

東洋の思想と宗教 第三十六號 平成三十一年（二〇一九）三月 抜刷

聖問・聖聰における體用關係の形成について

佐伯憲洋

聖問・聖聰における體用關係の形成について

佐伯憲洋

一 序

淨土宗鎮西派第八祖である酉譽聖聰（一三六六～一四四〇）^①は、阿彌陀佛の淨土を西方淨土のように色相を伴う淨土ではなく、無相の淨土として捉えている。そして、凡夫もその無相の淨土に往生できるとしている。このように、劣機の凡夫でも無相の淨土に往生できるという思想は聖聰の思想的特徴の一つである。ただし、凡夫の場合は、いきなり無相の淨土への往生を願わせるのではなく、方便としての西方淨土への往生を願わせることで、無相の淨土に往生できるとしている。そのことが、例えば『當麻曼荼羅疏』卷一四では、次のように記されている。

聖問・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

佛西方構^レ土、衆生欣^二西方土^一。無色相上立^二色相^一、構^二七寶國土^一引^二十方衆生^一。故、佛立^二色相^一引^二有相凡夫^一。凡夫乘^レ相至^二無生國^一。從^二有相修因^一開^二無相悟^一。自^二見生當體^一至^二無生位^一。爰以先現^レ相、眼令^レ見^二色相^一顯示、直令^レ欣^二樂土^一。法藏發心之巧・彌陀果成之益、皆是即相不退利益也^②。

聖聰が、凡夫の往生に際して、方便としての色相を必要とするのは、『大經直談要註記』卷二四にある「眞如海佛爲^二平等性衆生^一可^レ開^二示^一一心法界理之處。垢障覆深凡夫、以^二自力^一自^二淨體難^一顯照^一故、諸佛無極慈悲哀^二衆生迷倒^一示^二現法藏之發心^一、發^二起超世之弘願^一、以^二易行・易修之口稱^一、令^レ得^二頓悟・頓入之往生^一」^③という記述からもわかるように、

凡夫が無相の行に堪え得る機ではないので、色相に頼つて願生心を起こす必要があるためである。要するに、衆生自身の力では、自己の持つてゐる淨體というものを知らることができないため、諸佛はそのような衆生を哀れみ、法藏菩薩の發心を示現して往生させるというのである。

そのため、聖聰は西方淨土を、「一心法界理之處」という無相の淨土に歸入させるための方便として用いてゐる。したがつて、聖聰の設定する淨土は、無相の淨土と、色相の淨土である西方淨土の二種の淨土を立ててゐることになる。

しかし、淨土宗では、指方立相という言葉があるように、西方淨土（色相の淨土）へ往生することが目的であつて、無相の淨土への往生は念頭に置かれていない。そのため、上記のような、聖聰の示すような往生思想が成立するには、何かしら外部からの影響があつたと考えるのが自然であろう。

聖聰の著作とされる『大原談義聞書抄見聞』に目を向けてみると、「他力本願實體之邊無相也。於此實體無相上儲化用有相方便。乘此化用得往生故。今舉化用邊云有相」という記述がある。この記述は、内容から判断するに、上記の『當麻曼荼羅疏』卷一四の記述と類似するものである。

この『大原談義聞書抄見聞』の記述は、以下に示す『大原

談義聞書鈔』の記述に對する註釋の一部である。

淨土門者、付之有^二義。一、他力本願之實體。二、他力本願之化用。

初、言^二他力本願之實體^一者、謂佛密意也。亦此佛智之所^レ照也。凡聖道・淨土二門、共以^二眞如實相^一爲^二其體^一。

故前聖道門中所^レ明、無塵法界凡・聖齊圓之理、恆沙功德寂・用湛然之性、卽是他力實體也。五智中佛智者卽指^二此理^一也。

次、他力本願之化用者、謂密意之上教門也。亦是四智之所^レ成也。極樂不^レ遠、構^二十萬億刹之西^一彌陀在^二己心^一。現^二一座華臺之形^一。不思議智・不可稱智等者、指^二此善巧方便^一也。

誠以眞如界內絕^二生・佛假名^一、平等性中無^二自・他差別^一。眞如非^レ自非^レ他。而包^二自・他性^一故、鎮熏^二習自・他^一令^レ會^二入平等性之海^一。

『大原談義聞書鈔』は、安居院聖覺（一一六七～一二三五）が大原問答を聞き書きしたものとされている。しかし、先行研究等では、聖覺の記述に依るものではなく、聖聰の師であり、また鎮西派第七祖了譽聖罔（一二四一～一四二〇）により、著者不明の草本に加筆して作成された著述であると考えられ

ている。その理由を列挙すれば、次の通りである。

(イ)、『大原談義聞書鈔』は、聖岡・聖聰の活躍した時期より書名が散見され始める。

(ロ)、『麒麟聖財論』や『建曆法語』のように、他師に假託された著作が多く確認できるため、この『大原談義聞書鈔』も聖覺に假託されていた可能性がある。

(ハ)、『聖岡は『浄土略名目圖』のように、聖覺に假託して自著を作成している例がある。

(ニ)、『實體・化用』という語を用い他力頓教を主張する方法が、『聖岡の『釋浄土三藏義』等に類似している。しかも、これらの二語は聖岡・聖聰以前には用いられていない。

