に語ることは（本願招喚の勅命）であらう。中心に自己を据え置くような自力の在り方ではなく、はからいを否定して中心を空じた他力の生きている姿、それこそがまさしく「名号」を「獲得」している状態であり、親鸞が「自然」と表現したことではないだろうか。

もし、そうであれば、かたちもなく言説できない仏智不思議の自然の様相を知らせるためにも、「獲」「得」「名」「号」は「自然」とともにこそ問題になるであらう。あるいは、「自然」のはたらき・様相にはかたちがないので、衆生に知らせる（語る・はたらきかける）にはなんらかの「方便（名）」が必要となる。相を絶している分あらゆる相（かたち）を取りうるが、親鸞にとつては、「獲得名号」こそが形のない「自然」の様相が顕わとなつて知らされるのに際たるかたちなきかたちとして知り、そのことを、顕智を通じて伝えようとしたのではないだろうか。

【略号表及び主要参考文献】

RGV *Ratnagotravibhāga Mahāyānoṭtaraśāstra*, ed. E. H. Johnston, Patna, 1950.

P 三枝充應訳注『中論(下)』第三文明社、一九八四年

『真聖全』 真宗聖教全書編『真宗聖教全書』大八木興文堂、一九四一年

『大正』 『大正新修大藏經』

『親鸞体系』 信楽峻磨他編『親鸞体系思想篇』法蔵館

『親鸞全集』 石田瑞麿訳『親鸞全集』(第一〜四卷)春秋社、一九八五〜八六年

『浄土論註』 早島鏡正他著『浄土論註』大蔵出版、一九八七年

『仏教語大辞典』中村元著『仏教語大辞典』東京書籍、一九八一年

『大漢和』 諸橋轍次著『大漢和辞典』大修館書店

『印仏研』 印度学仏教学研究

平田(2001) 平田厚志『真宗思想史における「真俗二諦」論の展開』同朋舎、二〇〇一年

梯(その3) 梯実圓「自然の法義について―『獲得名号自然法爾御書』の考察(その3)―」(『行信学報』第十四号、二〇〇一年)

梯(その2) 梯実圓「獲得自然法爾」の字訓―「獲得名号自然法爾御書」の考察(その2)―(『行信学報』第十三号、二〇〇〇年)

梯(その1) 梯実圓「いわゆる「自然法爾」法語について―獲得名号自然法爾御書の考察(その1)―」(日野照正博士頌寿記念論文集『歴史と佛教の論集』自照社、二〇〇〇年所収)

- 安藤 (2000) 安藤光慈「弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり」考—自然法爾法語の解釈の一視点—
 『印仏研』第四九号一、二〇〇〇年)
- 安藤 (1998) 安藤光慈「親鸞の和讃中のシムの用法に関する問題 (四) —自然法爾法語の解釈—」
 『印仏研』第四七号一、一九九八年)
- 小妻 (1997) 小妻道生『獲得名号自然法爾』についての一考察 (『高田学報』八五輯、一九九七年)
- 遠藤 (1997) 遠藤美保子「親鸞の自然法爾法語と名号・弥陀仏論に関する一考察 (『東海仏教』四二輯、
 一九九七年)
- 徳永 (1990) 徳永道雄「親鸞の自然法爾思想」(『日本仏教学会年報』第五十五号、一九九〇年)
- 市川 (1987) 市川浩史「親鸞の思想構造 序説」吉川弘文館、一九八七年
- 佐藤 (1983) 佐藤正英「親鸞における自然法爾」(相良亨他編『講座日本思想』1、東京大学出版会、
 一九八三年所収)
- 堤 (1983) 堤玄立「資料紹介『獲得名号自然法爾御書』」
 (『高田学報第七十二輯 五十周年記念論集』一九八三年)
- 武内紹 (1982) 武内紹晃「二種法身についての一試論」(『浄土教の研究』永田文昌堂、一九八二年)
- 徳永 (1982) 徳永道雄「仮名有について—疊鸞から親鸞へ—」(『石田充之博士古稀記念論文集』
 浄土教の研究』一九八二年)
- 徳永 (1981) 徳永道雄「親鸞の二諦思想について—弥陀仏ハ自然ノヤウヲシラセンレウナリ」を
 めぐって—」(『真宗研究』二五、一九八一年)

