

真宗教学学会誌

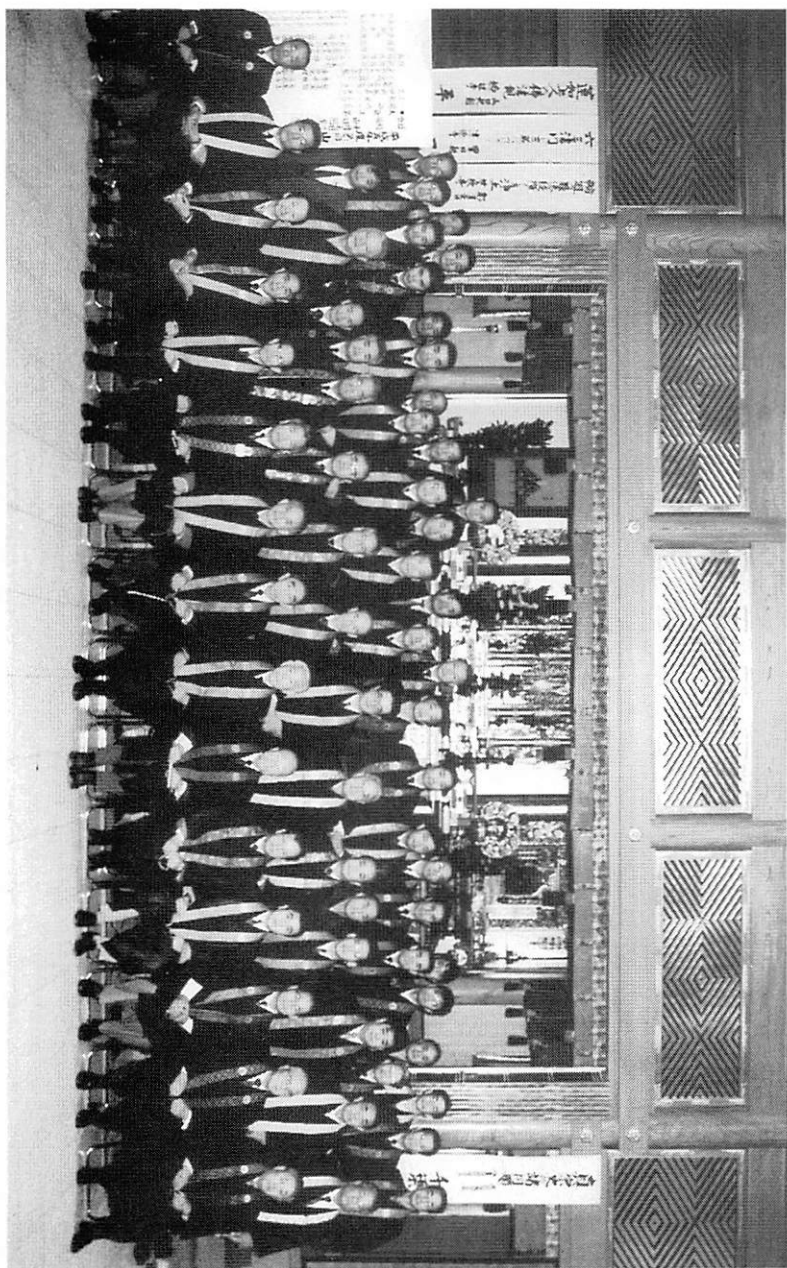
第 六 号

平成 6 年 8 月

山口真宗教学会

真宗教学会誌

山口真宗教学会



平成五年十月七日 第七回山口真宗教学会 於 山口別院

目次

— 講演 —

真宗史の諸問題 — 蓮如上人の本尊焼却 —

千葉乗隆 …… 一

— 研究発表 —

輪廻の最後の段階としての浄土

藤本慈照 …… 一五

六三法門 — 三蔵について —

尾寺俊水 …… 三三

学会通信

四七

会 則

五一

役員名簿

五三

会員名簿

五四

真宗史の諸問題

— 蓮如上人の本尊焼却 —

龍谷大学前学長
教学研究所有長
千葉 乗 隆

一

今日は、こうして山口の皆様方の教学會議にお話しをさせていただくことができて、たいへん有難く存じる次第であります。

何かテーマをということですが、私はこれまで歴史を学んできましたので、今日は「真宗史の諸問題」という題を出させていただきます。諸問題となりますと、一つの話だけでは具合いが悪いわけですが、お手元には『蓮如上人の本尊焼却』ということにつきましの史料をさし上げてあります。

まず、話しの順序としまして、わが八百年の教団の歩みをどう捉えて行くかという問題があります。浄土真宗八百年の歩みを振り返ります際に、時代区分と申しますか、時代を区切って過去を顧みるということが歴史学的手法としてなされています。もっとも、時代区分にもいろいろありまして、たとえば単に年代で区切っていくと、初期教団↓中期教団↓近世教団↓近代教団という時代区分法があります。

最近では教団の性格といいますが、教団それ自体を分析して教団形態に応じた時代区分がなされておりまして、以前には初期教団といっていた時代を、たとえば伝道教団とか同朋教団という名称が付される場合があります。さらに中期教団といっておりました時代については、教化者（僧侶）が中心になった教団というところから教化者教

団という名称でもって把握するという仕方もあります。それから近世教団と申している時代については、近世幕藩体制に依じて教団が制度化される時代ですので、この時代を制度化教団と名付ける手法もあります。

また維新以後の教団をどう名付けるかということについて、これは研究者の立場によって名称も異なっています。たとえば、江戸時代の封建体制そのままをいまだに引きづっているのだという、つまり、制度化教団時代の姿をまだ継承しているのだという立場に立ちますと、遺制教団という名称を付す場合があります。いやそうではなく、明治以降の真宗教団は、やはり近代化されたんだという立場に立ちますと、近代化教団という名称でもって明治以降の真宗教団を理解しようという仕方もあります。

現在、おもに行われている真宗史の時代区分は、教団形態といえますか、教団の状況に応じて、同朋教団↓教化者教団↓制度化教団↓遺制教団、ないしは近代化教団という名称でもって時代区分がなされています。

さて、このように真宗教団は、日本の社会の歩みとともに、つまり歴史的時間を共有してきましたが、その間に種々の問題が発生しておりますことは周知の通りであります。私は、もっぱら現象的な面から蓮如上人時代を捉えてみようと思いますが、蓮如上人の継職以前は「サビサビ」として参る人もないという大変さびしい情景でありました本願寺教団が、蓮如上人の手によって日本の最有力な教団にと成長して行くわけです。その辺のところの要因につきまして、今日は本尊焼却という問題を取り上げ、蓮如上人のご教化の姿勢の一端をみてまいりたいと思います。

『本福寺旧記』によりますと、蓮如上人の幼少の時代には、本願寺は一人お参りしない「サビサビ」とした、大変さびしい状況であったという記述があります。それが蓮如上人の時代には大教団に成長したようなわけですから、どこまでどう成長したのか、具体的な数字をあげて示して見ますと、たとえば本願寺の敷地については、ご承知のように、本願寺は親鸞聖人の墓所の大谷廟堂から発展した寺でして、当初の大谷廟堂の敷地面積はだいたい一戸主（平安京の一般的民家の基本的な単位で、約一五〇坪くらい）ほどで、覚信尼さまが住んでおられた土地（もっとも、夫の小野宮禪念が持っておられた土地）でした。ところが、それが手狭であるということで、二代留守職の覚恵さまのときにもう一戸主買いたしまして、二戸主になったわけですね。つまり、一五〇坪から倍の三〇〇坪になるわけです。蓮如上人時代まではずっと三〇〇坪のままであったようです。そして堂内には、親鸞聖人のご真影と阿弥陀さまの像を並立して安置するという状況であったと推測されております。蓮如上人が二〇（三〇才近くになられた頃に、つまり存如上人時代のはじめ頃に、はじめて御影堂と阿弥陀堂の両堂が並び立つ状況になったといわれております。その両堂の規模は、御影堂の方が五間四面、阿弥陀堂が三間四面であったようです。これについては蓮如上人の第十男実悟という方の記録されました『実悟記』に、「惣じて御坊中もせばくちいさく、當時はそれ程のちいさき坊は一家中の諸国の坊にも有間敷よし」（蓮如上人行実「一四四頁」）とありますように、大変狭い境内地に小さいお堂が二つ並んで建っているという状況であったわけなんです。

ところで、蓮如上人時代に、大谷廟堂（大谷本願寺）は、比叡山の僧兵によって破却されました（寛正の大谷破却）、それ以来、蓮如上人は諸国を転々となさいまして、やがて文明年間に山科に本願寺を再興されたわけであり

ます。再興された本願寺の敷地は一体どれくらいであったかと申しますと、これは現在の山科別院があります周囲一体がそうできて、国道一号線とか新幹線が通っておりますところも、かつての山科本願寺の敷地でありました。境内地の南北はだいたい一キロ・メートル、東西が八〇〇メートルという規模で、それを土居と堀で二重三重に取り巻くという、非常に堅固な環濠城塞的な寺院建築だったようです。そういったしますと、東西、南北のこの規模から、その総面積は八〇万平方メートル、二四万坪になりますね。これは、三〇〇坪のかつての大谷本願寺からすれば、なんと八〇〇倍という大きな規模の本願寺になったということになります。

蓮如上人の次の実如上人の時代に、山科本願寺に参詣した鷲尾隆康という公家がその日記に、その時の印象を「富貴榮華を誇り、寺中広大、無辺莊嚴只仏国の如し」（『二水記』）と表現しています。さらに、当時の山科本願寺寺内町の様相について、本願寺に奉仕をするお坊さんや寺務を司る人たち、さらには参拝客を目当てにした宿とか、その他、食料品などを扱う商人たちが住む家などが建てられていて、京都の市中と変わらないほどに、大変に賑やかな状況であったというふうなことが、同じ日記に出ております。

山科本願寺の御影堂の規模については、現在、その復元の模型が千葉県佐倉市の国立歴史民俗博物館に拵えてありますが、これは発掘調査に基づいて復元したものだそうです。それによりますと、御影堂は間口が十一間、奥行が十二間の大規模の建物であったわけです。また、阿弥陀堂の方は東山の大谷本願寺と同じ三間四面の規模であったといわれています。

かくして、山科本願寺に参詣する人は全国から集まっていたということですから、蓮如上人の幼少の時代には「サビサビ」としておりました本願寺は、蓮如上人によって山科に再興されますと、もうその時代には、北は今の北海道から南は九州の果てにいたるまで、全国にわたって教線が伸張いたしました。さらに、日本のみならず中国

大陸の人との交流があったことが記録に出てまいります。すなわち、かつて中国大陸の満州の西北方に契丹という国がありました。契丹人の夫妻は子供をなくしたことで悲嘆にくれ、やがて仏法に救いを求めるようになりました。この夫妻は蓮如上人の名声を聞きつけ、たまたま堺に滞在しておられた上人のもとに参ってご教化を蒙ったという話が『実悟記』に載っております。契丹から来た人は身長が一間（約二メートル）ほどもある大きな男の人であったと記されています。このエピソードから、日本のみならず中国大陸まで蓮如上人のお名前が広く知れわたっていたとわかるわけですが、では一体、蓮如上人はどういった伝道をなさったのでしょうか。

ご承知のように、蓮如上人はずいぶん長い間、部屋住みの時代がありまして、本願寺を継がれた時にはすでに四三才に達しておられまして、当時の平均寿命からすれば、本当に遅いご就任ということになります。その長い間に、親鸞聖人の教えの真髓を究められると同時に、自ら聖人の姿勢を学ばれまして、当時の本願寺の教化姿勢を抜本的にたゞされました。当時の本願寺の教化姿勢につきまして、こんなエピソードが伝わっています。その当時、堂内は上下二段にわかたれていて、その上段から法を説くことが一般的だったようです。しかも仏法を説く教化者の横に三〇センチほどに切った竹を積んでおいて、「法談の時に下段でねむる人を投げうちにして目をさませけるなり」（『祖師代々立事』）と実悟上人は書いておられますが、ずいぶん乱暴なやり方で教化しておられたようです。蓮如上人は、そういうやり方を改められまして、聴聞者と膝を交えて法を語られたそうですが、よろずそういったことで親鸞聖人のお心を体しながら伝道されたということでありましょう。