先行研究で指摘されている四つのうち、(イ)と(ロ)はいずれも可能性を指摘したに過ぎないところがある。しかし、(ハ)に示した、『實體・化用』という語が用いられているということについては注目するべきである。というのも、これらの語は、明らかに聖岡・聖聰の活躍期より頻繁に用いられる語であり、彼ら以前の鎮西派祖師達は用いていない。しかも、これらの語は、聖岡・聖聰らが特別な意圖を込めて創設した

聖岡・聖聰における體用關係の形成について(佐伯)

語であると推察できるからである。そこで、本稿では、聖岡・聖聰が、『實體・化用』の二語を創設した契機と、その意義について言及していきたい。

二 聖岡・聖聰が活躍した當時の時代背景

まず初めに、聖岡・聖聰が活躍した時代背景について検討してみたい。兩師の活躍時期は丁度、南北朝時代から室町時代初期に当たる。この時期は、例えば、蘭溪道隆等の多數の中國禪僧が渡來し、足利義滿が夢窓疎石を保護するなど、禪宗思想が社會的に浸透していた時期である。したがって、この時期は、足利氏の庇護を得た禪宗が、非常に大きな勢力を保持していた。

さて、この當時の浄土宗とはいえば、しばしば禪宗により非難を受けていた。その非難というのは、主に次の二点である。第一に、浄土宗には、禪宗のように連綿と續く系譜が存在しないために、他宗の寓宗、或いは附庸宗に過ぎないというものである。そして、第二に、凡夫と佛、西方浄土と娑婆世界等のように、明確な二項對立を用いるという姿勢が、了義大乘の教えに反するというものである。資料を示して、禪宗による批判を整理すると次の通りである。

まず、淨土宗には一貫した師資相承の系譜が缺けているため、寓宗・附庸宗であるとする非難については、虎關師鍊の『元亨釋書』卷二七の記述が参照される。

上之七、是此方之名宗也。又有淨土二焉、有_レ成實二焉、有_レ二俱舍一焉。斯三爲_レ寓宗。譬_レ國之附庸二焉。而各皆有_レ宗矣。七氣之者、挾而糅用。蓋俱・成二宗、亦能敍_レ置三寶・四諦一。：(中略)：

淨土二宗、或大、或小、依_レ修者二而然。無_レ祖宗之定系一故也。始_レ韋提希遭_レ逆子之難、如來愍而開_レ十六觀想一。是所_レ以淨土之建_レ也。其修多羅散見不_レ一焉。：(中略)：

又、諸宗碩德參而修_レ之。：(中略)：雖_レ勤崇奉、皆旁資_レ之。是附庸之謂也。本朝空也師倡_レ之、猶_レ導之於唐。源信・源空繼而助_レ之。雖_レ廣行_レ四部、而無_レ統系一故、今爲_レ寓宗。宋地又此宗熾無_レ統系一者、與_レ我同焉。⁽¹⁰⁾

次に、淨・穢、凡・聖を區別するため、小乗の教えであるという非難については、夢窓疎石の『夢中間答集』卷下に記されている。

問。念佛ノ法門モ大乘ナリトイフ人アリ。ソノ謂レアリヤ。

答。念佛三昧二大・小ノ相ナシ。機根ノ領解ニヨリテ差別アリ。涅槃・寶積等ノ經ノ中ニ云ハク、佛說ノ中ニ了義經ト不了義經トノ二種アリ。末代ノ衆生、了義經ノ說ニ依リテ、不了義經ノ說ニ依ルベカラズ。凡夫ノ外ニ佛アリ、穢土ノ外ニ淨土アリト說ケルハ不了義ノ經ナリ。凡・聖、淨・穢皆差別ナシト明カセルハ、了義大乘ノ說ナリト云云。コノ文ノゴトクナラバ、淨土宗ニハ穢土ノ外ニ淨土アリ、凡夫ノ外ニ佛アリト立テラレタリ。了義大乘ノ說トハ申スベカラズ。⁽¹¹⁾

このような非難を承けて、聖岡よりやや先輩にあたる旭蓮社澄圓(一一九〇〜一三七二)のように、自ら日宋して血脈を確立させるなど、それらの非難に對して様々な對抗策が練られていた。

聖岡も同様で、禪宗の非難に對して自ら反論している。聖岡は系譜の缺落・不了義教とすることの兩方に對して反駁し、系譜の缺落に關して、聖岡は『顯淨土傳戒論』・『淨土眞宗付法傳』等により宗義・宗脈の連續性を主張し、不了義に對しては、『釋淨土二藏義』等により反論を加えている。

この内、後者が、實體・化用の語義形成に對して非常に影響していると考えられる。何故ならば、聖岡は、『破邪顯正義』

第一五問答において、この『夢中間答集』の記述を念頭に置き、「他力實體」という語を中心にして反駁しているからである。やや長い引用になるが、煩を厭わず必要箇所を示すと次の通りである。