- 徳永 (1975) 徳永道雄「論註の二諦」(『宗学院論集』第四三号、一九七五年)
- 安井 (1970) 安井広済『中観思想の研究』法蔵館、一九七〇年
- 舟橋 (1965・66) 舟橋一哉「仏教における有形なるものと無形なるもの仏教学と真宗学との接点」(『仏教学セミナー』第二・三号、大谷大学仏教学会、一九六五・一九六六年)
- 山口 (1966) 山口益『世親の浄土論』法蔵館、一九六六年
- 山口 (1960) 山口益「アーラヤ識の転依としての清浄句」(『大谷学報』四〇—二所収)
- 武内宜 (1932) 竹内宜啓「獲得自然法爾御書小引」(『高田学報』一二号、一九三二年)

注

- (1) 市川 (1987) 他参照。
- (2) 佐藤正英氏は、「自然法爾」法語を、親鸞の教説における核を形成している語である「自然」について「集約的に説いている法語」と述べている(佐藤(1983)一六七頁参照)。
- いわゆる「自然法爾」法語は親鸞の最晩年に聞き書きされたもので、そこに当時の親鸞の宗教的境界地(あるいは「自然」観)が表れていることについては、研究史を通して認められているところであろう。ただ、このような文言から、親鸞の「自然法爾」の思想は親鸞の晩年にはじめてできあがった思想であるという言明として解釈され、「自然法爾」法語にみられる「自然」観は親鸞の思想の中で特異なものではないといった論調が、特に一九八〇年代以降頻繁に見られるようである。

親鸞の「自然」観がいつ頃どのようにしてどれ程成熟された結果、それが現存の著作群の中に反映されているのかは窺い難い。しかし、親鸞の最晩年に聞き書きされた「自然法爾」法語には、今まで随所に説かれていた「自然」が主題とし

て取り上げられ(集約されて)、他の「自然」について述べられる箇所よりも比較的詳細に説かれていることは認められるだろう。

- (3) 梯(その1) 四五頁参照。
- (4) 「自然法爾」という熟語は、親鸞の聖教の中には一度も使用されておらず、覚如、存覚、蓮如の著作の中にも「自然法爾」という言葉は見出されない(梯(その2) 五四・五五頁参照)。
- (5) 梯(その1) 参照。尚、『未燈抄』と内容の高田派御書を加えた四つ(顕智本・和讀本・未燈抄本・御書本)の全文を対比させたものに武内宜(1932)がある。
- (6) 梯(その3) 参照。
- (7) 『尊号真像銘文』の「即横超截五惡趣」の釈(『真聖全』二、五七六) 他。
- (8) 『真聖全』二、六四一。
- (9) 「法則」の左訓として親鸞は、「コトノサダマリタルアリサマトイフコトナリ」(『真聖全』二、六一二)と記す。
- (10) 「他力と言ふは、如来の本願力也。」(『真聖全』二、三五)。(以下、『教行信証』の引用は適宜書き下し文に改めて記す。)
- (11) 『仏教語大辞典』参照。
- (12) 『親鸞体系』第三巻参照。
- (13) 金子大栄「四十八願総説」、加藤仏眼「十八願觀の三層―本願觀純化の三層―」(『親鸞体系』第三巻所収) 参照。
- (14) 『親鸞体系』第三巻四九一・四九二頁参照。
- (15) 『親鸞全集』では、「仏にしてよく仏のお心がはからえるもので」と訳す。
- (16) 『一念多念文意』(『真聖全』二、六一一) 参照。
- (17) 『尊号真像銘文』の「自教不退転」の釈(『真聖全』二、五七九) 参照。
- (18) 『尊号真像銘文』中の「必得超絶去(往生安養國)」の釈中(『真聖全』二、五七九)。
- (19) 『高僧和讃』の善導讚、「自然はすなはち報土なり」(『真聖全』二、五一〇) や『教行信証』真仏土巻の「自然即是弥陀國」(『真聖全』二、一四〇) という言葉から窺えるように、「自然」は上述の本願他力の働きだけでなく、それが働いている場をも表現する。
- (20) 堤(1983) 参照。