三

さて、こうした教化の中で蓮如上人が大変厳しい措置をお取りになりましたのが、今日お話ししようと思っております本尊焼却にかかわる事柄であります。これにつきまして、異教徒が仏教の本尊や聖教を焼却した事例は、インドや中国においてもありますし、日本の場合でも、仏教が日本にはじめて伝来したとき、それを受け入れるかどうかをめぐって混乱し、本尊が破棄されるといった事例はありました。しかし法の純化を求めて自らの手でもって礼拝対象を破棄ないし焼却するといった事例は、そう多くは見られないわけです。キリスト教ではイコノクラスムといって、偶像崇拜に流れる礼拝対象を破壊して教の純粋性を保つというふうなことはありましたが、日本仏教においては自ら礼拝対象を破壊するという事例は、ほかには見られないわけであります。

さてそこで、『実悟旧記』に記載されている蓮如上人の有名な言葉に、「他流には、名号よりは絵像、絵像よりは木像、といふなり。当流には、木像よりは絵像、絵像よりは名号、といふなり」(『行実』七二頁)というのがあります。これはおそらく、蓮如上人が継職なさってまもなくの発言であろうと思われる。蓮如上人が本願寺の第八代を継職されますと、本願寺の中に存在していた弊風―それは善如・綽如・巧如上人時代に醸成されたと思われるが―、本願寺の天台宗的色彩を何とか取り除こうとして、それは非常に過激な手段ではありましたが、本尊を焼却するという、思い切った手段をお取りになったんだらうと思います。

『実悟旧記』によりますと、「善如上人、綽如上人、両御代の事、前住上人(実如)仰られ候」(『行実』)とあります。これはつまり、蓮如上人の次の実如上人が、こういわれたわけです。「両御代は威儀を本に御沙汰候し由」(同右書)と。つまり、善如・綽如時代は天台宗化した「威儀」が非常に重視されていたということなのでしょう。

事実、「然ば今に御影に御入候由仰られ候、黄袈裟・黄衣にて候」(同右書)とありますよに、善如、綽如上人ともに天台宗的な黄袈裟・黄衣を着ておられたのですね。真宗の天台宗化を「よし」とされなかった蓮如上人は、そこで「然ば前々住上人(蓮如)御時、あまた御流にそむき候本尊以下、御風呂のたびごとにやかせられ候」(同右書)とあるように、真宗流儀にそむく本尊以下の仏具・経巻類を風呂だきにされるといふ思い切った挙に出られたわけなのです。そしてさらに、善如、綽如上人の御影が黄袈裟と黄衣をつけたお姿だったので、これも焼却しようと取り出されたのですが(「この二幅の御影をもやかせるべきにて、御取出候つるが」、蓮如上人はどう思われたのか、その表紙に「よしわろし」と書付けをされて、焼くのをやめられたというのです(「いかがと思召候つるやらん、表紙に書付けを、よしわろし、とあそばされて、とりおかせられ候」)。

ではなぜ、「二幅の御影」の焼却を思いとどまられたのでしょうか。実如上人によれば、おそらく蓮如上人のお心持ちはこういうことだったのだらうと、以下のように推測しておられます。「又よしわろしとあそばされ候こと、わろしとばかり、あそばし候へば、先代の御事にて候へばと、思召、かようにあそばされ候事に候由、仰られ候」(同右書)と。

蓮如上人は、もともと親鸞聖人を見習って、浄土真宗のお坊さんは、墨染めの衣を着るべきだと思っておられたわけですから、そこでお二方の黄衣を召された御影を焼こうとされたわけです。ところが焼かないで「よし」とされたのは、本願寺の先代のことであるから「よし」とせざるをえなかったのだらう、しかし法義の上からいえば、やはり「わろし」と蓮如上人は思われていたにちがいないだらうと。ともあれ、実悟は、実如上人の言葉を通して、蓮如上人の浄土真宗の純化をめざす確たる姿勢について、このように伝えているわけです。

ところが、『本福寺跡書』には「御本尊・御名号の事の外久しくやぶれさせたまふたるを、諸国より御本寺へあ

げられたるを」云々、とあります。こちらの実悟の記録の方には、「御流」＝浄土真宗の法義にそむいた本尊とあるのですが、本福寺の記録の方には、長い間、時間がたつて傷んだお名号・ご本尊を諸国から取り寄せたんだと書いてあります。おそらく本福寺のこの記事の書き方は、あとに述べますような比叡山大衆決議等を意識して、「久しくやふれさせたまふたるを」という表現をしたのではないかと思います。

さて、蓮如上人がご本尊を焼却なさったということが、比叡山が本願寺を破却する一つの口実になるわけです。蓮如上人は継職されてから、本願寺の天台宗的色彩をぬぐいさううという努力をされるわけですが、比叡山としては強い不快感をもって蓮如上人の措置を見ておったと思うのです。覚如上人以下、本願寺歴代は、すべて天台宗の青蓮院で宗祖をみならつて得度をなさつていらつしやるわけです。従いまして、比叡山の方は本願寺をわが末寺であると思つておりますし、また実際に覚如上人のときから叡山に末寺銭を収めておりましたから、叡山側は蓮如上人の積極的な天台宗離れを見過ごしにはできなかったのです。

ところで、「比叡山大衆決議」によりまして、蓮如上人率いる本願寺門徒の動向につきまして「就中、無碍光と号し、一宗を建立して、愚昧の男女に勧む、卑賤の老若に示すの間、在々処々、村里閭巷、群をなし党を結び、或は仏経巻を焼失し、神明和光を輕蔑」すと、その行動の過激性を弾劾しています。「無碍光の一宗を建てる」とあるのは、実は蓮如上人が「御流」にそむくと考えられた本尊を破棄して、かわりに無碍光本尊＝十字名号を下付されたことを指します。その無碍光本尊が非常ないきおいで近畿、とくに滋賀県から東海地方にかけて普及すること、本願寺破却の一因となっています。

次に、同じ親鸞聖人の流れをくむ真宗の一派。専修寺の反本願寺の動向についてもふれておきます。専修寺配下の越前門徒が比叡山へ提出した言上書によりますと、専修寺門徒の人たちは、寛正六年（一四六五）一月の比叡山衆徒による大谷破却後、無碍光宗に対する攻撃が強まるなか、自分たちは蓮如上人の無碍光宗とは違ふんだということ強調して、次のように訴えています。「今度、山上として無碍光宗一類、御対治に就て、混乱せられ、度々、召文を仰付けらるるの条、歎かわしく存ずる者なり」と。比叡山では蓮如上人のもとに集った門徒を無碍光宗と呼称していましたが、自分たち（専修寺門徒）も無碍光宗と混同されて、しばしば「召文を仰付けらるる」など、はなはだ迷惑しているといつて、混同されることなきよう訴えているわけです。こうした動きは、次にみる『顕正流義鈔』とも連動します。

『顕正流義鈔』は、文明四年（一四七二）に専修寺の真慧上人が蓮如上人批判の書として著わしたものです。もっとも、この本には蓮如上人の名前は挙がってはいませんが、蓮如上人を批判した書であることは間違いないです。さて、この本の中で「マツ絵像木像ヲスツルコトハ五逆ノ罪人ナリ、ツキニ念仏相承ノ血脉ヲステサセ、経論釈ノ義ヲソムキテ、新義ヲイフテ正義ト号スル、コレマサニ謗法ノ人ナリ、ツタヘキク、ムカシワカ朝ニ、モリヤノ大臣わきどコソ仏像経巻ヲヤキステ、皇太子ニ敵ヲナス」と述べた箇所があります。仏教伝来に際し、廃仏・崇仏派にわかれるなど、いろいろ問題も起こるのですが、廃仏派の物部守屋が仏像・経巻を焼き捨てて聖徳太子に敵をなしたことを引き合いに出しています。また「ナカコロ日蓮法師コソ念仏ヲ無間業トタテ、マタ方便ノ教トイフ」と日蓮の発言を挙げ、ついで「イマ新義ヲタテ、ヒトヲ仏法ト号シテス、ムルヤカラ」、これは蓮如上人と上人に従っている

門徒をこう呼んでいるわけですが、「モハラ絵木ノ仏像ヲステ、皇太子ノ尊形ヲノケ、念仏方便トイフ、アニカノ同類ニアラスヤ」と述べ、蓮如上人による本尊・尊形の廃棄という行為は、日蓮や守屋の行為にも等しい暴挙であると手厳しい批判をくだしています。

もともと真慧というお方と蓮如上人は、蓮如上人が本願寺を継職される前後の頃は大変親しくしておられたようです。真慧上人は蓮如上人より十九才ほど年齢が下の方ですが、関東下野国（栃木県）高田にあった専修寺の拠点をとどこか西国に移したいとしてしばしば上洛の折、本願寺によく宿泊されたようです。そして近江坂本に妙林院という寺を建てたのですが、その工事について蓮如上人に手紙を出して相談されたりしているのです。このように、当初は大変親しくしておられたのですが、やがて蓮如上人のご教化が功を奏して専修寺門徒の中からも帰参者が出てくるようになりますと、真慧上人と蓮如上人の立場が大変悪くなりまして、文明四年の蓮如批判の書である『顕正流義鈔』の執筆へと発展するわけです。

ところで、北陸路から東海にかけて、専修寺の門徒がぞくぞくと蓮如上人のもとに帰依するという傾向を窺い知るものとしまして、皆様のお手元に文明三年（一四七二）七月十六日の「御文章」を引いておきました（全文略、『蓮如上人遺文』六四～六八頁）。

この「御文章」で「俗人はいく」と申しますのは、蓮如上人のご教化を受けた門徒をさし、「去比南北の念仏の大坊主もちたる人」という、その「大坊主」と申しますのは、多分、専修寺系のお坊さんと考えてよいかと思えます。この専修寺系の「大坊主」の立場は、「我等が心得置候分は、弥陀如来に帰したてまつりて朝夕念仏をだにもまふして仏御たすけ候へとだにも申候へば、往生は一定と心得てこそ候へ」とありますように、ただ念仏さえとなえたらよいのだという考え方なんですなえ。

それに対して、「東山殿へも細細参候て聴聞仕分をば」ということから窺えますように、蓮如上人もとに参つて直接、上人のご教化を受けた「俗人」は、「御流ノ御勸化の趣は信心をもて本とせられ候。そのゆへは、もろもろの難行をすてゝ一心に、弥陀如来の本願はかゝるあさましき我等をたすけます不思議の願力なり、と一向にふたごゝろなきかたを、信心の決定の行者とは申候なり。さ候ときは、行住座臥の称名も自身の往生の業とはおもふまじき事にて候。弥陀他力の御恩を報じ申す念仏なりと心得べきにて候」とありますように、信心正因・称名報恩といった蓮如上人の説教をしっかりと受けとめているというんですね。このように、「俗人」が蓮如上人から聴聞したことを「大坊主」に説いて聞かすというかたちになっているのがこの「御文章」の構成なんです。やがて「大坊主」はこの「俗人」の言葉にすっかり感心いたしましたして、「大坊主も殊勝のおもひをなし、解脱の衣のそでをしぼり歓喜のなみだをながし、改悔のいろふかくして申ス様」とありますように、やがて本願寺の門徒に帰参するということになるのです。このように、専修寺系の信者が蓮如上人の率いる本願寺に帰依するという状況の中から、『顕正流義鈔』の批判にありますように、一つには蓮如上人は信心ばかり強調して、親鸞聖人の念仏往生の義を軽んじておるといふうなこと、もう一つは本尊を焼却・破棄したことはけしからんということを強調しているわけです。