問。女云、既是圓頓佛乘教者、大乘窮極之法門也。然近代有禪門名匠中（夢窓疎石、評念佛往生宗義）頗似判屬小乘。所謂彼義（『夢中間答集』）云、穢土外欣淨土、凡夫外求佛故、大乘云フヘキニアラス。淨・穢、凡・聖差別存人大乘題目ヲタニモ不知者也、此事如何。

答。翁云、我亦昔讀彼義（『夢中間答集』）一時、至此段即歎息。殊知彼人不能徧覽。：（中略）：大乘者、或菩薩乘、或一佛乘、淺・深雖異、同無上大菩提以為所期。或三祇百大劫、或一生成妙覺、漸・頓雖異、皆知三界外有淨土、談教主外有他佛。：（中略）：若爾者、應謂三界外談淨土、凡夫外求佛故、非可云小乘。存淨・穢、凡・聖差別、人知大乘題目者也。：（中略）：見彼義（『夢中間答集』）、以淨・穢不二、

凡・聖一如義云至極大乘。：（中略）：抑亦淨土教門非至極大乘者、此事殊不知宗大意故、被致胸臆難者歟。夫本來寂滅廣大妙心、即是諸佛出世本源・衆聖罔・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

生入理本宅也。眞如佛性爲體、無相泥洹爲相、如如平等爲用。然則以五乘不測眞如而納蠢蠢之心内、以十聖難究法性而談元來不動耳。縱令究竟證果於刹那、尙未會本覺。圓滿悟道於一念、亦是第二月深廣無涯底。何淨、何穢、高大無巔頂。誰聖、誰凡。此則極佛內證・彌陀密意也。如來開二名號所具五智、說此名佛智。：（中略）：。玄忠大師（曇鸞）判之云實相身。光明大師（善導）舉之云佛密意。祖師上人（源空）講此義立他力實體。：（中略）：

依之、於無塵法界上施恆沙功德妙用。法體寂默故、應用天然也。寂而常照、用而獨湛、故云寂・用湛然。然則於無淨・穢上立淨土名、其相如因陀羅網故、混同無二也。於佛密意上一開弘願因、其義如一大圓鏡故照・用同時也。

要するに、聖罔は、夢窓疎石の淨・穢、凡・聖を區別するという非難に對して、曇鸞の『往生論註』にある「實相身」・「入一法句」等の言葉を引用し、淨土宗においても淨・穢不二、凡・聖一如の義があることに言及している。途中に「祖師上人（源空）講此義立他力實體。」といっているのは、『大原談義聞書鈔』の記述を指すものである。

したがって、「他力實體」という語は、禪宗に對する反論の中で、重要な概念として用いられていたことが窺える。そして、「他力實體」の實體という語には、この『夢中間答集』にみられる「以_レ淨・穢不二、凡・聖一如義云_三至極大乘」という理解をふまえたものであることが推測できる。

三 實體の語義について

さて、前節で言及したように、『破邪顯正義』の記述を見る限り、實體という語は、淨・穢不二、凡・聖一如義という意味で用いられていたのであろう。しかし、一般的に體は、用と一對として用いられ、體を不變不動であり根源的なもの、第一義的なものとし、用を體に對して從屬的なもの、或いは派生的なものとして考えられている。例えば、青木隆氏は、體を本質とし、用をはたらきであるとし、體・用が並び用いられる傾向にあることを指摘している。

ここで用いられている實體という語も、不變不動、かつ本質的という意味が含意されていることは考えられる。そして、『釋淨土二藏義』序にある、「蓋實體者、乾・坤未分之大道、還是生・佛本具之一心也。」⁽¹⁵⁾という記述を考慮すれば、心という観点から見た意味合いが込められていることも考えられ

る。

そこで、前節でも觸れたように、實體という語は禪宗側の對論の中で構成されていったのではないかと勘案すると、『釋淨土二藏義』卷一〇のように、實體を見性成佛と同義と記している箇所がある。

問。望_二末法時機、以_二佛心宗_一可_レ云_二今時難證_一耶。
答。爾也。

難云、此義不_レ明。凡、立_三正・像・末、大・小、權・實、顯・密諸教意也。文字不_レ立、何立_三正・像。方便不_レ假、誰許_二難易_一。：(中略)：故見性論云、不_レ立_三文字、不_レ假_二方便、直指_二人心_一見性成佛_上。信心銘云、大道體寬無_レ易無_レ難_上。既(信心銘)云、圓同大虛無_レ缺無_レ餘。孰分_二難・易_一。若強成_二難・易義相_一、直指人心至道要術故、應_レ言_二易行_一。何云_二難行_一耶。故、三祖大師(信心銘)云、至道無_レ難_上。爾者云何。

