

真宗教学会会誌

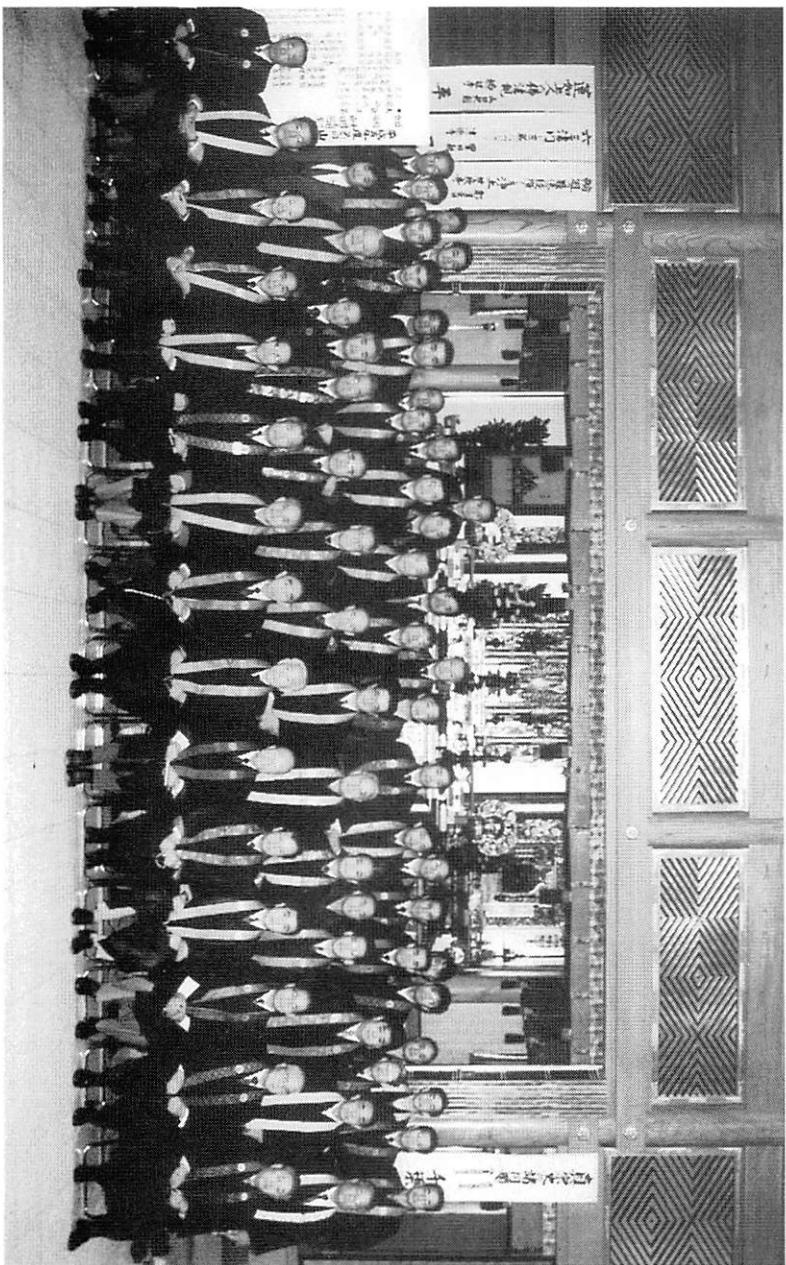
第六号

平成 6 年 8 月

山口真宗教学会

真宗教学会会誌

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

—研究発表—

輪廻の最後の段階としての浄土

藤本慈照

六三法門 —三藏について—

尾寺俊水

学会通信

…

会則

…

役員名簿

…

会員名簿

…

五四

五三

五一

四七

真宗史の諸問題　—蓮如上人の本尊焼却—

龍谷大学前学長
教学研究所所長 千葉乗隆

—

今日は、こうして山口の皆様方の教学会議にお話をさせていただきましたが、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した。諸問題となりますと、一つの話だけでは具合が悪いわけですが、お手元には“蓮如上人の本尊焼却”ということにつきましての史料をさし上げてあります。