次に、親鸞聖人の（有阿弥陀仏宛）御消息（全文略、註釈版聖典、七八五頁）を掲げておきましたのは、真懺上人の立場と蓮如上人の立場の違いをはっきりさせておくための参考になればと思つて掲げておいたわけです。「信心ありとも、名号をとなえざらんは詮なく候」とある中、「名号をとなえざらんは」という点に重点をおいたのが真懺上人の立場で、一方、「また一向名号をとなふとも、信心あさくば往生しがたく候」という側面、すなわち、名号を称えても信心浅くば往生しないという、信心に視点をあてて強調されたのが蓮如上人ということになりました。

うか。ともあれ、こうした信心のあり方についての基本的な理解の相違もあって、蓮如上人と真懃上人のご関係は、文明年間にはもはや決定的になりまして、やがては武器をもって両派、相い戦うという情況にまで立ちいたることになるのです。さらには富樫政親が本願寺門徒と闘って破れて自刃するわけですが（長享二年の加賀一揆）、政親の未亡人が後に真懃上人の奥さんになることで、蓮如上人と真懃上人は、ついに仲直りすることなく終わってしまうという事態になります。

五

先刻申しましたように、蓮如上人は「御流」にそむくという理由で本尊焼却をなさったわけですが、それでは一体、なにを「御流」にかなう本尊とされたのでしょうか。浄土真宗の御本尊はこれなんだとして蓮如上人がお下げになったのは、俗に無碍光本尊と申しているものであります。ご承知のように、覚如上人は浄土真宗の礼拝対象は十字名号（帰命尽十方無碍光如来）であるとおっしゃっていますが、こうした立場を蓮如上人も受け継がれるわけです。ところで親鸞聖人が礼拝対象となさいましたお名号にも、蓮如上人のお下げになったお名号に大変似かよったものが残っております。それは聖人が八十三才の頃にお書きになったものと推定される十字名号があります。現在高田の専修寺に所蔵されていますが、このお名号は金泥でもって十字名号を書き、上下に讃銘を付し、波状の光明が配されています。それから三河の妙源寺というお寺のご本尊も親鸞聖人在世中のものとして注目されています。このご本尊は、真ん中は南無不可思議光如来という九字名号なんです。そして向かって左側にインド・中国の高僧方、向かって右側に聖徳太子と日本の高僧方の図を描いた三幅対になっています。真ん中の九字名号は体裁としては十字名号と同じ様式をとっております。讃銘の筆跡から高田専修寺を開かれた真仏上人がお書きになっ

たものと現在ではいわれています。真仏というお方は、親鸞聖人よりも四年早く亡くなられるわけですね。そうしますと、こういう礼拝対象が親鸞聖人の在世中に真宗門徒の本尊として安置されていたことが窺い知れるわけですね。

蓮如上人も無碍光如来、つまり十字名号をお下げになりましたが、それとよく似た本尊が八尾市の慈願寺というお寺にあります、それには次のような裏書があります。

(慈願寺名号裏書)

大谷本願寺釈蓮如(花押)

長祿二年戊寅十月廿三日

河内国浪河郡久宝寺

奉修復无碍光如来

慈願寺本尊也

願主 釈法円

この裏書をお書きになった年は、蓮如上人が本願寺を継職されました年(長祿元年)の翌年にあたります。ここには「奉修復無碍光如来」というふうに書かれております。この裏書によりますと、このお名号は蓮如上人がお下げになったのではなく、長祿二年に修理されたものです。ですからこれは、蓮如上人から数十年前、つまり南北朝時代か、あるいは室町時代の初め頃に、このご本尊が出来上がっていたと思われる。これは上下に讃銘がないだ

けで、蓮如上人がお下げになりました、いわゆる無碍光本尊と称されるものと、全くスタイルは一緒なのです。この十字名号の上下に讃銘をお付けになったのが、長祿三年以降に蓮如上人がお下げになった十字名号なのであります。

蓮如上人が本格的にこのような形の無碍光本尊＝十字名号をお下げになりますのは長祿三年（一四五九）からですが、同年三月にお下げになりました、いわゆる無碍光本尊（守山市延命寺旧蔵）の裏書には「無碍光如来」とだけお書きなり、そして願主名などを書いておられるのです。そしてその年の十一月以降お下げになりますご本尊には、すべて「方便法身尊号」に統一されるわけです。従って、俗にいう無碍光本尊というのは、当初は蓮如上人ご自身も無碍光本尊、あるいは無碍光如来と称しておられまして、長祿三年十一月以降、裏書には「方便法身尊号」とお書きになっています。その後、数多くの十字名号をお下げになっておりましたが、先にも述べましたように、無碍光流の邪義を説いているという理由で寛正六年に大谷本願寺が破却されて以降は、無碍光本尊の授与は比叡山山徒をはばかっておやめになるわけです。

その後、ますます御名号所望の願い出が多くなるにつけ、楷書、讃銘入りの名号にかわって、量産可能な草書体の本尊（六字名号）を下付されるようになったと思われまふ。

以上、蓮如上人の本尊焼却にかかわる諸問題に言及してきたわけですが、まだまだ申し上げたいことも多々ありますが、一応これくらいにしておきたいと存じます。

輪廻の最後の段階としての浄土

都濃東組 誓教寺 藤 本 慈 照

一、目的と意義

阿弥陀仏の西方浄土の教え、謂わゆる浄土教に於いては、衆生が悟りを開く場はこの娑婆国土ではなく西方の極楽浄土であり、衆生がそこへ往くためには、此の娑婆に一生を終えることが前提となる。悟りへの道程の途中に往生浄土という転換点を置くことが、浄土教が仏教の他の法門と大きく異なる点であると言える。^①

本稿では、衆生の往生浄土と、浄土での衆生のあり方の考察を通して、浄土とは何かという問いにひとつの答えを出したい。この試みは、浄土教が仏教の中で占める位置を明らかにする一助ともなるであろう。

二、方法

阿弥陀仏の本願を資料として考察する。阿弥陀仏自身が誓い、成就したという点で、西方浄土に関する最も重要な資料と言えるからである。多数の本願の中で、浄土での衆生のあり方と往生浄土に関するものを取り出して考察する。浄土そのものに関する本願はほとんどないので、これは考察できない。^②

本願は△無量寿経▽類（類）に説かれ、これには以下の七種の本がある。

- 1、『無量清浄平等覺經』(以下『漢訳』と略す)
 - 2、『阿弥陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』(以下『呉訳』と略す)
 - 3、『無量壽經』(以下『魏訳』と略す)
 - 4、『大宝積經』第五会「無量壽如来会」(以下『唐訳』と略す)
 - 5、『大乘無量壽莊嚴經』(以下『宋訳』と略す)^④
 - 6、『Sukhāvatīvyūha』(以下『梵本』と略す)^⑤
 - 7、『Phags pa 'od dpag med kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po 'i mdo』(以下『藏訳』と略す)^⑥
- 以上の七本のうち、日本の浄土教諸宗派で正依の經典とされている『魏訳』を中心として、他の六本を参照しつつ、考察を進める。

三、本論

三、1、浄土での衆生のあり方

浄土に往生した衆生のあり方を以下の四点から考察する。

三、1、A、三惡道

B、形色

C、神通力

D、悟り

a、住正定聚・必至滅度

b、一生補処

三、1、A、三惡道

『魏訳』第一願に阿弥陀仏は、

「もし私が仏となることを得る時、〔我が〕国に地獄、餓鬼、畜生があるならば、〔私は〕正覺を取らない。」^⑧
と誓う。衆生が取る境界を天、人、畜生、餓鬼、地獄の五つに分類する五道輪廻の中で、より好ましくない三つのもの、即ち地獄、餓鬼、畜生の謂わゆる三惡道が、阿弥陀仏の浄土にはないことが明らかにされている。

『梵本』第一願と『蔵訳』第一願^⑨には、浄土には三惡道に加えて阿修羅の境界もないことが述べられている。この場合は六道輪廻が考えられていて、その中のより好ましくない四つのもの、地獄、餓鬼、畜生、阿修羅がないことを示す。

五道輪廻でも六道にしても、輪廻する衆生の全てのあり方の中で、より好ましいもの二つ、即ち人と天だけが、浄土の衆生が享ける境界であると言えよう。^⑩

さらに『魏訳』第二願に阿弥陀仏は、

「もし私が仏となることを得る時、〔我が〕国の人や天が命が終わって後、復び三惡道に更なるならば、〔私は〕正

覚を取らない。」^⑨

と誓う。浄土の衆生は、その一生が終っても人・天の境界から墮ちることはない。

ここで問題となるのは、願に「命が終って後」と示されているように、浄土の人や天にも命終と更なる輪廻が認められている点である。他本を見ると、『梵本』第二願と『藏訳』第二願は共に「衆生が…死去して」とする。『漢訳』第二願は「人民が…我が国より去り」とする。『呉訳』第八願は「菩薩が他方の仏国に到ることを欲して生れれば」とする。『唐訳』第二願にこれに当たる文はなく、『宋訳』にはこれに相当する願がない。

注目すべきは『呉訳』であろう。他本が単に死や命終という表現で浄土からの輪廻を示すのに対し、これは、菩薩が自ら欲して他国に生れるとしている。菩薩が望んで輪廻に留まり、他国に生れる道を選ぶということは、自分の悟りより先に衆生を救済しようとする利他行だと見ることが出来る。この問題については、後に三、1、D、b、一生補処の項で再び述べる。ここで明らかになったのは、浄土の衆生、即ち人・天は、命が終って再び生を享ける場合にも、決して人・天の境界から墮ちることはないということである。

三、1、B、形色

『魏訳』第三、四願に阿弥陀仏は

「もし私が仏たることを得る時、国中の人や天が悉く真金色でないならば、〔私は〕正覚を取らない。」

「もし私が仏たることを得る時、国中の人や天の形色が同じでなく、好しいものや醜いものがあるならば、〔私は〕正覚を取らない。」^⑩

と誓い、更に第二十一願に、

「もし私が仏たることを得る時に、国中の人や天が悉く三十二大人相を成満しないならば、正覺を取らない。」^⑧と誓う。

三十二大人相は、立派な衆生が持つ三十二の身体的特徴で、仏もこれらを備える。金色の身体はこのひとつとも数えられる。浄土の人・天は皆これらの偉大な相を備え、分け隔てなく仏の如き姿となる。ただしこれには少し注意を要する。『唐訳』第二十一願^⑨、『漢訳』第二十一願^⑩、『梵本』第二十願^⑪は、『魏訳』第二十一願相当の三十二大人相を持つ者を、人・天ではなく「菩薩」としている。更に『呉訳』は第九願に、

「…我が国中の諸の菩薩、阿羅漢は、面目は皆端正、浄潔、殊好にして悉く同一色、都て一種類、皆第六天人の如くさせよう…。」^⑫

と誓い、第十五願に

「…我が国中の諸の菩薩の身は、皆紫磨金色にして三十二相八十種好（を備え）、皆仏の如くさせよう…。」^⑬と誓う。姿形が同一で差別がないことを、浄土の菩薩や阿羅漢が持つ天人の如き特徴とし、金色などの三十二相と副次的な八十種の相好は、浄土の菩薩が持つ仏の如き特徴として、この二つを分けて説いている。