答。本來妙明元清淨體、人人具足心地、生・佛未分極位也。眞如法性宗旨、雖_三義有_二少違_一、法體本自一致也。：(中略)：於_二本來寂滅廣大、妙明元清淨之處、無_レ教・行・證差、無_三正・像・末別_一。：(中略)：無_レ塵法界凡・聖齊圓。兩垢如如、則普該_二於含識_一。恆沙功德、寂・用湛然。

指^レ之、則云^二不立文字・見性成佛^一。

本來妙明かつ清淨である體は、それぞれの人が具えている心地であり、生・佛の差別の無い位であるという。そして、無塵法界の中では、凡・聖が齊しく圓である等の状態が見性成佛と同じことであると云っている。「無塵法界凡・聖齊圓。兩垢如如、則普該^二於含識^一。恆沙功德、寂・用湛然。」というのは、善導『觀無量壽經疏』玄義分¹⁷よりの引用である。ただし、ここでは、上記の『大原談義聞書鈔』の中で用いられている箇所を孫引きしたものと考えられる。そして、見性成佛とは、自己の心を徹視することで、自己の本性が佛と同じであることを悟ることである。

よって、心という觀點から考えると、凡・聖が不二・一如であることいえる。ここで、實體を見性成佛と同義としたのは、恐らく禪宗側が理解し易いように、禪宗思想に譲歩したのである¹⁹。しかしながら、聖問は、心という觀點から、淨・穢不二、生・佛一如を論じているということは確認できる。

ところで、聖問は、心という觀點から淨・穢不二を論じる場合、基本的に懐感の『群疑論』卷一にある「搜玄即冥」という思想を基にしている。『群疑論』卷一の「搜玄即冥」に関する記述とは、次の通りである。

聖問・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

雖^レ復淨・穢兩心現^二淨・穢^一、土^二有^二兩體^一、土成^中、二相^上、然同處・同時、不^二相障礙^一。不^レ可^レ言^下有^レ淨處無^レ穢、有^レ穢處無^レ淨、別處而現、而有^中障礙^上。以^二同處・同時^一、現^二淨・穢^一、故曰^二異質不^レ成^一。故搜^レ玄即冥。搜者搜求也。玄者幽玄也。搜^二其幽玄旨趣^一、淨・穢兩相冥然、同在^二一處^一、不^レ可^二分成^二二所^一也。詳此應^レ言^二異質雖^レ成、搜^レ玄即冥^一。…（中略）…亦可淨・穢相殊、其體無^レ二。搜^二其實體^一唯是一如故、言^二搜玄即冥^一。

この『群疑論』の記述に依れば、土の淨相・穢相は、全ての心の認識により出現された相となる。つまり、心が淨ければ淨土を感得することができ、心が穢ければ穢土を感得するといふのである。ただし、土の本質を探れば、淨・穢の差別は無いとすることが「搜玄即冥」の基本的な考え方である。

聖問の『傳通記糅鈔』卷一七には、土の淨相・穢相を論じた箇所があり、土の本質を淨・穢不二であるとするのは、この『群疑論』にある「搜玄即冥」の解釋に順ずるといふ聖問の姿勢が明記されている。

問。今此淨・穢兩相爲^二一塵^一、二見、將爲^二二塵^一二見。

答。師仰（良曉）云、梵王八地菩薩也、故見^二淨塵^一。身子四果聲聞也、故見^二穢塵^一。所詮、是令^レ知^二淨・穢不二義^一也。

淨・穢歷然在^二同一處^一、不^レ可^二互障礙^一。故、各見^二一邊^一也^上已師^上。

今私（聖岡）云、此御義、恐且是順三千福（懷感）一歟。⁽²¹⁾

したがって、聖岡が用いている實體という語の概念は、懷感の『群疑論』にある「搜玄即冥」の思想と同義であるといえる。

四 「實體」と「化用」の関係について

では、聖岡のいう實體が、『群疑論』にある「搜玄即冥」を基本とした語であることは前節の通りであるが、實體と並び用いられている化用についてはどうか。先に、一般的な體用論について觸れた際に、用は體に付隨するものであるという基本概念があると述べた。ここでいう化用の場合も、そのような解釋が當てはまるかどうか一概に判断し難い。さらに、聖岡の意圖する化用の概念は、實體と如何なる関係にあるのかということについて検討の餘地があると考ええる。

そもそも、化用と言った場合、教化の働きという場合と、善巧方便という場合の二通りの意味が想定される。しかしながら、『大原談義聞書鈔』に「他力本願之化用者、謂密意之上教門也。亦、是四智之所^レ成也。極樂不^レ遠、構^二十萬億刹

之西^一彌陀在^二己心^一現^二一座華臺之形^一。不思議智・不可稱智等者、指^二此善巧方便^一也。⁽²²⁾とあり、また、後に聖聰が『大原談義聞書抄見聞』では、「四智是別智、謂以^二後得大悲、顯^二權化用^一也。」⁽²³⁾と記されていることから、ここでの化用は、善巧方便と理解する方が適切である。そして、前出の『大原談義聞書鈔』によれば、方便としての西方淨土がこの化用に該當することになる。