まず、話の順序としまして、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の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すし、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か、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、近世幕藩体制に応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きます。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、教団形態といいますか、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、その間で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、蓮如上人の繼職以前は「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す。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、本願寺は人一人お参りしない「サビサビ」とした、大変さびしい情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。では、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發展した寺でして、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、覺信尼さまが住んでおられた土地（もともと、夫の小野宮禪念が持つておられた土地）でした。ところが、それが手狭であるということで、二代留守職の覺恵さまのときにもう一戸主買いたしまして、一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う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います。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、当時はそれ程のちいさき坊は一家中の諸國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ね。

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て（寛正の大谷破却）、それ以来、蓮如上人は諸国を転々となしまして、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として、国道一号線とか新幹線が通っていますところも、かつての山科本願寺の敷地がありました。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、それを土居と堀で一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鷺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、無邊莊嚴只仏國の如し」(『一水記』)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、さらには参拝客を日亞てたした宿とか、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、大変に賑やかな情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掲げてあります。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ると、もうその時代には、北は今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つたことが記録に出でまいります。すなわち、かつて中国大陸の満州の西北方に契丹という國がありました。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聲を聞きつけ、たまたま壇に滯在しておられた上人のもとに参つてご教化を蒙ったという話が『実悟記』に載つております。契丹から來た人は身長が一間（約一メートル）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つて、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つたのでしょうか。

ご承知のように、蓮如上人はすいぶん長い間、部屋住みの時代がありまして、本願寺を繼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だされました。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、堂内は上二段にわかつられていて、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つ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させけるなり」（『祖師代々立事』）と実悟上人は書いておられます。す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、ようやく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。

二

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つております本尊焼却にかかる事柄であります。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つて混乱し、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マといつて、偶像崇拜に流れる礼拝対象を破壊して教の純粹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』七一页)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つてまもなくの発言であろうと思われます。蓮如上人が本願寺の第八代を継職されると、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ますが—、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つたんだろうと思ひます。

『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ましたことなのでしょう。

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」とされなかつた蓮如上人は、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う思い切つた挙に出られたわけです。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（「いの「一幅の御影をもやかせらるべきにて、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、「一幅の御影」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ろうと、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」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、かようだ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つて、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」とせざるを得なかつたのであろう、しかし法義の上からいえば、やはり「わろし」と蓮如上人は思っていたにちがいだらうと。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。こぢりの実情の記録の方には、「御流」＝淨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、時間がたって傷んだお名号・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、「久しくやぶ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っておりまし、また実際に覚如上人のときから叡山に末寺線を收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こしにはできなかつたのでした。

ところで、「比叡山大衆決議」によりますと、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、愚昧の男女に効む、卑賤の老若に示すの間、在々处处々、村里閭巷、群をなし党を結び、或は仏經巻を焼失し、神明和光を輕蔑」すと、その行動の過激性を彈劾しています。「無碍光の一宗を建てる」とあらるのは、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も、本願寺破却の一因となっています。

四

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うんだということを強調して、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『頤正流義鈔』とも連動します。

『頤正流義鈔』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。あつとも、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ありません。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、經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、モリヤノ大臣コソ仏像經卷ヲヤキステ、皇太子ニ敵キミヲナス」と述べた箇所があります。仏教伝来に際し、廢仏・崇仏派にわかれなど、いろいろ問題も起るのですが、廢仏派の物部守屋が仏像・經卷を焼き捨てて聖德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、「モハラ繪木ノ仏像ヲステ、皇太子ノ尊形ヲノケ、念佛方便トイフ、アニカノ同類ニアラスヤ」と述べ、蓮如上人による本尊・尊形の廢棄という行為は、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。

もともと真懸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。真懸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何と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るのですが、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、真懸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（一四七一）七月十六日の「御文書」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「御文書」で「俗人いはく」と申しますのは、蓮如上人のご教化を受けた門徒をさし、「去比南北の念佛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います。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佛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、ただ念佛さえとねえたらよいのだという考え方なんですねえ。

それに対する、「東山殿へも細細參候て聴聞仕分をば」ということからも窺えますように、蓮如上人ともに参つて直接、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、もうもうの雑行をすてゝ一心に、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佛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て、「大坊主も殊勝のおもひをなし、解脱の衣のそでをしほ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を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、親鸞聖人の念佛往生の義を軽んじておるというふうなこと、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、真懸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っ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懸上人の立場で、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すよ