浄土の人・天にも菩薩と阿羅漢、天人に似た者と仏に似た者との区別があるのだろうか。これについては、以下の本願が答えを与えてくれよう。『漢訳』第四願に阿弥陀仏が、

「私が仏となる時、人民有りて我が国に來生する者に、天人と世間人とに異りがあるならば、私は仏とならない。」^⑭と誓い、また『梵本』第四願には、

「世尊よ、もしもかの私の仏国土において、仮りの名前とか慣例的な説明でだけ天とか人と呼ぶことより他に、

天と人との違いがあり区別されるようならば、その間は私は無上正等覺を覺りません。」^④
と誓っている。このように、浄土の衆生は人・天、或いは菩薩、阿羅漢などと様々に呼ばれていても、実際には、皆平等に、金色の、三十二相を備えた仏の如き形色を持つと言えよう。

三、一、C、神通力

『魏訳』第五願から第十願までは、浄土の人・天が六種類の神通力を得ることをひとつずつ誓っている。

第五願は、「宿命を識^しり、下は百千億那由他の諸の劫^{きやう}の事を知るに至る」力（宿命通）、

第六願は、「天眼を得、下は百千億那由他の諸仏国を見るに至る」力（天眼通）、

第七願は、「天耳を得、下は百千億那由他の諸仏の説くところを聞くに至る」力（天耳通）、

第八願は、「他の心を見る智を得、下は百千億那由他の諸仏国中の衆生の心念を知るに至る」力（他心通）、

第九願は、「神足を得、一念の頃に下は百千億那由他の諸仏国を超過できるに至る」力（神足通）、そして

第十願は、「想念を起^{おこ}さず、身に貪計^{とんけい}しない」力（漏尽通）をそれぞれ得ると誓う。^⑤

六神通は全て、浄土の人・天の行（自分の修行と衆生済度の活動）にとっても重要な役割を果たす。特に第六の漏尽通は煩惱を滅する力であり、これは仏道修行をほぼ成就した、悟りに近い聖者にのみ備わる力である。浄土の衆生は、はるか昔からの過去世のことを識^しり、全ての事象を見通し、仏の説教をひと言も聞き漏らさず、他の衆生の心想を理解し、一足飛びに他の仏国土を訪れ、煩惱が再び起こることはない聖者だと言えるであろう。

三、1、D、悟り

a、住正定聚・必至滅度

『魏訳』第十一願に阿弥陀仏は

「もし私が仏たることを得る時、國中の人、天が定聚に住し、必ず滅度に至らないならば、私は正覺を取らない。」^⑧と誓う。定聚（正定聚）とは、悟りを得ることが正しく定まった位であり、この位にあることを住正定聚とも言つ。必ず滅度（悟り）に至るということ（必至滅度）も同じ内容である。

この願で誓われているのは、浄土の人・天がやがては悟りを得ることが決まっているということである。これは、彼らが既に悟りを得ているということではない。このことをはっきり示しているのが、『梵本』第十一願である。

「世尊よ、もしもかの私の仏国土に生じるであろうその衆生が全て、大般涅槃に至るまでの間、その正しい位に決定（住正定聚）しないようならば、その間は私は無上正等覺を覚りません。」^⑨

浄土の人・天は、やがては必ず悟りを開いて仏となることが決定している。ただし、いつ悟りを得るかということとは、この本願では明らかにされていない。

三、1、D、悟り

b、一生補処⁺

『魏訳』第二十二願に阿弥陀仏は、

「もし私が仏たることを得る時、他方の仏土の諸の菩薩衆は私の国に來生して、究竟して必ず一生補処に至るであらう。〔ただし〕その本願によって自在に化〔益〕する〔菩薩、即ち〕衆生のための故に弘誓の鎧を披り、徳本を積累し、一切を度脱し、諸の仏國に遊行して、菩薩行を修し、十方の諸仏如來を供養し、恒河の砂ほどの無量の衆生を開化して、無上正眞の道に立たしめ、〔更に〕常倫の諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習する〔菩薩〕を除く。もしそうならなければ、〔私は〕正覚を取らない。」

と誓う。この願の内容は、浄土の衆生が一生補処の位に入るといふことと、その一生補処の位を棚上げしてでも衆生済度のために活躍する菩薩を阿弥陀仏が認めるということの二つに分けられる。一生補処に関しては、浄土の人・天は必ず一生補処の身となることを誓われている。一生補処とは、一つの生の間だけ輪廻に繋がれて、その生の後は必ず悟りを得て仏となることをいう。一生だけ輪廻に繋がれるので一生所繫しよけいとも言い、一生の後に仏の処を補うので一生補処とも言う。浄土の人・天は、浄土での一生が終る時に悟りを得て仏となることが決定している。浄土から先の輪廻は、もはや起こらないのである。

しかし、これには例外がある。即ち、第二十二願後半で阿弥陀仏は、浄土に生まれる以前から既に自分で本願を立て、衆生済度を誓った偉大な菩薩を、一生補処の位に入れる誓いから除外している。菩薩の本願の通りに自在に衆生を済度する方が、一生補処の位に入るより重要なことだからであろう。『末訳』に

「…もし〔衆生に〕大願があつて、未だ仏と成ることを欲せず、菩薩と為るならば、私〔阿弥陀仏〕は威力を以て彼に一切衆生を教化させ…」（注④参照）と誓われている通りである。

一生補処の身となり、浄土からの輪廻はもはやなく、即ち浄土が輪廻の最後の段階となるにも関わらず、偉大な菩薩は安らかなその境界にさえ留まらず、望んで輪廻の世界に戻り、衆生済度のために敢えて輪廻を続けることと

なる。

先に三、1、A、三惡道の項で見たように、浄土の人・天が命終って他国に生れることも、菩薩の大願による衆生済度のためと考えることができよう。

尚、浄土の人・天の寿命が無限に永くなることを誓う本願（『魏訳』第十五願等）の後半にも、浄土から自分の意志で他国に生れる衆生のことが述べられている。『唐訳』第十五願に阿弥陀仏は、

「もし私が仏と成る時、国中の有情の寿量に限りがあるならば、（私は）菩提を取らない。唯だ（有情自身の）願の力によって生を受ける者を除く。」^⑥

と誓う。浄土の人・天は無量の寿命を得ることができるのだが、浄土に安住せず、敢えて再び他国に生を受け、衆生済度のために活躍する者（菩薩）もある。

三、2、往生浄土

浄土の人・天が輪廻の最後の段階にある偉大な行者だということが、前項の考察で確認された。浄土に生れた者は皆、阿弥陀仏の本願に誓われた通り、偉大な人・天となるのである。では、その浄土へ他国から生れるとは、どういうことなのだろうか。

『魏訳』第十九願に阿弥陀仏は興味深い誓いを立てている。

「もし私が仏たることを得る時、十方の衆生が菩提心を発し、諸の功徳を修め、至心に発願して我が国に生れんと欲し、命の終る時に臨んで、もし（私が）大衆と共に圍繞（いんぎょう）してその人の前に現れなければ、（私は）正覚を取ら

ない。」^⑤

浄土に生れたいと欲する衆生の臨終の時、阿弥陀仏がその前に現れる。これは、阿弥陀仏がその衆生を浄土に導くことを示唆している。『漢訳』第十八願にはこのことが明示されている。

「私が仏と作る時、諸の仏国の人民に菩薩道を作す者が有れば、常に私を念じ、心を浄潔にし、（その人の）命が終る時、私は数えられないほどの比丘たちと共に飛行してこれを迎え、共に在り、前に立つ。即時に還って我が国に生れ、阿惟越致（不退転）となる。そうでなければ、私は仏と作らない。」^⑥

ここでは臨終の衆生の前に現れた阿弥陀仏と弟子たちがその衆生を浄土に導くことが、明確に誓われている。

阿弥陀仏が現前せずとも、浄土に生れたいと欲する衆生の命が終る時、その衆生が浄土に生れることを誓う本願もある。『漢訳』第十九願に誓う。

「私が仏と作る時、他方の仏国の人民、前世に悪を為し、私の名字を聞き、正しく道を為し、我が国に來生せんと欲せば、命終って、皆復び三惡道に更らず、即ち我が国に生れ、心に願うところに在らしめよう。そうでなければ、私は仏と作らない。」^⑦

浄土に生れるということは、他方の国土に命を終る、即ち死ぬということを前提としている。生死輪廻の中に流転し続ける衆生が輪廻の最も大きな局面となる死と再生に直面する時、阿弥陀仏はその衆生を導き、浄土の衆生として生れさせる。

他方の国土での命終とそれに伴う浄土への「生」は、生死輪廻の中にある。浄土の衆生でさえ未だ輪廻の中にあるのだから、これは自明のことである。ただし、浄土の衆生が悟りを得ることが既に決定しているように、浄土に生れ、浄土の衆生となることもまた、必ず悟りに至ることを意味する。

四、まとめ

浄土の教えでは、浄土に往生することに大きな関心が払われる。他方の国土にある衆生にとって、往生浄土が第一の課題となるからである。しかし往生浄土は、衆生の到達すべき最終目的ではない。浄土に生れた衆生は、悟りを得ることに決定し、自在に教えを聞き、行を積み、衆生済度に励み、やがて悟りを開くのである。これは仏教の他の法門で目指すところの、偉大な菩薩の働きと共通する。即ち、浄土とは何かと問えば、衆生がそこにおいて行を完成し必ず悟りを開くその場であると答えることができる。端的に言えば、浄土は輪廻の最後の段階なのである。

浄土の教えは、娑婆国土では実現が困難な菩薩行と悟りの完成を、浄土という理想の国土へ生れ変ることによって完成することを説いた教えである。往生浄土を前提とするため、悟りの完成はこの一生より後に俟つこととなるが、その代わり、仏の偉大な慈悲によって、誰にでも悟りを開く道が開かれているのである。大乘仏教の理念の中で、浄土の教えが一つの大きな柱となっていることは疑いないであろう。

(注)

- ① 金子大栄著作集第三卷『親鸞教の研究・彼岸の世界』（東京・春秋社、一九八二～二〇〇〇）四頁等を参照。
- ② 藤田宏達『原始浄土思想の研究』（東京・岩波書店、一九七〇、一九八六）三九四～四〇二頁、特に三九六頁を参照。

- ③ 以上漢訳五本は全て『大正新脩大蔵經』（東京・大蔵出版、一九二七、普及版一九九〇、以下『大正』と略す）所収のものを用いる。

- ④ FUJITA, Kotatsu 『The Larger Sukhāvativyūha – Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal』 Part I (東京・山喜房、一九九二) 所収の三十四の梵本のうちAf本を用いる。

- ⑤ 『浄土宗全書 二三・梵蔵和英合璧浄土三部經』（東京・山喜房、一九七二）所収のものを用い、必要ならば、寺本婉雅『蔵漢和三体合璧仏説無量壽經・仏説阿彌陀經』（東京・国書刊行会、一九八一）所収の北京版と『The Tibetan Tripitaka Taipei Edition』 vol. 9 (Taipei・SMC Publishing、一九九二) 所収のデルゲ版も参照する。

- ⑥ 『大正』十二卷二六七頁c十七～十八行。

- 『唐訳』第一願（『大正』十一卷九三頁b十四～十五行）、『漢訳』第二願（『大正』十二卷二八二頁a十四～十六行）、『呉訳』第一願（『大正』十二卷三〇二頁a二四～二六行）もほぼ同じ。

- ⑦ FUJITA 『Sukhāvativyūha』二二二～二四頁。

- ⑧ 『浄全 二三』二二六頁九～十一行。

- ⑨ 『宋訳』第一願は

「…一切衆生及び焰魔羅界、三惡道中の地獄、餓鬼、畜生は皆我が刹に生まれ、我が法化を受け、久しからずして阿耨多羅三藐三菩提を成る…」（『大正』十二卷三一九頁a二七行～b三行。）

とする。ここには他国の三惡道の衆生が他の一切の衆生と同様に浄土に生まれ、やがて悟りを開くことが示されている。他本のような、浄土に三惡道がないという表現も、三惡道にある衆生は浄土に生まれられないとい