さて、『大原談義聞書鈔』、並びに『大原談義聞書抄見聞』等を見ても、西方淨土は方便であるが、切り捨てられたものではない。むしろ、西方淨土は方便の淨土として受容されている。

このような、特定された方處を持つ淨土というのは、色相の淨土に該當するもので、當然ながら實體として論じた「搜玄即冥」の淨土とは異なるものである。したがって、方便としての色相の淨土も受容することは、淨・穢を不二と捉えると同時に、淨・穢を差別する發想をも有していることになるのである。

聖岡が聖聰に下した口傳を纏めた『教相十八通』の巻下には、次のような記述がある。

我等今修^二淨業^一超^二入淨土^一、合^二會彌陀清淨依果^一。即入

一法句是也。極樂入一法句云、サナカラ我等本有悟也。其彌陀佛修得顯現シ玉ヘルニテコソアレ。故、云ニ歸去來ニ亦云ニ還本家ニ更以無レ疑事也。但如レ此云、己身彌陀、唯心淨土、外求ヘカラスト云、雲泥萬里也。我宗意三不成外淨土建立⁽²⁴⁾。

つまり、聖罔の意圖としては、淨・穢不二、凡・聖一如を採用するとしても、淨・穢不二、凡・聖一如のみに基づいて解釋することは間違っているというのである。そして、その上で、「我宗意三不成外淨土建立。」という考えを明確化している。

この三不成というのは、同じく懷感の『群疑論』卷一⁽²⁵⁾に示されている、一質不成・異質不成・無質不成の三句を指すものである。一質不成とは、心の淨・穢の差により、所現の土の相も淨・穢で異なるというものである。次に、異質不定とは、所現の土の淨相・穢相は、心の認識に依る差の結果であり、本質的には淨・穢の差別は無いということである。最後に、無質不成とは、土の相として淨・穢はあるが、本質的には眞如から縁起して出現した相であるため、基本的には淨・穢の差は無いとすることである。

したがって、實體として言及した「搜玄即冥」は、この三聖罔・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

句の内、異質不成の根據となるものである。そのため、「三不成外淨土建立」というのであれば、「實體」をも超越した處に淨土があることになる。やや矛盾を帯びたように見えるが、それを解決する端緒が『三六通裏書』にある。

（口傳（聖罔）云、問、當流之意、三不成之外立淨土、直生^三當處極樂^一而不^レ壞^三十萬億程^一。十萬億雖^レ遙、生^三當處極樂^一釋有^三旨歸^一。委示^レ之給。

答。代代賢哲未^レ出^三口外^一、争可^レ弁^レ之。雖^レ然、仰^三元祖高判^一、大原問答、立^三實體^一・化用^二義^一。依^三其實體邊^一、淨・穢不二也。故云^三極樂不遠^一。…（中略）…若依^二化用邊^一、十萬億利也。但諸教意留^三淨・穢不二^一、凡・聖一如邊、立^三西方十萬億利^一假說也、方便也得^レ心。今宗意者、體・用共眞實。…（中略）…用全^レ乍^レ用、眞實不^レ異^レ體。體全^レ乍^レ體、眞實不^レ失^レ用。體・用同時、性・相不^レ離故、體・用共眞實也。委如^三別紙^一。

私（聖聰）云、此體・用、寂・照^二法也^一。所^レ詮體・用共實相也。此實相體、本來本有而十萬億十劫不^レ同、相分常住故、體・用共常住也。用・體共眞實也⁽²⁶⁾。

この『三六通裏書』を見るに、「三不成外淨土建立」という問いの答えとして、聖罔は、『大原談義問書鈔』を用い、

實體という觀點から考えた場合が不二・一如であるとする。

しかし、化用という觀點から考えた場合は、淨・穢、凡・聖の差別を認めている。したがって、不二・一如と差別とを同時に用いているので、一質・異質・無質の何れにも該當しないというのが、「我宗意三不成外淨土建立」に込められた意圖であると解釋するべきであろう。

聖聰も、このような聖問説を承け、例えば、以下に示した『註記見聞』巻五の記述のように、不二・一如と差別を同時に用いる考え方を展開している。

正道爲_二根本_一、成_二四等_一。四等所_レ窮大慈悲也。慈悲是正道體相也。展轉相入、似_三旋火輪無_二枝末_一。是即、從_二根本無漏智_一生_二後得大悲、後得大悲歸_二根本實證_一。二智更互融、即不離・不即之義也。以_レ之合_二大經五智_一。今正道當_二彼佛智、今大慈悲當_二彼不思議智等四智_一。彼佛智總體而包_二合四智_一、四智別用而包_二合佛智_一。故佛智・四智互不_レ離也。

爰以、高祖談義（『大原談義問書鈔』）、合_二佛智於他力實體_一、合_二四智於佛願所_レ建出離_一。佛智上發_二佛願、佛願歸_二佛智_一。不即・不離。故、合_二曇鸞法師（『往生論註』）約_二實相・爲物二義_一釋_中如實修行相_上。