うか。ともあれ、こうした信心のありようについての基本的な理解の相違もあって、蓮如上人と真懸上人のご関係は、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。さらには富権政親が本願寺門徒と鬭って破れて自刃するわけですが（長享二年の加賀一揆）、政親の末亡人が後に真懸上人の奥さんになることで、蓮如上人と真懸上人は、ついに仲直りすることなく終つてしまつ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つたわけですが、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つたのは、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（帰命尽十万無碍光如来）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つたお名号に大変似かよつたものが残つております。それは聖人が八十三才の頃にお書きになつたものと推定される十字名号があります。現在は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つて十字名号を書き、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ね。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つています。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つておりますが、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つ

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「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あります。

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て、それには次のような裏書きがあります。

(慈願寺名号裏書)

大谷本願寺釈蓮如（花押）

長禄元年戊寅十月廿三日

河内国波河郡久宝寺

奉修復无碍光如来

慈願寺本尊也

願主 釈法円

この裏書きになつた年は、蓮如上人が本願寺を繼職されました年（長禄元年）の翌年になります。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。この裏書きによりますと、このお名号は蓮如上人がお下げになつたのではなく、長禄二年に修理されたものです。ですからこれは、蓮如上人から數十年前、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つていたと思われます。これは上下に讚銘がないだ

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つたのが、長禄三年以降に蓮如上人がお下げになつ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禄三年（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。従つて、俗にいう無碍光本尊というのは、当初は蓮如上人自身も無碍光本尊、あるいは無碍光如来と称しておられまして、長禄三年十一月以降、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つておきましたが、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つたと思われます。

以上、蓮如上人の本尊焼却にかか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、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淨土

都濃東組 普教寺 藤 本 慈 照

一、目的と意義

阿弥陀仏の西方淨土の教え、謂わゆる淨土教に於いては、衆生が悟りを開く場はこの娑婆國土ではなく西方の極樂淨土であり、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淨土という転換点を置くことが、淨土教が仏教の他の法門と大きく異なる点であると言えよう。

本稿では、衆生の往生淨土と、淨土での衆生のあり方の考察を通して、淨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、淨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、西方淨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、淨土での衆生のあり方と往生淨土に関するものを取り出して考察する。淨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。

本願は△無量壽經△^{阿彌陀經}類に説かれ、これには以下の七種の本がある。

- 1、『無量清净平等覺經』(玄)・『懶記』(留) [◎]
- 2、『阿弥陀三耶三十三國經』(玄)・『觀音度人道經』(玄)・『觀記』(留) [◎]
- 3、『無量壽經』(玄)・『魏記』(留) [◎]
- 4、『大寶積經』第五卷「無量壽如來本」(玄)・『唐記』(留) [◎]
- 5、『大乘無量壽莊嚴經』(玄)・『宋記』(留) [◎]
- 6、『Sukhāvatīvyūha』(玄)・『校本』(留) [◎]
- 7、『Phags pa 'od dpag med kyi bkod pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo』(玄)・『藏記』(留) [◎]
- 以上の七本の他、日本の大乗教諸宗派や出家の翻訳本や和訳本『魏記』を中心として、他の六本を参照して、考察を進める。

II、本論

II、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玄の四点から考察する。

II、1、A、三惡道

B、形色

C、神通力

D、悟り

a、住止定聚・必至滅度

b、一生補⁴処

三、1、A、三悪道

『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⁵があるならば、「私は」正覺を取らない。」^⑥
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、畜生の謂わゆる三悪道が、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^⑦と『藏訳』第一願^⑧には、浄土には三悪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。

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、復び三悪道に更るならば、「私は」正

覓を取らない。」^①

と書う。浄土の衆生は、その一生が終つても人・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「命が終つて後」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』第一願と『藏訳』第一願は共に「衆生が…死去して」とする。『漢訳』第一願は「人民が…我が國より去り」とする。『吳訳』第八願は「菩薩が他方の仏國に到ることを欲して生れれば」とする。『唐訳』第一願にこれに当たる文はない、『宋訳』にはこれに相当する願がない。