う意味でなく、一切の衆生が浄土に生まれる時には、三惡道として生まれることはないという意味に解するべきであらう。

⑩ 『大正』十二卷二六七頁c十九～二〇行。

『梵本』第二願 (Sukhāvatīvyūha) 二二五～二八頁) と『藏訳』第二願 (『淨全二二三』二二六頁十一～十四行) は、阿修羅にも更らないとする。

⑪ 『Sukhāvatīvyūha』二二五～二六頁。

⑫ 『淨全二二三』二二六頁十二行。

⑬ 『大正』十二卷二八一頁a十七～十九行。

⑭ 『大正』十二卷三〇一頁c六～九行。

⑮ 『大正』十一卷九三頁b十六～十七行。

⑯ 『大正』十二卷二六七頁c二～二四行。

『唐訳』第三、四願 (『大正』十一卷九三頁b十八～二二行)、『漢訳』第三願 (『大正』十二卷二八一頁a二〇～二二行)、『梵本』第三願 (Sukhāvatīvyūha) 二二九～三二頁)、『藏訳』第三願 (『淨全二二三』二二六頁十四～十六行) も同内容。『宋訳』は第一願の後半に「一切は皆(その)身に真金色を得る」(『大正』十二卷三一九頁b三行) とするが、『魏訳』第四願に相当するものを欠く。

⑰ 『大正』十二卷二六八頁b六～七行。

『宋訳』第十五願前半 (『大正』十二卷三一九頁c十八～十九行) と『藏訳』第二十願 (『淨全二二三』二四二頁八～十一行) は同内容。

- ⑬ 『大正』十一卷九四頁a三～四行。
- ⑭ 『大正』十二卷二八二頁c十二～十三行。
- ⑮ 『Sukhāvatīvyūha』三〇六～一〇頁。
- ⑯ 『大正』十二卷三〇二頁c十一～十二行。
- ⑰ 『大正』十二卷三〇二頁a四～六行。
- ⑱ 『大正』十二卷二八一頁a二～三行。
- ⑲ 『藏訳』第四願（『浄全』二十三～二六頁十七～十九行）も同じ。
- ⑳ 『大正』十二卷二六七頁c二五行～二六八頁a十行。
- ㉑ 順不同だが、『唐訳』第五～十願（『大正』十一卷九三頁b二行～c六行）、『漢訳』第五～十願（『大正』十二卷二八一頁a二四行～b七行）、『梵本』第五～十願（『Sukhāvatīvyūha』一三六～六二頁）、『藏訳』第五～十願（『浄全』二十三～二六頁十九行～二三八頁十六行）も六神通を誓う。『呉訳』は第二十二願に宿命、天眼、天耳の三神通が見られ（『大正』十二卷三〇二b一～五行）、『宋訳』は第四願で宿命通、第五願で天眼通、第六願で他心通、第三十五願で神足通を誓い、計四神通となる（『大正』十二卷三一九頁b十一～二〇行と三二〇頁c二〇～三三行）。
- ㉒ 『大正』十二卷二六八頁a十一～十二行。
- ㉓ Skt. yāvan mahāparinirvāṇād. Tib. yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i bar du 'di lta ste.

28 『Sukhāvatīyūha』一六三～一六五頁。

『藏訳』第十一願『淨全二三』二三八頁十六～二〇行）はこれに同じ。『唐訳』第十一願（『大正』十一卷九三頁c七～八行）も同様に決定を強調する。

『漢訳』第十一願は「…我が国中の人民は止尽（*anvīṣita*）般泥洹に住する…」（『大正』十二卷二八一頁b八～九行）とし、止尽般泥洹を既に得ているのか、やがて得ることが決定しているのか明確ではない。

『宋訳』第七願は「…有るところの衆生を我刹に生じさせ、一切皆に正信位に住することを得しめる…」。

（『大正』十二卷三一九頁b二〇～二三行）とする。「住正信位」が何を指すか不明である。これは「住正定聚」の意味ではなく、菩薩の五十二位（十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺）のうちの十信の位を指すのだろうか？ 尚、『宋訳』はその三十六の本願の全てを、衆生に阿耨多羅三藐三菩提を得させるといふ語で結んでいる（『大正』十二卷三一九頁a二七行～三二〇頁c二八行）。

『吳訳』はこの願を欠く。

29 『大正』十二卷二六八頁b八～十四行。

『唐訳』第二十二願（『大正』十一卷九四頁a五～十行）はほぼ同じ。

『梵本』第二十一願（『Sukhāvatīyūha』三二一～三二二頁）と『藏訳』第二十一願（『淨全二三』二四二頁十一～二二行）も同趣旨。ただし『魏訳』と『唐訳』がこの願の対象となる人・天を終始「菩薩」と呼ぶのに対して、『梵本』と『藏訳』は、前半の一生補処となる者を「衆生」と呼び、後半の菩薩行を修する者を「菩薩摩訶薩」と呼んで区別する。

『漢訳』第二十願は、「…我が国の諸菩薩は一生〔補処〕に等しくして、この余の願の功德を置かず…」。

『大正』十二卷二八一頁c十～十一行。和訳については、藤田『原始浄土』三九四頁注②を参照。とする。
一生補処の願と菩薩の本願による行を除くことが表されている。

『宋訳』は第十五願の後半に「…私は…衆生に…一生に阿耨多羅三藐三菩提を得させよう…。」(『大正』十二卷三一九頁c十八～二〇行)と誓い、更に第十六願に「…もし(衆生に)大願があつて、未だ仏と成ることを欲せず、菩薩と為るならば、私は威力を以て彼(菩薩)に一切衆生を教化させ、皆に信心を発させ、菩提行や普賢行、寂滅行、淨梵行、最勝行、及び一切の善行を修めさせよう…。」(『大正』十二卷三一九頁c二〇～二五行)と誓う。前者は衆生が一生補処となることを誓い、後者は衆生の本願による利他行とそれに伴う成仏の回避、菩薩に留まることを認めている。

『吳訳』はこの願を欠く。

③〇 一生補処については、中村元『仏教語大辞典』(東京・東京書籍、一九八二)六二頁a等を参照。

③① 『大正』十一卷九三頁c十六～十七行。

『魏訳』第十五願は「…其の(人・天の)本願によって(寿命が)長短自在となるものを除く…。」(『大正』十二卷二六八頁a二〇～二二行)とし、他国に生れるか否か不明確。

『漢訳』第十五願は「…我が国中の人民の願うところを除き…。」(『大正』十二卷二八一頁b二二～二四行)とし、これも他国への生があるかないか不明確。『梵本』第十四願(Sukhavatyaṇā)一七六～七九頁)と『蔵訳』第十四願(『浄土』二三三～二四〇頁六～十行)も『漢訳』に同じ。

『吳訳』第二十一願は「除…」以下の文を欠き(『大正』十二卷三〇二頁a二七～二九行)、『宋訳』はこの願を欠く。

③『大正』十二卷二六八頁a二九行～b二行。『唐訳』第十九願（『大正』十一卷九三頁c二六～二九行）、『梵本』第十八願（『Sukhāvatīvyūha』二九三～九八頁）、『藏訳』第十八願（『浄全二二』二四〇頁二〇行～二四二頁一行）も同様。

③『大正』十二卷二八一頁c二～五行。『吳訳』第七願（『大正』十二卷三〇一頁b二七行～c五行）と『宋訳』第十三願（『大正』十二卷三一九頁c十～十四行）も同趣旨。

③『大正』十二卷二八一頁c六～九行。『吳訳』第五願（『大正』十二卷三〇一頁b十四～二〇行）も同じ。

〔補注〕〈無量寿経〉は、本願文を持つこの經典の諸異本の総称であり、魏訳の『無量寿経』を指すものではない。

六三法門

—三藏について—

豊田組 清徳寺 尾 寺 俊 水

一、序

『教行証文類』は大きく分けて真実の巻と方便の巻から成立している。顕真実は前五巻で、顕方便は第六巻である。この真実と方便の法門を阿弥陀仏の四十八願の中から見抜かれたのが親鸞聖人であった。宗祖が浄土門内の真実と方便の有り様を六種に亘って語られたものが古来より言われている六三分別・六三法門である。其中、三蔵と言われている福智蔵、福德蔵、功德蔵に就いて、其の語の起こりと明かされる法義内容に就いて窺ってみたい。

一、三願、三經、三門に就いて

宗祖に於いて浄土門内の真実と方便との分別をするのに、六種あり。即ち三願・三經・三門・三蔵・三機・三往生が此れである。

先ず三願とは第十八願・第十九願・第二十願である。此の三願各々往生の因を誓った生因願であり、しかも三願に真仮の分別があると見ていかれたのは宗祖の大きな特徴である。第十八願を真実願とし、十九願・二十願を方便願とみられるのである。此処で言う方便と言うことは権仮方便の事で、真実を知らないものを真実に誘引する為に

仮に施される方法をいう。其れ故にこの權假方便は暫用還廢を意味する。暫用とは眞實を知らないものを導いて眞實に入らしめるまでの間、暫く用いる事であり、還廢とは眞實に入り終れば廢し去る事をいう。

ともかく宗祖は、十九願・二十願の方便願に対して眞實の願第十八願を言われるときには、五願を撰めた立場で言われる。其の五願というのは、「行文類」には「諸仏稱名之願」と第十七願が標拵せられ、「信文類」には「至心信樂之願」と第十八願が、「証文類」には「必至滅度之願」と第十一願が、「眞仏土文類」には「光明無量之願、壽命無量之願」と十二願、十三願が標拵せられてある。此の五願を撰めた第十八願であることは、「行文類」の「正信偈」の偈前の文に依つてしられる。

「其眞實行願者、諸仏稱名願。其眞實信願者、至心信樂願。斯乃選択本願之行信也。難思議往生 報仏報土 眞如海。『大無量壽經』之宗致、他力眞宗之正意也。」(二の四二)と、眞實の行信とは第十八願の三心即一の信心と、乃至十念の稱名であり、それがあらゆる善惡の機が平等に往生成仏する難思議往生という眞實の証果を得る因である。其の証果を開く場所は、報仏阿弥陀のいます眞實報土である。其れは第十八願に「若不生者不取正覺」と誓われた往生正覺一体の往生であり、正覺である。こうして行信のみならず、証果も仏土もすべて十八願によって成就したものである。このように第十八願に眞實五願は撰まり、開けば五願六法になる。此れが『大無量壽經』に証されている他力眞宗の正意であるといわれるのである。

此の眞實の行信を十八願の法義であかされるに對して、方便の行信を十九願、二十願でいわれる。「化身土文類」の標拵に「至心發願之願」と十九願が、「至心回向之願」と二十願があげられ、十九願開説の經を『佛説觀無量壽經』とし、二十願開説の經を『仏説阿弥陀經』とせられている。此れは十八願眞實の法義を開説せられる『大無量壽經』と對比せられる意図が知られる。

上述の如く十八願、十九願、二十願の三願は弥陀の願海そのものについて、真仮を分けたものであるが、此の三願に基いて開かれた釈尊の教説について真仮を分別したものが、三經、三門、三藏である。

三經とは、三門が釈尊所詮の面に立つものであるに對して能詮の言教の面に立つて名づける。三經によって明かされる法義を、三門と名づける。三門とは、弘願門（この場合の門は門別の義でもちいる。しかし、一般には門をつけない。）^①、要門、真門である。そこで、三門の言葉の出處と語義について窺う事にする。先ず、弘願とは、善導大師は『玄義分』序題門には、

「言弘願者、如『大經說』。一切善惡凡夫得_レ生者、莫_レ不_レ皆乘_二阿弥陀仏大願業力_一為_中増上縁_上也。」（一の四四三）

とある。此れを宗祖は「行文類」に引用され（二の二）広弘誓願の事で、一切善惡智慧を問わず万機を摂する第十八願の法義を顕す言葉であり、万人をそのまま救うていく他力念仏の法義である。この事を説き顕しているのが『大經』である。