この『註記見聞』巻五の記述は、然阿良忠（一一九九～一二八七）の『往生論註記』巻二の「無差別體名爲_二正道_一」⁽²⁸⁾という記述に對する註釋である。聖聰は『無量壽經』にある五智を、佛智と不可思議智・不可稱智・大乘廣智・最上勝智の四智に分け、佛智を四智の總體とし、四智を佛智の別用であると考えている。つまり、佛智と四智とは同じものであるが、全同ではない關係にあると言っている。それを『大原談義問書鈔』にある實體・化用の二語、曇鸞の『往生論註』にある實相身・爲物身の二身の關係を引用し、佛智と四智、實體・化用、實相身・爲物身は互いに不即・不離な關係であると考えている。

先程の、『群疑論』の「搜玄即冥」に對する解釋の中でも、本質的には淨相・穢相の區別はないのであるが、しかし、結局、心の認識作用に依れば、淨・穢の差別は發生することになる。したがって、「搜玄即冥」に關しては、不二・一如と差別は表裏一體の關係にあることがわかる。よって、實體・化用の關係を示す證據ともなり得るのである。

ともかく、このように、化用とは、實體と不即・不離な關係にあるものであることがわかる。そして、實體の上に化用が顯出するという關係を考慮すれば、從來言及されている體用論に近い解釋となるであろう。ただ、聖問・聖聰兩師は、

實體と化用とが、互いに同時的に用いられるということに重要な点を見出している。

五 體・用を並立させる意義について

最後に、聖罔・聖聰が實體・化用を共に用いることに對する意義について考えてみたい。前出の『三六通裏書』で、「用全乍_レ用、眞實不_レ異_レ體。體全乍_レ體、眞實不_レ失_レ用。體・用同時、性・相不_レ離故、體・用共眞實也」といっていたように、聖罔・聖聰が體・用の相即に注目することは確認され、そのような思想的背景として、曇鸞の『往生論註』卷下の實相身・爲物身の解釋が援用されていることは既に見てきた通りである。念のため、實相身・爲物身が説かれている曇鸞の『往生論註』卷下の記述を示すと以下の通りである。

諸佛・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、廣・略相入統以_二法名_一。菩薩若不_レ知_二廣・略相入_一、則不_レ能_二自利_一。利他_一。

この曇鸞の記述は、道綽も『安樂集』卷上で引用しているが、基本的に佛・菩薩の身に二種類あること、そして、それ

聖罔・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

ら二身が不即・不離な關係にあることを述べたものである。

良忠は、この箇所を『往生論註記』卷五において、「一者法性法身等者、智光疏_二三云、龍猛說_二二種佛_一。一法性生身佛、二隨衆生現身佛。即以_二本・迹爲_二二法身_一。由_二法性法身_一出_二方便法身_一、即以_レ本垂_レ迹。由_二方便法身_一出_二法性法身_一、即以_レ迹顯_レ本。此二法身異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同。」と註釋している。要するに、良忠は、法性法身と方便法身とが、互いに互いを生み出す關係にあると考えているのである。

良忠の弟子で、三條派了慧道光（二二四三〜一三三〇）も、良忠の解釋を繼承し、『往生論註略鈔』卷下において同様の見解を述べている。

諸菩薩有_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。第一義。此二法身異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同。是故、廣・略相入、統以_二法名_一。已上。而今就_二一義_一消_レ文者、第一已下十字先標_二入第一義相_一。謂、第一義是理。佛因緣法是能入之事。十七種事入_二第一義理_一之時、第一義即十七種故、云_二佛因緣法_一也。是則、由_二法性法身_一生_二方便法身_一故、還入_二法性法身第一義理_一也。三

了慧は、『往生論註』に説かれている法性法身・方便法身を、

理・事の關係に當て嵌め、二身が互いに相即することを廣・略相入により説明している。廣・略相入とは、世親の『淨土論』に説かれていたもので、二十九種莊嚴のように一々の事象(廣)と、一法句という理(略)とが互いに相即するという概念である。要するに、阿彌陀佛の淨土に關して理・事の相即を説いたものである。

その上で、方便法身は法性法身により生み出され、方便法身はまた法性法身という理に歸入すると言っている。よつて、了慧は、この二身を「異而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同」な關係として見做すことで、兩身が相互關係にあることを指摘しているのである。

これまで見てきたように、聖罔・聖聰が上述のように考える背景として、このような良忠・了慧の解釋を踏襲していることが考えられる。特に、聖聰は、『大原談義聞書抄見聞』において、實體・化用を兩立させることの意義に言及している。

曇鸞法師_乃修行相等者、註下云、諸佛・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_二亦法性法身_一。此二種法身異、而不_レ可_レ分、一而不_レ可_レ同。是故廣・略相入統以_レ法名_二菩薩_一。