注目すべきは『吳訳』である。他本が單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できる。この問題については、後に三、一、D、b、一生補廻の項で再び述べる。ここで明らかになったのは、浄土の衆生、即ち人・天は、命が終つ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、一、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、國中の人や天が悉く真金色でないならば、「私は」正覓を取らない。
「もし私が仏たることを得る時、國中の人や天の形色が同じでなく、好いものや醜いものがあるならば、「私は」正覓を取らない。」^②

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、國中の人が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。」[◎]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數えられる。淨土の人・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、『漢訳』第二十一願、『梵本』第二十願は、『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『吳訳』は第九願に、

「…我が國中の諸の菩薩、阿羅漢は、面目は皆端正、淨潔、殊好にして悉く同一色、都^{タツ}て一種類、皆第六天人の如くさせよう…。」[◎]

と誓い、第十五願に

「…我が國中の諸の菩薩の身は、皆素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…。」[◎]

と誓う。姿形が同一で差別がないことを、淨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、淨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。

淨土の人・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、人民有りて我が國に來生する者に、天人と世間人とに異りがあるならば、私は仏とならない。」[◎]

と誓い、また『梵本』第四願には、

「世尊よ、もしもかの私の仏國土において、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、

天と人とに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覚を覺りません。」^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、實際には、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、「宿命を識り、下は百千億那由他の諸の劫の事を知るに至る」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、「想念を起こさず、身に^{だんづく}食計しない」力（漏尽通）をそれぞれ得ると誓う。⑤

六神通は全て、淨土の人・天の行（自分の修行と衆生満度の活動）にと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^し識り、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、煩惱が再び起ることはない聖者だと言えるであろう。

三、一、D、悟り

a、住正定聚・必至滅度

『魏訳』第十一願に阿弥陀仏は

「もし私が仏だることを得る時、國中の人は、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。」^④と誓う。定聚（正定聚）とは、悟りを得ることが正しく定まつた位であり、この位にあることを住正定聚ともいふ。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、淨土の人・天がやがては悟りを得ることが決まつてゐるということである。これは、彼らが既に悟りを得てゐるということではない。このことをはっきり示してゐるのが、『梵本』第十一願である。「世尊よ、もしもかの私の仏國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^⑤、その正しい位に決定〔住正定聚〕しな」^⑥ようならば、その間は私は無上正等覺を覺りません。」^⑦

淨土の人・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ゐる。ただし、いつ悟りを得るかといふことは、この本願では明らかにされていない。

三、一、D、悟り

b、一生^⑧補廻

『魏訳』第十一願に阿弥陀仏は、

輪廻の最後の段階としての淨土

「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國に来生して、究竟して必ず一生補處に至るであろう。「ただし」その本願によつて自在に化「益」する〔菩薩〕、即ち衆生のための故に弘誓の鎧を被り、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、淨土の衆生が一生補處の位に入るといふこと、その一生補處の位を棚上げして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ふことの二つに分けられる。一生補處に關しては、淨土の人・天は必ず一生補處の身となることが誓われている。一生補處とは、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るので「一生所繋」とも言い、一生の後に仏の処を補うので一生補處とも言う。淨土の人・天は、淨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。淨土から先の輪廻は、もはや起らないのである。

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、淨土に生まれる以前から既に自分で本願を立て、衆生済度を誓つた偉大な菩薩を、一生補處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、一生補處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〕は威力を以つて彼に一切衆生を教化させ…。」（注⑨参照）と誓われている通りである。

一生補處の身となり、淨土からの輪廻はもはやなく、即ち淨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

なる。

先に三、一、A、三悪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へることができよう。

尚、浄土の人・天の寿命が無限に永くなることを誓つ本願（『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ゐる。『唐訳』第十五願に阿弥陀仏は、

「もし私が仏と成る時、國中の有情の寿量に限界があるならば、[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ゐる。

「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、諸の功德を修め、至心に發願して我が國に生れんと欲し、命の終る時に臨んで、もし[私が]大衆と共に围绕してその人の前に現れなければ、[私は]正覺を取ら

ない。」[◎]