次に要門とは、

「其要門者、即此觀經定散二門是也。」

と『玄義分』のお言葉を宗祖は「化卷」要門釈に引用されてある。（二の一四八）また、同じく「化卷」に、

「願者即是臨終現前之願也。行者即是修諸功德之善也。依_二此願之行信_一、顯_二開淨土之要門方便權假_一。」（二の一五三）

とある如く、十九願の法義を要門と名づけ、『觀經』にあかされる定散二善を修して淨土を願求する法義であることが解る。

要門の語義に就いて言えば、要は肝要、門は通入の義で、肝要なる定散二善を門として浄土に通入する義である。要即門で持業釈である。此処では此の義が当義である。要之門と解する場合は、要とは弘願念仏、門とは定散二善、定散二善は弘願に入る方便である。依主釈である。

次に真門とは、

「今就二方便真門誓願一、有レ行有レ信、（乃至）即植諸徳本之願是也。行者此有二種一、一者善本、二者徳本也。（乃至）開二示善本徳本真門一、勵二自力一心一、」（二の一五六）

とある如く、第二十願の法義を真門と名づけて、『仏説阿彌陀經』に説かれている善本徳本である名号を自力心で称えて浄土を願求する法義として言われる。そこで真門の語義であるが、真即門の持業釈が当義である。二十願は弘願と同じく所聞の法は名号であるが、聞損により定散自力の虜となる所に成立する。故に、教頓機漸といわれる。真門の真は真実を意味し念仏の法をいう。この念仏は即往生に直接するから真即門といわれるが、自らの聞損により、定散自力の機となり、自力念仏の真門の立場となる。故に真は教頓なり。実を省きて機漸を顯す。もう一義に、真之門、依主釈がある。真は真実弘願、門は自力念仏で、定散自力念仏は弘願真実に入るの門で真門という。しかし、依主釈は今の所論ではない。

二、三蔵の語義

以上三門について略説したが、この三門の法義の異称が三蔵であると言われるが、この三門の他に何故三蔵と言ふことを宗祖はことさらに言われるのか、其の事に就いて窺つてみたい。そこで先ず、三蔵の言葉の出処と語義に

ついで窺うことから、其の手がかりを見いだしてみたい。

先ず、この三蔵が出てくる所は、「行巻」一乗海釈に、

「乘一切智船一、浮諸群生海一、円満福智蔵一、開頭方便蔵一。」(二の四二)

とある。此処には、福智蔵と方便蔵とあり、福德蔵、功德蔵の言葉が出ていないが、方便蔵を開いて福德蔵、功德蔵と言われたことは「化巻」との関係に於いて知られる。此れについては後に触れていく。そこで、福智蔵であるが、此の言葉の拠り所を「行巻」に、憬興師の『述文讃』を引いて、(二の二六)

「福・智二蔵成就 故、備施等衆生行一也。以三所修二利二衆生二故、令一功德成一」
とあり、此れは『大經』の勝行段にある、

「以二大莊嚴一、具足衆行一、令二諸衆生功德成就一。」(二の一五)

の文を解釈されたことは明かである。福智二蔵というは、六度の中、前五を福とし、第六の般若波羅蜜を智とす。福德莊嚴、智慧莊嚴といへば、先ず六度のことである。此れに就いて、『大乘義章』九に、福智二蔵義というのを設けて釈名がされてある。その文に、

「言二福德一者、善能資潤、福利行人一、故名爲レ福。」

と、福德の福を釈したもののなり。善能資潤するとは、善は手際なこと、能は其れが熟した事なり。福は、潤すということで、福利行人等とは、其の福に徳の言を付するは如何というに、其福というが布施乃至禪定等の諸行に持た徳なり。喩えば、冷にして物を消めるが水に持た徳というが如し。それで福德という名を立つ。次に智慧莊嚴を釈するに、

「言二智慧一者、照見名レ智。解了称レ慧。」

とあり、物を仕分けをするが智なり。決断するが慧なり。其れを分別して当たれば、二諦の中、慧は俗諦に向かう。智は真に向かう。通じて義等し。真俗二諦に智慧あるなり。名義かくの如し。其の次に莊嚴を釈す。「能嚴三人、故曰「莊嚴」」

とあり、此れは行人が莊嚴せられたのである。此の莊嚴は福德智慧で飾ることである。

つまり宗祖が、憬興師の『述文讚』を引いて明かされる事は、衆生に於いて法蔵菩薩が六波羅蜜の行を永劫にわたって修め、福德莊嚴智慧莊嚴を成就なされて、衆生に施し給う他力回向の事をいわれるのである。則ち、南無阿彌陀佛の尊号に法蔵菩薩所修の六波羅蜜の行徳が円満しているから弘願の法義を福智蔵といわれるのである。蔵とは、『探玄記』三に蔵の四義をあげてある。

「蔵有四義」。一含摂。二蘊積。三出生。四無盡。」

と、其の中今は無盡の義なり。福智の二蔵を相即して万法の欠けること無き故に蔵という。或いは含摂の義ともいふべし。一切諸仏法を含摂するが故に。上の一乗海積の嘆徳の所に、「如三伏蔵、能攝一切諸仏法」故。」(二の四二)

といへり。此れは一乗海の法義で、一切の仏法皆一乗海中の所具なり。上に引用した如く「福智蔵を円満し、方便蔵を開顯せしむ。」

とある、方便蔵とは、機を追うて一乗を分かちて二乗三乗と説く。「二乗・三乗者入於一乘」。(二の三八)とおっしゃる。此れは方便蔵である。上の円満福智蔵の所より見れば、「二乗・三乗有ること無し、唯是誓願一仏乘なり。」であるが、開顯方便蔵より見れば、一乗を内にして外に要門を顯し、真門を開き、究竟して真実に達せしめる相である。此の方便蔵を展開していくのが「化巻」に説かれる福德蔵(要門)、功德蔵(真門)である。

さて、福智蔵の法義つまり、南無阿彌陀佛の尊号には法蔵所修の六波羅蜜の行徳が円満し、福徳智慧莊嚴の徳が欠け目無く備わっている。此れは、仏に約した立場である。そこで次に行者に約した立場で窺ってみる。信行を智となすという立場である。なぜなら名号を全領しているからである。『和讃』に、

「智慧の念仏うることは 法蔵願力のなせるなり 信心の智慧なかりせば いかでか涅槃をさとらまし」(二の五二〇)

とある。其の信行を智慧といわれてあり、信行を除いて其の外を皆福という。福とは、資潤の功あるが故である。『大經』に、「明信二仏智乃至勝智」、作「諸功德」(二の四三)

とあり、明信仏智とは、信行の事で、智である。作諸功德は其の福なり。仏の福智は一になりて其の智に収まる。資潤の功あるというのは、法を弘通する潤い用きということで、其の福の名が立つ。其の福というは智に依って得た名である。^⑧

次に、福徳蔵に就いて述べてみる。此の言葉は、宗祖は「化巻」要門釈に、(二の一四三)「釈迦牟尼仏、顯説福徳蔵一誘引群生海」、阿彌陀如来、本發誓願一普化諸有海。」

とあり、此の宗祖のお言葉は、『小經』の修因段の「少善根福徳因縁」に依り、此れを「化巻」真門釈に引用される。(二の一五九)

前述の如く、南無阿彌陀佛の尊号には法蔵所修の六波羅蜜の行徳が円満し、福徳智慧莊嚴の徳が欠け目無く備わっている。福智蔵と言われたということは述べたが、此処では十九願・要門の法義を福徳蔵と言われているのは何故であるのか。

『大般涅槃經』北本第二十七、獅子吼品に、福徳・智慧莊嚴に就いてのべてある。獅子吼菩薩が仏に福智二莊嚴を

問起する。其れを如来、答釈して云く、

「善男子、慧莊嚴とは一地より乃ち十地に至る是れを慧莊嚴と名づく。福德莊嚴とは檀波羅蜜乃至般若、非般若波羅蜜なり。」

とあり、この中初の智莊嚴の事は、地上を擧げて地前を簡ぶなり。地前を簡んで、一地より十地に至ると説く。此れ甚深の法性、真実の法身を已に證顯す。初地より一分の遍滿真如を證す。此の上から所勤の行、皆理に契う。其の方を智慧莊嚴という。次に福德莊嚴を答えて、六度を分かつに、前の布施・持戒・忍辱・精進・禪定の五は福德の行也。般若というに取つて二つに分かれる。隨事の般若と合理の般若なり。隨事は俗智となるなり。布施を勤めても禪定を勤めても、何れ智慧の助成が無ければならぬ。隨事の般若は、般若波羅蜜とは言われぬ。隨事の智では涅槃の真理證得できず、此処で六度の福德莊嚴に取られたは、前五度と隨事の般若なり。此処に残る合理の般若は般若波羅蜜というべきなり。此れ本性清淨にて其の体、到彼岸というべきなり。これが、一地より乃ち十地に至るといった智慧莊嚴になる。かくの如く、無漏智、有漏智で智慧莊嚴と福德莊嚴と分別されるのである。そこで、宗祖は要門の法義をどういう意味で福德蔵といわれたのであろうか。『觀經』には定散二善がとかれてある。定善とは、慮を息めて心を凝らし、淨土の依正二報を觀念する善であり、散善とは、散乱心の尽、惡を廃して善を修す事である。定善を十三觀とし、散善を三福九品とす。此の三福とは、行福（大乘善）・戒福（小乘善）・世福（世間善）である。この行福つまり大乘善に定善を摂めることができる。つまり、『觀經』は三福の功徳によって往生を願う法門であるから福德蔵といわれる面がある。しかし、此処で疑問がおこる。散善は福德と名くべし。定善を福德とはいふべからず。定觀は必ず智慧による、天親菩薩は觀察を智業といい、回向を方便智業とのたまえば、定善を偏に福德蔵といふべからず如何。解して云く、此れは勝より名づける。成るほど觀は智業なれども、智少を以

て福多に従る。故に福德蔵と名づく。前掲の『大般涅槃經』北本第二十七、獅子吼品の様に、地前の六度を福德と名づけ（有漏智）、地上の六度を智慧（無漏智）と名くる如し。今觀は智業なれども、勝に従へて福德という。故に定散並びに福德という。もとより信心の智慧無きが故に、福德という名をもつて十九の修諸功徳を顯す。此の十九の修諸功徳が往生淨土の方便の善となると開顯するのが、福德蔵という言葉の意味である。

次に功徳蔵という言葉の拠り所と語義に就いて述べてみる。宗祖は、「化巻」真門釈に

「釈迦牟尼仏、開二演功徳蔵一、勸二化十方濁世一。阿彌陀如来本発二果遂之誓一、悲三引諸有群生海一。」（二の一五八）

といわれる。二十願・真門の法義を功徳蔵といわれてあるが、功徳蔵と言われた拠り所は、「化巻」真門釈引用の（二の一五九）

「不レ可下以二少善根福德因縁一得上レ生二彼國一。聞レ説二阿彌陀佛一、執二持名號一。」

と、名号を述べられて、襄陽石碑經を引かれ

「多功徳・多善根」（二の一五六・一六二）

と言われているものや、又『小經』の不可思議功徳に依るものと考えられる。宗祖は善本・徳本の釈をされ、善本は万行に望めて名を立て、徳本は諸仏に望めて名を立つ。万善円備とは名号の体徳の事で、一切の万行は弥陀の名号より流出する故に一切善法之本といわれ、一切諸仏は弥陀の分身なるが故に十方三世徳号之本といわれる。しかし、功徳蔵とは、前述の要門下に定散二善を福德蔵と言われたに対して、今は功徳蔵と言われ分齊を分かつのである。諸善の福德蔵より見れば弥陀の名号の功徳蔵は一等勝れている。しかしながら、多善根多功徳を執する自力心であるから、福智蔵の名前を与えないのである。教頓の立場からは名号功徳の名を与え、機漸の立場から智の名前