若不_レ知_二廣・略相入_一、則不能_二自利・利他_一。彼實相義、當_二諸佛根本智_一同_二今他力實體_一。彼爲物義、當_二諸佛後得大悲_一同_二今他力化用_一。只實相獨存無_二爲物義_一、是非_二佛法正體_一。故以_レ修_二義_一釋_二如實修行_一。今亦如是。唯他力實體無_二佛願化用_一、既是闕_二善巧方便_一故、非_二佛法至極_一。今存_二體・用_一顯_二自己淨體_一兼顯_二善巧方便_一。實是佛法至極也。

このように、聖聰は、實體・化用を併存させることに對して、自己淨體を見識させることと、善巧方便を用いることの二義を備えているのである。そして、「只實相獨存無_二爲物義_一、是非_二佛法正體_一。」という部分は、實體のみがあり化用を缺いた状態を指している。要するに、禪宗をはじめとする諸宗の教義を意圖したものである。その上で、聖聰はその義を否定している。しかし、一方で、「唯他力實體無_二佛願化用_一、既是闕_二善巧方便_一故、非_二佛法至極_一。」という部分を解釋すると、今度は化用のみがあり實體を缺いた状態では、これも究極の法門ではないと言っている。要するに、それまでの淨土宗のように、ただ西方淨土への往生を説くだけでは、淨・穢、凡・聖の差別を解消することが出來ず、諸宗の教義に劣るとしているのである。

そこで、「今存^二體・用^一顯^二自己淨體^一兼顯^二善巧方便^一。實是佛法至極也。」といい、實體・化用を表裏一體の関係で併存させる思想では、兩者の長所を共に攝取することができ、従來の淨土宗義や、さらに諸宗の教義をも超越することができると主張している。

したがって、聖聰は、淨土宗に實體・化用の兩義を立てることで、諸宗を超越する所以（「佛法至極」）であると考えていることがわかる。この「佛法至極」というのは、夢想疎石が述べていた「大乘至極」という表現に對抗する造語であることは間違いない。

しかしながら、「用全作^レ用、眞實不^レ異^レ體。體全作^レ體、眞實不^レ失^レ用。體・用同時、性・相不^レ離^レ故、體・用共眞實也」ということが淨土宗の特徴であり、他宗に勝る所以とされていると言える。

このような體・用竝立の関係を「佛法至極」と結論付けることは、聖聰に至って初めて確認できるものである。『三六通裏書』の聖岡の口傳を記した箇所では、「諸教意留^二淨・穢不二^一、凡・聖一如邊^二立^三西方十萬億刹^一假説也、方便也。」と言及するのみで、諸教は淨・穢不二、凡・聖一如と西方淨土とを区分する、つまり、實體と化用とを區別するとししか記

聖岡・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

されていない。換言すれば、聖岡は、諸教は實體と化用とを別々に扱うが、淨土宗では同時に扱っているとししか言及していない。したがって、聖岡・聖聰兩師が共に禪宗の批判に對應し、聖聰に至って一つの歸結（「佛法至極」）を迎えたと考えることができるのである。

尤も、このような理・事を併存させるという發想は、とりわけ淨土宗に特有な思想ではない。しかし、理的側面を重視してこなかった當時の淨土宗義においては、新しい發想だったといえるかもしれない。

六 結

では、以上の考察をまとめた。本稿では、淨土宗における實體・化用の二語が成立する契機と、これら二語を用いる意義について考えてきた。

まず、その契機については、禪宗との對論であることは間違いない。淨土宗において従來考えられてきたような、西方淨土・娑婆世界、阿彌陀佛・衆生を区分する思想に加え、不二一如という概念を採用することは、諸宗の動向に迎合する姿勢が窺える。そのためか、聖岡の著作では、實體を見性成佛等の他宗義の語句と同一視するなどの姿勢が見られた。

しかし、「極樂不_レ遠、構_二十萬億刹之西_一彌陀在_三己心_二現_三一座華臺之形。」の記述が示すように、聖岡・聖聰は、不二・一如一邊倒に傾倒するのではなく、西方淨土・娑婆世界、阿彌陀佛・衆生を差別するという部分も残している。したがって、兩師の思想的特徴として、理的側面と事的側面の雙方を並べ用いているということが擧げられる。

聖聰は、このような理的側面と事的側面を並用する立場を佛法至極と言ひ、諸宗を超越する法門であると考へている。しかし、これは、單に淨土宗義と諸宗義との懐柔策ともいえるものである。要するに、聖岡・聖聰は諸宗義と淨土宗義とを會通しているだけである。その會通する過程の中で、實體・化用という語が使用され始めたのである。

『三六通裏書』などのように、聖岡が聖聰に傳へた著作の中で、「用全_レ作_レ用、眞實不_レ異_レ體。體全_レ作_レ體、眞實不_レ失_レ用。體・用同時、性・相不_レ離故、體・用共眞實也」と言及されていた。このような體・用雙方を同時的に並び用いるという關係性は、確かに獨創性のあるもののように思える。しかし、基本的には曇鸞の『往生論註』にある二法身の解釋を基にし、良忠や了慧に感化されたものであるといえる。そのため、先行研究では、これらの語を、聖岡らにより考案された新出の