淨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淨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、諸の仏國の人民に菩薩道を作^なす者が有れば、常に私を念じ、心を淨潔にし、「その人の」命が終る時、私は數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。即時に還つて我が國に生れ、阿惟越致^{あいえつ}（不退転）となる。そうでなければ、私は仏と作^ならない。」[◎]

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淨土に導くことが、明確に誓われている。

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

「私が仏と作^なる時、他方の仏國の人民、前世に惡を為し、私の名字を聞き、正しく道を為し、我が國に來生せんと欲せば、命終つて、皆復び三惡道に更^ならず、即ち我が國に生れ、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^ならない。」[◎]

淨土に生れるということは、他方の國土に命を終る、即ち死ぬということを前提としている。生死輪廻の中に流转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、淨土の衆生として生れさせる。

他方の國土での命終とそれに伴う淨土への「生」は、生死輪廻の中にある。淨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、淨土の衆生が悟りを得ることが既に決定しているように、淨土に生れ、淨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曰指すところの、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よう。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。大乗仏教の理念の中で、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のである。

(注)

- ① 金子大栄著作集第三巻『親鸞教の研究・彼岸の世界』(東京・春秋社、一九八一) 一一〇～一〇四頁等を参照。
- 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) 三九四～四〇一頁、特に三九六頁を参照。

③ 以上漢訳五本は全て『大正新脩大藏經』(東京・大藏出版、一九一七、普及版一九九〇、以降『大正』と略す)所収のものを用いる。

④ FUJITA, Kotatsu 『The Larger Sukhāvatīvyūha – Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts from Nepal』 Part I (東京・山喜房、一九九一) 所収の三十四部の梵本のうち三本を用いる。

⑤ 『淨土宗全書』(一一)・梵藏和英合璧淨土三部經』(東京・山喜房、一九七一) 所収のものを用いる。必要ないが、寺本婉雅『藏漢和三体合璧仏說無量壽經・仏說阿弥陀經』(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'、一九九一) 所収のトルケ版を参考する。

⑥ 『大正』十一卷一六七頁～十七～十八頁。

『唐訳』第一願(『大正』十一卷九三頁～十四～十五頁)、『漢訳』第一願(『大正』十一卷一八一頁～十四～十五頁)、『吳訳』第一願(『大正』十一卷三〇一頁～一四～一六頁) も併せて用いる。

⑦ FUJITA 『Sukhāvatīvyūha』 一一一～一四頁。

⑧ 『淨土』(一一) 一三三六頁九～十一頁。

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、久しうからずして阿耨多羅三藐三菩提を成る…」(『大正』十一卷三一九頁～一七二行～一七三行) とする。これ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。他本のよつた、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、一切の衆生が淨土に生まれる時には、「三要道として生まれる」ではないという意味に解すべきである。

⑩ 『大正』十一卷一六七頁c十九～一〇行。

『梵本』第一願（『Sukhāvatīvyūha』一一一五～一八頁）と『藏訳』第一願（『淨全』十一卷一六頁十一～十四）は、「阿修羅にも更くな」とする。

『Sukhāvatīvyūha』一一一五～一六頁。

『淨全』十一卷一六頁十一～。

『大正』十一卷一八一頁a十七～十九行。

『大正』十一卷一〇一頁c六～九行。

『大正』十一卷九三頁b十六～十七行。

『大正』十一卷一六七頁c一一～一四行。

『大正』十一卷一六八頁b六～七行。

『唐訳』第二、四願（『大正』十一卷九三頁b十八～二一行）、『漢訳』第三願（『大正』十一卷一八一頁a一一～二一行）、『梵本』第二願（『Sukhāvatīvyūha』一一九～一一一頁）、『藏訳』第二願（『淨全』十一卷一六頁十四～十六行）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』十一卷三十九頁b二行）とするが、『魏訳』第四願に相違するのを欠く。