- (21) 『勢至獲念仏円通』といふは、勢至菩薩念仏をえたまふとまふすことなり。獲といふはうるといふことばなり、うるといふはすなわち因位のときさとりをうるといふ、(念仏を、勢至菩薩さとりうるとまふすなり。)(『真聖全』二、五八一)〔佐藤(1983) 他参照。〕
- (22) 用例としては『尊号真像銘文』中の『正信偈』の「不断煩惱得涅槃」釈(「得涅槃とまふすは、无上大涅槃をさとするをうる」とするべし。)(『真聖全』二、六〇一)などが挙げられる(梯(その2) 参照)。
- (23) 「創めて生相に至り、まさに成就せんとするときを「獲」と名づく。若し現に流至し、得已りて失せざるを「成就」と名づく。)(『大正』四一、八五。)(梯(その2) 四一七頁参照。)
- (24) 慧劍『正像末和讃管窺録』巻六。〔梯(その2) 五・六頁参照。〕
- (25) 梯(その2) 七頁参照。
- (26) 同右、八頁参照。
- (27) 『唯信鈔文意』中にある、法照禪師『五会法事讃』の「如来尊号甚分明」の「尊号」の釈(『真聖全』二、六二二)。
- (28) 『唯心抄文意』の「如来尊号甚分明」の釈、「尊号」といふは南无阿弥陀仏なり。)(『真聖全』二、六二二)。
- (29) 慧劍『正像末和讃管窺録』巻六では、「南無阿弥陀仏を指して名号といふ。然れば名も南無阿弥陀仏なり。号も南無阿弥陀仏なり。因位の誓に我が名を称へんものを極樂に迎へんと誓ひたまひ、未だ名号成就せざるさき御誓にあるを名といふ。すでに果徳成就の上の名を号といふとある意なるべし」と解釈している。〔梯(その2) 参照。〕
- (30) さらに、梯氏は、「名」を「如来の誓いの御名」を指す「因中説果」の名号といい、「果中説因」して名義を顕したのが本願成就の名号と述べる。〔梯(その2) 九一—一頁参照。〕
- (31) 佐藤(1983) 他参照。
- (32) 小妻(1997) 梯(その2) 他参照。
- (33) 「法爾」に関しての考察は梯(その2) に詳しい(一六—二四頁参照)。
- (34) 徳永(1981)、安藤(2000)参照。
- (35) 『一念多念文意』によると、「自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則」(『真聖全』二、六一一参照)ともいふ。
- (36) 徳永(1975)、四一・四二頁参照。

(37) 武内紹晃氏によると、中国にも羅什の法身觀にみるように二身説に立ちながら内容的にはある程度三身説に近い、或いは三身説に展開する素地があったと考えられる。そこへ勒那摩提による『宝性論』の翻訳によって三身説が明確に説かれる論書が伝来したが、三身説を論理的に解明した『撰大乘論』の思想が中国に定着するまでは、中国の諸師は二身説の立場で三身説を考えたようである〔武内紹（1988）参照〕。

(38) 同右、二四七頁参照。

(39) 菩提品（六）顕現〔本頌八〕 dharmadhātusvabhāva

(40) trayāvarāṇāṅhīrtam 本頌の tridhā vimuktam に於ての釈 (RGV p.86)。

(41) prāthamo dharmakāyo 'tra rūpa-kāya tu paścimau /
vyomni rūpa-gatasyeva prāthame 'ntyasya vartanam // (RGV p.88,11,13,14)