は与えないのである。此処に宗祖の真仮分判の妙釈が窺える。

四、三蔵の起源

上來三蔵の法義を見ていくなかで、三蔵の言葉でもって真仮の分判を明かされたが、宗祖が何故三蔵を言われるに至ったのか。其の意義に就いて窺う事にする。

先ず、宗祖は「行巻」一乗海釈の中に、善導大師のお言葉を引かれ、(二の四〇)

「我依三菩薩藏、頓教、一乗海。」

「瓔珞經中說三漸教」、万劫修レ功証三不退、觀經・弥陀經等說、即是頓教、菩提藏。」

又、『愚禿鈔』の中にも此の言葉が引かれている。(二の四五八)

第一文は、一乗海の出拠『玄義分』にありと示す。石泉師の言葉に、一乗海に通別あり。

今釈示する處の一乗は別途の一乗なり。上の唯是誓願一仏乘と言うに同じ。其の誓願一乗海は通途に異なる別途不共の一乗なり。此の通途に異なりて頓教一乗海とある偏文を助顯するのが次の文である。其の次の文に、瓔珞經というは華嚴・法華等の總名代となる。華嚴・法華も頓教なれども、斷惑證理を許せば猶是れ漸教なり。法は頓と建立しても其れを機に受け下ろす時は必ず長劫を経る。漸次次第になる。觀經・弥陀經等とは、此の經に説く處は法も頓なり、其れを機に望めた處も頓なり。通別かくの如き異あり。法頓機漸は皆漸とし、機法共に頓を頓教というなり。是れによつて頓教一乗海を助顯するなり。此處でいう觀經・弥陀經は隱彰の立場であることは勿論である。

其れに対して宗祖は「化巻」要門釈に、やはり善導大師の言葉を引かれ、(二の二四八)

「娑婆化主」要門、安樂能入一弘願」

「觀經一觀仏三昧為宗 念仏三昧為宗。 言教之大小者、今此觀經、菩薩藏収、頓教摂。」

と、『玄義分』の序題門の釈と宗旨門の釈を引かれる。序題の釈と次の宗旨の釈の前半は、觀經の上に在って義として隱顯ある事を證す。何故なら、教に要弘を分け、宗に觀仏・念仏を分かち事必ず隱顯無くては叶わぬことなり。

次の「教之大小 菩薩藏収、頓教摂。」というに就いて此の義勢は兩向するなり。頓教の言は下に望むれば定散を標す。常途に對すれば「觀經」の顯説是れ頓なるによるが故に、下に『般舟讚』を引くが如し。(二の一五二)

「万劫修レ功実難レ統、一時煩惱百千間、若待三娑婆証」法忍一、六道恒沙劫未レ期、門門不同名二漸教一。」

とあるように、万劫の間修行し此の世で證することは甚だ難い。是れ常途の事なり。其れに對して、

「畢命為レ期專念仏、須臾命断仏迎將。」

と是れ今の教になると。貪瞋具足の凡夫が微少の定散も回向願求するに思ひの如く三界を出で無漏界に入るなり。

此の辺では「觀經」顯説も頓教と言わるるなり。

又、上に望むれば、頓教中に頓漸を分かち。下に横超を釈して、(二の一五五)頓中の頓と言へり。其れに對して横出は頓中の漸になるなり。上の觀仏為宗は要門教なれば頓中の漸なり。念仏為宗の弘願は頓中の頓なり。其の通り淨土門内に於いて頓漸分かれるが、今は頓教摂と総じて言うは其の本に従えて言うなり。弘願は本なり。要門は末なり。末を本に従えて総じて頓教摂と言うなり。此の格で菩薩藏収と言うたのである。『觀經』の顯説で、中輩は皆彼に至って小果を証す。其れなれば専ら菩薩とは言い難し。声聞藏・緣覺藏とも言わるる。今此の菩薩藏と言われる中、頓漸の異あり。頓教の菩薩藏は難思議往生、漸教の菩薩藏なれば、たとえ上輩の証果、彼に至って初地を証するも未だ滅度の真証を極めるに非ず。此處で頓教摂と言うたのは、やはり本に従えて菩薩と言うたになるな

り。以上石泉師の説を引用したが、一乗海の中に通途と別途があり、頓教の中に頓漸があり、菩薩藏の中に頓漸があるとあったが、善導大師が使われた、一乗海・頓教・菩薩藏という此の言葉が基になり、序題門宗旨門（要門・弘願、観仏為宗・念仏為宗）の隱顯の意に依って、宗祖は眞仮を明らかに判別する為に、一乗海・頓教・菩薩藏の言葉とは別に、三藏の言葉でもって言われたものと窺うのである。

五、一乗海中の三藏

宗祖が三藏の法義を語られる中で眞仮を判別すると言うことは上來述べたが、是れを一乗海釈の中で言われている事の意義に就いて最後に述べる事にする。

宗祖は『本典』に於いて、衆生往生門の体系として要眞弘三門相對つまり福德藏・功德藏・福智藏の三藏の判別により眞仮を分判され、弘願の一法・福智藏の法義のみが唯一の眞実法として結論せられている。然るに、「行巻」一乗海釈には、本願一乗海の絶対不二の教なることを強調せられ、雑善の川水を転じ無明の海水を転じ本願大悲智慧の大宝海水と成す一乗海の徳を示される。従つてそこには「行巻」一部の所顯である衆生往生の願行たる名号南無阿彌陀佛の本源的實質論が展開されていると窺える。更に広くは「眞仏土巻」に明かされる光壽二無量報身果体との密接な關係が思われてくる。「眞仏土巻」は果体を明かさんとし、「行巻」一乗海釈はその果体による摂化の力用を語らんとするもので、一乗海釈は両巻が体と用の關係にあることを示唆している。其の一乗海釈の中で、一乗海は大乗であり、誓願一仏乗の法であり、二乗三乗の聖道八万四千の教法は一乗に誘引する為の随他意方便の外ならないことが述べられ、凡聖所修の一切の善根や逆謗闡提の無明の海水を転じて本願海水と成ずる力用であること

が述べられる。その力用を二八の喩えを以て示され、最後に

「能竭二愚癡海」、能流二入願海。乗二一切智船、浮二諸群生海、円二滿福智藏、開二顯方便藏。」(二の四二)
と衆生の往還皆一乗海弘願他力の用に依るのであり、還相に於いて随自意福智藏の法門を展開して、随他意方便藏の法門を開顯せしめられるのも一乗海の摂化の力用に外ならないと説かれるのである。其の場合福智藏が次下の「真実の行信」(二の四三)に應じ、大經に明かされる十八願弘願前五卷の法義であり、方便藏が其の「方便の行信」に應じ、第六卷の「按二方便之願、有レ假有レ真、亦有レ行有レ信。」(二の一五三)に展開され、十九願要門觀經顯說福徳藏の法門と、更に、「就二方便真門誓願、有レ行有レ信、亦有二真実二有二方便。」(二の一五六)等とある二十願真門小經顯說功徳藏の法門とを内容とするのである。然も、『一念多念文意』に「おほよそ八万四千の法門は、みなこれ浄土の方便の善なり。これを要門といふ。これを仮門となづけたり。」(二の六一五)とあるように聖道八万四千を要門に属し誘引の方便であることを述べられている。要するに、一乗海の摂化の力用として福智藏方便藏を展開し万機を摂する法義なることがしられるのである。

六、結 論

以上、善導大師の使われた一乗海・頓教・菩薩藏の言葉は眞仮に通じると御覧になられた宗祖が、『本典』の中に三藏のお言葉で以て、福徳藏(聖道を含む)要門、功徳藏真門、福智藏弘願の眞仮を分別せられると共に、福智藏弘願に万機を摂化誘引していく方便藏の力用は一乗弘願海の権用に外なら無いことを明かされるのである。

☆（ ）の頁は真宗聖教全書による

- ① 『真宗要論』 龍大編（一五四頁参照）
- ② 『行信字報』 復刊第一号、三願真仮の救済論的意義（三頁参照） 梯 実圓著
- ③ 『浄土真宗用語大辞典』 上巻、（一八五頁参照） 稻城 選恵著
- ④ 『愚禿鈔要義』（一四九頁参照） 灘本 愛慈著
- ⑤ 『浄土真宗用語大辞典』 上巻、（五五七頁参照） 稻城 選恵著
- ⑥ 石泉師『随聞記』 真宗全書二七卷（四四一頁参照）
- ⑦ 善護師『敬信記』 真宗全書二十卷（四九五頁参照）
- ⑧ 石泉師『随聞記』 真宗全書二七卷（四四三頁参照）
- ⑨ 石泉師『随聞記』 真宗全書二八卷（五一五参照）
- ⑩ 僧鑑師『本典一滴録』 真宗叢書八卷（二六〇頁参照）
- ⑪ 石泉師『随聞記』 真宗全書二六卷（三九七頁参照）
- ⑫ 石泉師『随聞記』 真宗全書二九卷（七一頁参照）
- ⑬ 石田充之師『日本浄土教の研究』（四四三・四四四頁参照）

学会通信

○平成五年度大会報告

第七回山口真宗教学大会は、予定通り十月七日（木）に開催された。大会に先立ち、十時より幹事・評議員が集合、会場準備や研究発表者のレジメをコピーするなど準備を整える。昨年より書き始められた会員物故者の過去帳に、平成四年十月より平成五年十月までに亡くなった三名のご芳名が書き加えられて尊前に供えられる。

記

評議員会 正午より開会、幹事の増員問題について協議する。玉井龍雄、石昭爾両幹事の退任を了承し、後任の幹事を二名以上選出することを決定する。

開会式（一時） 司会者（伊東昌昭）より開式を告げられる。

勤行讃仏偈（導師 村上智真）のおつとめ。司

会者より物故者三名（平井達也、藤井真丸、長岡秀文）の名前が読み上げられ、会員を代表して会長・副会長が焼香。

会長挨拶 加茂会長より、御遠路御来講下さった千葉先生に謝辞が述べられ、研究発表者に期待の弁と参加者にお礼の挨拶がある。

総会（一時二十分）議長に幹事の小川恵真を選出して開会。

会務報告 幹事の弘中英正が報告。

会計報告 幹事の森慶樹が報告。（内容は後記）

監査報告 監査の河野玄麿が報告。全てを一括承認。

副会長選出 一名欠員であった副会長に、龍谷大学講師の波佐間正己が推挙され、承認を得る。

研究発表（一時五十分）

研究発表要旨の順に、発表十五分質疑五分の時間割りで行われる。進行係は溪宏道。

記念撮影（二時五十分）

講演（三時）

講演に先立ち、平田厚志が講師を紹介。（講演内容
は本誌に掲載。）

大会を開催するについては、別院の職員の方々ま
た評議員の方々の多くのご協力を得た。千葉先生の
送迎は玖珂西組の岸康之さんがつとめて下さった。

大会参加者は九十八名。遠く九州からもご参加下
さった。

○大会資料

研究発表要旨

1 輪廻の最後の段階としての浄土

都濃東組 哲教寺

藤 本 慈 照

浄土教は仏教の法門の中でも独自の位置を占めてき
た。真宗七高僧や親鸞聖人を始め、諸先達はこの教え
を広め、解釈し、発達させてきた。一方現代にいたっ
ては、自然科学の発達に伴い、西方浄土の「実在」に
疑問が投げかけられるようになった。

本発表では、浄土教の原点たる浄土経典に立ち返り、
「浄土とはなにか」を再確認したい。阿弥陀仏の四十
八題を題材とし、なるべく多くの異本を参照する。

2 六三法門

――三蔵について――

豊田組 清徳寺

尾 寺 俊 水

『教行証文類』は大きく分けて真実の巻と方便の巻
から成立している。顕真実は前五巻で顕方便は第六巻
である。この真実と方便の法門を阿弥陀仏の四十八願
の中から見抜かれたのが親鸞聖人であった。宗祖が浄
土門内の真実と方便の有様を六種にわたって語られた
ものが六三法門である。その中、福智蔵、福德蔵、功
徳蔵の三蔵について、その語の起こりと明かされる法
義内容について窺っていく。