⑪ 『大正』十一卷一六八頁b六～七行。

『宋訳』第十五願前半（『大正』十一卷三一九頁c十八～十九行）と『藏訳』第二十願（『淨全』十一卷一頁八～十一行）は同内容。

- ⑯ 『大正』十一卷九四頁 a 三一～四行。
- ⑯ 『大正』十一卷一八一頁 c 十一～十二行。
- ⑯ 『Sukhāvatīvyūha』 二〇八～一〇頁。
- ⑯ 『大正』十一卷二〇一頁 c 四一～六行。
- ⑯ 『大正』十一卷二〇一頁 a 四一～六行。
- ⑯ 『大正』十一卷一八一頁 a 二一～二二行。
- ⑯ 『Sukhāvatīvyūha』 二三一～二五頁。
- ⑯ 『藏訳』第四願(『淨全』十一二』 二三六頁十七～十九行) め回し。
- ⑯ 『大正』十一卷一六七頁 c 二五七～二六八頁 a 十二行。
- 順不同だが、『唐訳』第五～十願(『大正』十一卷九二頁 a 二一～二二行)、『漢訳』第五～十願(『大正』十一卷九二頁 a 二一～二二行)、『梵本』第五～十願(『Sukhāvatīvyūha』 二三六～二四六頁)、『藏訳』第五～十願(『淨全』十一二』 二三六頁十九行～二三六頁十六行) も六神運を有す。『訳訳』は第一～十一願に宿命、天眼、天耳の三神運が見られ(『大正』十一卷二〇一～二五行)、『宋訳』は第四願で宿命運、第五願で天眼運、第六願で他心運、第十二～十五願で神足運を有す、廿四神運となす(『大正』十一卷二一九頁 a 二一～二二行)。
- 眞一〇～二二行。
- ⑯ 『大正』十一卷一六八頁 a 二一～二二行。
- ⑯ Skt. *yāvan mahāparinirvāṇād*. Tib. *yongs su mya ngan las 'das pa chen po'i bar du 'di lta ste.*

㉙ 『Sukhāvatīvyūha』 一一二一～六五頁。

『藏訳』第十一願『淨全』一三一』一三八頁十六～一〇行) はこれに同じ。『唐訳』第十一願(『大正』十一卷九二頁c七～八行) も同様に決定を強調する。

『漢訳』第十一願は「…我が國中の人民は止^ム般泥洹を既に得て^ムいるのか、やがて得る」とが決定しているのが明確ではない。

『宋訳』第七願は「…有るといふ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…」(『大正』十一卷三一九頁b一〇～一三行) 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う語で結んで^ムいる(『大正』十一卷三一九頁a一七行～三〇頁c一八行)。

『吳訳』はこの願を欠く。

㉚ 『大正』十一卷一六八頁b八～十四行。

『唐訳』第十一願(『大正』十一卷九四頁a五～十行) はほぼ同じ。

『梵本』第十一願(『Sukhāvatīvyūha』三一一～二一頁) と『藏訳』第十一願(『淨全』一三一』一四一頁十一～二一行) も同趣^ム。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、『梵本』と『藏訳』は、前半の一生補^ムとなる者を「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』第十一願は、「…我が國の諸菩薩は一生〔補^ム〕に等しくして、この余の願の功德を置かず…」

（『大正』十二卷一八一頁c十~十一行。和訳については、藤田『原始淨土』三九四頁注¹を参照。）とする。
「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十八~一〇行）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、私は威力を以つて彼〔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一〇~一五行）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」とを認めていいる。

『吳訳』はこの願を欠く。

③

「生補処については、中村元『仏教語大辭典』（東京・東京書籍、一九八一）六二頁a等を参照。

④

『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』十二卷一六八頁a一〇~一一行）とし、他國に生れるか否か不明確。

『漢訳』第十五願は「…我が國中の人民の願うところを除き…」（『大正』十二卷一八一頁b一三~一四行）とし、これも他國への生があるかないか不明確。『梵本』第十四願（『Sukhāvāñvyaḥ』一七六~七九頁）と『藏訳』第十四願（『海全』十三』一四〇頁六~十行）も『漢訳』に同じ。

『吳訳』第十一願は「除…」以下の文を欠き（『大正』十二卷三〇一頁a一七~一九行）、『宋訳』はこの願を欠く。

〔32〕『大正』十一卷一六八頁a一九行～b一一行。『唐訳』第十九願（『大正』十一卷九二頁c一六～一九行）、「梵本」第十八願（『Sukhāvatīvyūha』一九二～九八頁）、「藏訳」第十八願（『淨全』十一』一四〇頁）一〇行～一四二頁一一行）も同様。