(42) 以下、『大正』は書を下し文に改めて記載せり。

(43) yā savāsana-kleśa-jñeyāvarāṇa-vimokṣād anāvarana-dharma-kāya-prāptir-iyam-
ucyate svārtha-sampattih / yā tad ūrdhvam ā-lokād anābhogataḥ kāya-dvayena
sāndarsana-deśanā vibhūtvā-dvaya-pravṛtīr iyam ucyate parārtha-sampattir iti /
(RGV p.82)

(44) 『莊嚴經論』の自性身とは法界を自性とす如來の法身そのものを表し、變化身とは法性法界が衆生教化のために仮の姿をもつて、人間的肉體として出現した色身をいう。また、受用身とは清淨である仏土と大乘法を享受する淨土の仏身で、淨土においては可視的であつて凡夫には不可視の法身という。そして、受用身は、自ら大乘法を享受（受用）する「自受用身」と他に大乘法を享受させる「他受用身」とを兼ね、受用身が自性身の具象化であるという意味の向下的性格と、因である願に酬報して果を享受するという意味の向上的性格とを併せ持つ仏身として、三身説の中心になつてゐる。なお、法身の用法には二つあり、一つには自性身、もう一つには仏身全体を指すという。そして、唯識學論書の三身説の特色は、受用身のはたらきとして利他のはたらきが説かれながらも、世親が注釈するように受用身の特質を「自利成就」とするところに示されることである。

『莊嚴經論』に説かれる三身とは自性身(svabhāvika-kāya)・受用身(sāmbhogika-kāya)・變化身(nairmāṇika-kāya)であり、『法性論』の三身とは、実仏(svabhāvika-kāya)・欲法樂土(sāmbhogika-kāya)・化身(nairmāṇika-kāya)である。

(dharma-kāya)・報身 (sambhogika-kāya)・化身 (nirmāṇika-kāya)である。ただし、武内紹晃氏によると、両論の三身は原語は同じでも内容的には異なるという〔武内紹 (1988) 二四二頁参照〕。

(45) 武内紹 (1988) 二四五・二五六頁参照。

(46) 同右、二四六頁参照。

(47) *dve satye samupāsṛitya buddhānaṃ dharmadeśanā /*

lokasaṃvṛisatyāṃ ca satyaṃ ca paramārthatāḥ // (P. 六三九頁)

(48) *ye 'navorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ /*

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhasāsane // (同右、六三九頁)

(49) *vyavahāramanāśṛitya paramārtho na deśyate /*

paramārthamanāganya nirvāṇaṃ nādhigamyaṭe // (同右、六四二頁)

(50) 安井 (1970) 一七八—一八二頁参照。

(51) 徳永 (1975) 四五頁参照。

(52) 同右。

(53) 同右、四六一—五〇頁参照。

(54) 同右、四九頁。

(55) 平田 (2001) 一八・一九頁参照。

(56) (『浄土論』本文)「又向説觀察莊嚴仏土功德成就、莊嚴仏功德成就、莊嚴菩薩功德成就。此三種成就願心莊嚴。応知。略説入一法句故。一法句者謂清淨句。清淨句者謂真實智慧無為法身故。此清淨有二種。応知。何等二種、一者器世間清淨、二者衆生世間清淨。器世間清淨者如向説十七種莊嚴仏土功德成就。是名器世間清淨。衆生世間清淨者如向説八種莊嚴仏土功德成就、四種莊嚴菩薩功德成就、是名衆生世間清淨。如是一法句撰二種清淨義。応知。」(『真聖全』一、二七五)

(57) 山口 (1960) 一五五—一六一頁参照。

(58) 入第一義諦の釈中に、「此義至入法句文当更解釈」とあるのを考えると、「入一法句」と「入第一義諦」は同じことを意味し、従って一法句は第一義諦に相当することは明瞭である〔徳永 (1975) 五八頁〕。