思想であるかのように指摘していた。しかし、その背景にある思想を考慮すれば、殆どが聖岡・聖聰以前に活躍した淨土宗諸師の思想である。したがって、實體・化用の語は、聖岡・聖聰が、それまでの諸師の思想を練り上げて形成した語であり、時代的風潮に迎合する過程で形成された語であったと結論付けられる。

(1) 西譽聖聰は一三六六―一四四〇とされている。この生年を

一三六六(貞治五)年とするのは、『三緣山志』の説を採用したものである。しかし、寶田正道氏は、生年を一三六五(貞治四)年とし、玉山成元氏もこの説に賛同している。しかし、

現行の研究では、依然一三六六年説が多く、本稿でも一三六六年説を採用する。寶田正道『日本佛教文化史攷』、玉山成元「西譽聖聰について」(『佛教文化研究』三五號)等、参照。

(2) 淨全一三・五一〇頁下。

(3) 淨全一三・二九九頁下。

(4) 今岡達音氏は、本書の選者を聖聰の僞撰と考へている。しかし、戸松啓眞氏のように、今岡氏の提示する論據では、聖聰の僞撰を斷定し得ないとし、聖聰の眞撰として扱っている研究もある。よって、本書の選者を一概に決定することはで

きないが、本稿では、聖聰の思想理解を扶ける傍證として用いることにする。今岡達音「大原談義聞書抄見聞」解題（淨全二一・五八八頁下～五八九頁上）、戸松啓眞「大原談義聞書抄見聞」について（『聖聰上人典籍研究』）等、参照。

(5) 淨全一四・七八五頁下。

(6) 五智とは、佛智・不可思議智・不可稱智・大乘廣智・最上勝智を指す。『無量壽經』卷下（淨全一・三三三頁）、参照。

(7) 淨全一四・七六二頁上。

(8) 今岡達音「大原談義に就いて」（『淨土學』五・六輯）、大橋俊雄「大原談義聞書について」（『往生』七）、小西存祐「大原談義聞書鈔について」（『專修學報』五）、戸松啓眞「三部經の註釋および大原談義に關する著作」（淨全一四「解題」）、服部淳一「大原談義聞書鈔」考―聖岡教學との對比―（『龍
記傳統
念論集』淨土教の思想と歴史）等、参照。

(9) 「上之七」の「七」とは、三論・唯識・律・華嚴・天台・眞言・禪の七宗を指す。

(10) 『國史大系』三二・四一一頁。

(11) 『禪學大系』九三頁。

(12) 淨圓、智演ともいう。淨土宗義の優れた點を主張し、特に禪宗からの非難に對して反駁した學僧。虎關師鍊の『宗門十勝論』に對し『淨土十勝論』をもって反駁し、夢窓疎石の『夢中間答集』に對しては『夢中松風論』をもって反駁した。特に、夢窓疎石との論争は激しさを増し、『夢中松風論』に對

抗した夢窓疎石の『谷響集』に對しても、さらに『獅子伏家論』をもって反駁している。

(13) 淨全一二・八三〇頁上～八三二頁上。

(14) 青木隆「中國佛教における體用論の一展開」（多田孝正博士
古稀記念論集）『佛教と文化』、参照。

(15) 淨全一二・一二頁上。

(16) 淨全一二・一一九頁下～一二〇頁上。

(17) 淨全二・一頁下。

(18) 淨全一四・七六二頁上。

(19) 岸覺勇氏は、聖岡が西方淨土の外に己心淨土を用いたことについて、見性成佛に固執する禪宗を説得するべく、理的解釋を淨土宗義に受容したのであると述べている。要するに、氏は、禪宗側を説き伏せるために、批判者側の思想を取り込んだと考えている。確かに、本論中に引用した『釋淨土三藏義』卷一〇の記述をはじめ、聖岡は所々で禪宗の用語を關連させながら、自身の思想を展開している。したがって、本稿では、氏のこのような見解は頷けると考えている。岸覺勇『淨土宗義の研究』第一輯（二一八頁～二二〇頁）、参照。

(20) 淨全六・一三頁下～一四頁上。

(21) 淨全三・三九七頁下。

(22) 淨全一四・七六二頁上。

(23) 淨全一四・七七九頁上。

(24) 淨全一二・七五六頁下～七五七頁上。

聖岡・聖聰における體用關係の形成について（佐伯）

- (25) 淨全六・一三頁下〜一四頁下。
- (26) 淨全一二・七八五頁上。
- (27) 淨全一・三八七頁上。
- (28) 淨全一・二七七頁下。
- (29) 前掲出註(6)、參照。
- (30) 淨全一二・七八五頁上。
- (31) 淨全一・二五〇頁上下。
- (32) 淨全一・六七九頁上。
- (33) 淨全一・三三四頁上。
- (34) 淨全一・五八〇頁下〜五八一頁上。
- (35) 淨全一四・七八〇頁上下。
- (36) 淨全一二・七八五頁上。
- (37) 淨全一四・七六二頁上。

〔キーワード〕淨土宗鎮西派、淨穢不二、凡聖一如、西譽聖聰、
『夢中間答集』