3 蓮如上人の仏法観

山口北組 徳證寺

平 田 厚 志

蓮如上人の「仏法」「王法」観についての評価をめぐっては、研究者間においてかなりのぶれがあるように思われる。それは、蓮如上人の思想、および「蓮如教学」の捉え方の相違による評価のぶれと思われるが、要は蓮如上人の仏法観を蓮如上人の立場に即して正確に把握することが評価のぶれを解消する近道ではなからうか。

本発表は、蓮如上人の思想に即して、仏法観の内実に迫ってみたい。併せて、「蓮如教学」の近世的変容についても考えてみたい。

○会計報告

平成四年度会計決算は左記の通り。

記

収入合計

一、〇九〇、七七八

支出合計

五八五、〇八一

差引残額

五〇五、六九七

☆収入の内訳

会 費

五二五、〇〇〇

入会金

一〇、〇〇〇

過年度

五四、〇〇〇

本年度

三九六、〇〇〇

来年度

六五、〇〇〇

参加費

八〇、〇〇〇

寄付金

二〇〇、〇〇〇

前年度繰越金

二七四、五七八

特別収入

一一、二〇〇

☆支出の内訳

大会費

二九五、三七一

印刷費

一八〇、二五〇

事務通信費

九八、四四二

郵便振替負担金

一一、〇一八

○特別寄付

一、金 貳拾萬円也

深川倫雄

御寄付をいただきました。ここに御報告申し上げます。

○あとがき

会誌の編集が遅れまして誠に申し訳ありません。千葉先生の講演はご多忙の中、平田厚志理事がテープをおこして下さいました。多くの方のご協力で、ここに会誌第六号が出来ましたこと誌上をかりて厚くお礼申し上げます。

山口真宗教学会会則

第一条 本会は山口真宗教学会と称する。

第二条 本会は事務所を山口別院内におく。

第三条 本会は山口教区に於ける真宗教学の研鑽振興を期することを目的とする。

第四条 本会はその目的を達成するために左の事業を行う。

一、教学大会（総会）、研究会。

二、教学資料の発行。

三、その他必要と認める事業。

第五条 本会の目的に賛同する僧侶をもって会員とする。

第六条 本会に左の役員をおく。

一、会長 一名 総会において選出する。

二、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理事 若十名 総会において選出する。

四、評議員 若十名 総会において選出する。

五、幹事 若十名 評議員会において選出する。

六、監査 二名 総会において選出する。

第七条 役員の任務は左の通りとする。

一、会長は本会を代表し、会務を統理する。

二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

四、評議員は会の運営について審議する。

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員の任期は四年とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千元とする。

3 会費は年間二千元とする。

山口真宗教学会役員名簿

会長 加茂 仰順(勸学)

副会長 深川 倫雄(勸学)

上山 大峻(龍谷大教授)

波佐間 正己(龍谷大講師)

理事 天野 宏英(島根大教授)

児玉 識(水産大教授)

戸崎 宏正(九州大教授)

百済 康義(龍谷大教授)

平田 厚志(龍谷大助教授)

評議員 各組より一名。会員名簿中に記載(◎)で囲む。

ただし未記名は未定の組

幹事 伊東 昌昭 河野 静慈

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

小川 恵真 村上 智真

弘中英正

森 慶樹

尾寺 俊水

監査 河野 玄磨

溪 宏道

岡村 謙英

白松 高至

山口真宗教学会會員名簿

岩 国 組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田義武

西光寺 見山 正信

法寿寺 松岡 信昭

養専寺 元浄 健爾

◎本能寺 小島 孝悖

宗清寺 中村 龍信

玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

法性寺 宇野 義昭

専光寺 富永 貢賢

〃 富永 俊幸

明覚寺 森 慶樹

蓮光寺 桂 義人

◎大光寺 藤岡 道夫

〃 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

西蓮寺 竹重 了元

専称寺 和田 俊昭

柳井組

誓光寺 村上 智真

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

安樂寺 藤本 晴夫

明願寺 有知山一信

善行寺 松井 芳之

本 生 組

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

浄光寺 広兼美智代

西方寺 林飛 正道

円乗寺 水室 正一

島 本 組

莊嚴寺 白鳥 文明

島 末 組

正覚寺 松原 功人

浄念寺 浅原 賢明

浄光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

熊毛中組

◎浄泉寺 吉田 龍昭

教蓮寺 国司 幸丸

浄円寺 友好 孝信

清岸寺 河野 教善

真覚寺 野崎 曉信

美 和 組

真教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

正泉寺 小野島成美

◎教念寺 熊谷 誓樹

都濃西組

真宗寺 岩城 実也

西円寺 阿川 照行

光照寺 堀 昭信

明照寺 重枝 正見

真光寺 無漏田正道

都濃東組

善宗寺 香川 知行

妙玄寺 神保 信正

円立寺 東堂 正

淨蓮寺 末武 一行

徳応寺 赤松 泰城

超勝寺 大来 恵真

明樂寺 森谷 眺地

淨願寺 坪井 賢乘

西光寺 江見 學真

福宝寺 一万田良哲

專宗寺 御手洗芳光

長久寺 有国 省爾

熊南組

西教寺 佐伯 広昭

西岸寺 藤野 真龍

山口南組

淨福寺 伊東 慈宣

專明寺 藤本 唯信

大安寺 長宗 正之

善立寺 滝沢 弘正

善徳寺 石山 泰人

誓教寺 藤本 慈照

專淨寺 福川 信生

教証寺 小池 俊文

西念寺 宝城 正法

◎松嚴寺 溪 宏道

〃 小池 俊章

熊毛組

淨念寺 清水 晃雄

妙誓寺 玉井 龍雄

信光寺 河野 玄磨

安養寺 龍石 晃裕

光円寺 石田 寿照

最勝寺 月谷 慈寛

〃 河野 藤丸

西宗寺 雄本 善親

勝賢寺 森田 義見

明正寺 伊川 孝道

西福寺 渡辺 正善

蓮生寺 池田 慧雄

正法寺 真城 瑞洋

蓮光寺 阿部 恒彦

◎順正寺 金山 尚道

防府組
明覺寺 香川 陽

円覺寺 芝崎 覺寿

教応寺 内山 信昭

光明寺 八木 静成

明善寺 原田 双栄

熊濃組

明教寺 河野 公隆

万巧寺 石丸 法光

◎西岸寺 青木 弘明

真光寺 米沢 痴達

円通寺 児玉 識

誓安寺 亀山 靖爾

山口北組

真証寺 佐波 成康

田正寺 大沢 直道

徳証寺 平田 厚志

◎光円寺 小川 恵真

養元寺 村上 元龍

円龍寺 讃井 芳正

端坊 大庭 淨憲

善福寺 島地 成順

西宝寺 縄田 達象

正教寺 姫路 龍正

法蓮寺 稲葉 法俊

照明寺 藤岡 孝寿

安養寺 伊藤 成道

西法寺 斎藤 君子

〃 斎藤 芙蓉

浄円寺 日高 真証

石橋 甚昭

覚宝寺 児玉 正悟

教念寺 兼安 英丸

松林寺 三好 堅朗

永福寺 福永 典昭

安樂寺 佐藤 香象

明教寺 田中 貴和

厚狭北組

浄誓寺 鶴山 景子

教善寺 杉形 卓淨

明山寺 山名 憲道

〃 山名 学慈

美祢西組

長念寺 平佐 秀山

報恩寺 藤永 白雄

長樂寺 河野 静慈

〃 河野 宗致

正隆寺 波佐間正己

明光寺 天野 善雄

生蓮寺 照島 貴之

西音寺 川越 証真

〃 川越 正信

◎西宗寺 内山 明

〃 内山 実夫

西円寺 瓜生 等勝

華松組

三光寺 入江 哲英

西福寺 白松 高至

◎明榮寺 釈野 憲章

宇部・小野田組

◎蓮光寺 伊東 昌昭

〃 伊東 光正

〃 伊東 順浩

厚狭西組

◎常元寺 伯 教雄

徳乗寺 宗岡 教恵

祐念寺 有馬 清雄

願生寺 山名 厚徳

◎明嚴寺 中島 昭念

萩組

大津東組

浄泉寺 上山 大峻

豊田組

三千坊 下間 教海

西念寺 深川 倫雄

西光寺 蓮 清典

清徳寺 尾寺 俊水

端坊 栄 明忍

〃 深川 宣暢

福正寺 波多野至曉

◎浄林寺 石 昭爾

蓮正寺 河名 性海

極楽寺 池信 宏証

〃

正法寺 白石 利観

泉福寺 福岡 公昭

西宝寺 藤部 英晶

白滝組

正念寺 能壘 貫吾

長泉寺 木村 智誠

浄岸寺 松浦 静信

◎専修寺 森 曉栄

明善寺 白石 法顕

浄国寺 江田 恵昭

◎明専寺 安部 正道

〃 森 芳麿

西福寺 奥山 義昭

光源寺 三上 大成

正福寺 上原 泰教

明専寺 中山 和正

真光寺 金尾 徹水

光山寺 武田 晋

清月寺 末岡 大智

宗要寺 森田 博正

浄円寺 弘利 真勝

宗善寺 藪木 曉見

誓願寺 深野 純一

大福寺 稗田 晃雄

阿東組

西桑寺 中山 和泉

大津西組

邦西組

小月組

須佐組

◎常正寺 高橋 慧行

邦西組

◎明円寺 明 義昭

浄蓮寺 工藤 一樹

常正寺 高橋 見性

照蓮寺 岡村 謙英

西蓮寺 西 芳純

妙權寺 須山 正文

龍雲寺 長岡 泰道

西慶寺 伊藤 一華

教宗寺 寺井 一道

光清寺 小方 藤三

〃 長岡 裕之

専福寺 福田 康正

西光寺 真鍋 知道

光明寺 上山 弘昭

光沢寺 中山 峰雄

龍専寺 濟 專精

西光寺 加茂 仰順

善照寺 百済 康義

豊浦組

徳心寺 戸崎 宏正

善勝寺 津原 恩暁

立善寺 大久保恒憲

西養寺 伊原 宗信

浄満寺 新 真也

薬光寺 小林 静遵

善行寺 川越 仁鎧

正音寺 井上 隆文

報恩寺 三原 総明

宗福寺 久保田法泉

大專寺 木村 雅城

心光寺 片山 隆昭

西方寺 西谷 宏

真行寺 清水 昭

真蔵寺 安本 義晏

專正寺 安間 秀常

正楽寺 河野 泰光

西円寺 小野 一昭

〃 小野 善和

円徳寺 木村 岳秀

西岸寺 藤家 賢昭

他教区

法光寺 新田 薫

教得寺 加藤 則行

円勝寺 薮 晃尊

下関組

利慶寺 旭 重行

専立寺 志満 俊璽

蓮光寺 秋山 俊麿

信行寺 石川 俊哲

宇部北組

正恩寺 山元 公彰

光安寺 藤永 公然

明専寺 厚東 俊充

宝林寺 市川 幸仏

西秀寺 黒瀬 正見

豊浦西組

◎光蓮寺 篠原 信昭

円龍寺 来見田秀昭

阿武組

正覚寺 市原 司道

以上合計二五四名

(平成六年三月現在)

平成六年八月
平成六年八月
印刷
発行

編集兼
発行人
山口真宗
教会

代表者
加茂仰順

発行所
吉敷郡小郡町花園町三一七

本願寺山口別院内
山口真宗教会
振替 下関一六一六七七三