(59) 武内紹 (1988) 参照。

- (60) 徳永 (1975)・五五―五七頁参照。
- (61) 舟橋 (1965・66) 参照。
- (62) 徳永 (1975) 他参照。
- (63) 『一念多念文意』では「如来所以興出於世、欲拯群萌患以真実之利」(『真聖全』二、六一五)。典拠の『大経』には「如来以無蓋大悲拯哀三界、所以出興於世、光闡道教、欲拯群萌患以真実之利。」(『真聖全』一、四)とあり、『教行信証』教巻では、「如来、無蓋の大悲を以て、三界を拯哀したまふ。世に出興する所以は、道教を光闡して群萌を拯ひ患むに真実の利を以てせむと欲してなり」と書き下す。
- (64) 「しかれば諸仏のよよにいでたまふゆへは、弥陀の願力をときて、よろづの衆生をめぐみすくはんとおほしめすを、本懐とせむとしたまふがゆへに真実之利とはまふすなり。」(『真聖全』二、六一五)
- (65) 「しかればこれを諸仏出世の直説とまふすなり。」(『真聖全』二、六一五)
- (66) 親鸞の注釈、「真実功德とまふすは名号なり」(同右)。
- (67) 親鸞の注釈による。「一実真如の妙理円満せるがゆへに、大宝海にたとえたまふなり、一実真如とまふすは、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、「後略」(『真聖全』二、六一六)
- (68) 『真聖全』二、六一六。
- (69) 『真聖全』二、六一五。
- (70) 徳永(1981/1982)参照。
- (71) 『真聖全』二、六一六参照。
- (72) 「自然のありさまとまふすことをしらしむるを法則とはいふなり、一念信心をうるひとのありさまの自然なることをあらわすを法則とはまふすなり。」(『真聖全』二、六一一) 参照。
- (73) 赤塚忠監修『標準漢和辞典』(旺文社、一九六八年)、『大漢和』参照。
- (74) 『日本国語大辞典』(小学館)、『大漢和』他参照。
- (75) 安藤 (2000) 参照。
- (76) 『一念多念文意』(『真聖全』二、六一六)。
- (77) 徳永氏は「レウ」を「根拠となるもの・もとになるもの」と解釈する(徳永(98)参照)。

- (78) ただし、ここでいう「方便」は、徳永氏も述べるように、「行者が第一義諦真如に近づくための方便」という意味ではなく、「般若を体とする用としての方便」のことである（徳永(1982)参照）。
- (79) 「すなはち阿弥陀如来とまうすなり。…ゆへに尽十方無尊光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもまします、かたちもまします」（『真聖全』二、六三〇・六三三）参照。
- (80) 『教行信証』（証巻）でも、『論註』の次の箇所がそのまま抄出される。つまり、「無為を以てして法身を樹つることは、法身は色にあらざる非色にあらざることを明かすなり」（『真聖全』二、一一二）。
- (81) 『教行信証』中の『論註』の引用文、「無為を以てして法身を樹つることは、法身は色にあらざる非色にあらざることを明かすなり。非にあらざれば、あに非のよく是なるにあらざらむや。蓋し非なき、これを是と曰ふなり。自ら是にして、また是にあらざることを待つことなきなり。是にあらざる非にあらざる、百非の喩へざる所なり。」（『真聖全』二、一一二）を参照。
- (82) 「すなはち阿弥陀如来とまうすなり。…ゆへに尽十方無尊光仏とまうすひかりの御かたちにて、いろもまします、かたちもまします、すなはち法性法身におなじくして、無明のやみをはらひ、悪業にさへられず、このゆへに无碍光とまうすなり」（『真聖全』二、六三三）参照。

追記：引用文中の旧字体は便宜的に新字体に改めて記載した。