〔33〕『大正』十一卷一八一頁c一～五行。『呉訳』第七願（『大正』十一卷二〇一頁b一七行～〇五行）と『宋訳』第十三願（『大正』十一卷二一九頁c十～十四行）も同趣¹³⁰。

〔34〕『大正』十一卷一八一頁c六～九行。『呉訳』第五願（『大正』十一卷二〇一頁b十四～一〇行）も同じ。

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

三十一年(1952)正月廿二日，余慶堂年十八歲(即新上場)。[註一] (續)

故其子曰：「吾父之子，其名也。」

六三法門 一三藏について一

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。顯真実は前五巻で、顯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。宗祖が淨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。其の中、三藏と言われている福智藏、福德藏、功德藏に就いて、其の語の起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

宗祖に於いて淨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・三藏・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、しかも三願に真偽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。此處で言う方便と言つことは權假方便の事で、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。其れ故にこの権仮方便は暫用還廃を意味する。暫用とは眞実を知らないものを導いて眞実に入らしめるまでの間、暫く用いる事であり、還廃とは眞実に入り終れば廃し去る事をいう。⁶⁾

ともかく宗祖は、十九願・二十願の方便願に対し眞実の願第十八願を言われるときには、五願を摂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」と第十七願が標挙せられ、「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、「真仏土文類」には「光明無量之願、壽命無量之願」と十二願、十三願が標挙せられてある。此の五願を摂めた第十八願であることは、「行文類」の「正信偈」の偈前の文に依ってしられる。

「其真実行願者、諸仏称名願。其真実信願者、至心信樂願。斯乃選択本願之行信也。 難思議往生 報仏報土真如海。『大無量壽經』之宗致、他力真宗之正意也。」(一の四)と、眞実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実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真実報土である。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つて成就したものである。このように第十八願に真実五願は摂まり、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真宗の正意であるといわれるのである。

此の眞実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」の標挙に「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『佛說觀無量壽經』とし、二十願開説の經を『佛說阿彌陀經』とせられている。此れは十八願眞実の法義を開説せられる『大無量壽經』と対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、真偽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偽を分別したものが、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対して能詮の言教の面に立って名づける。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。）、要門、真門である。そこで、三門の言葉の出発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。一切善惡凡夫得生者、莫不皆乘阿彌陀佛大願業力、為中增上緣上也。」（一四四三）

とある。此れを宗祖は「行文類」に引用され（一の二）弘願の事で、一切善惡智愚を問わず万機を攝する第十八願の法義を顯す言葉であり、万人をそのまま救っていく他力念佛の法義である。この事を説き顯しているのが『大經』である。

次に要門とは、

「其要門者、即此觀經定散一門是也。」

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。（一の一四八）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。依此願之行信、顯一開淨土之要門方便權假。」（一の五一）

とある如く、十九願の法義を要門と名づけ、『觀經』にあかされる定散一善を修して淨土を願求する法義である」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、肝要なる定散一善を門として淨土に通入する義である。要即門で持業釈である。此處では此の義が當義である。要之門と解する場合は、要とは弘願念佛、門とは定散一善、定散一善は弘願に入る方便である。依主釈である。^④

次に真門とは、

「今就二方便真門誓願」、有レ行有レ信、（乃至）即植諸德本之願是也。行者此有二種、一者善本、二者德本也。（乃至）開二示善本德本真門、勵二自利一心」、（二）一五六）

とある如く、第二十願の法義を真門と名づけて、『仏說阿彌陀經』に説かれている善本德本である名号を自力一心で称えて淨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、真即門の持業釈が當義である。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、教願機漸といわれる。真門の真は真実を意味し念佛の法をいう。この念佛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、定散自力の機の虜となり、自力念佛の真門の立場となる。^⑤故に真は教願なり。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、門は自力念佛で、定散自力念佛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。

二一、三藏の語義

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藏であると謂われるが、この三門の他に何故三藏と言ふことを宗祖はことさらに言われるのか、其の事に就いて窺ってみたい。そこで先ず、三藏の言葉の出発と語義に

ついて窺うことから、其の手がかりを見いだしてみたい。

先ず、この三藏が出てくる所は、「行卷」一乘海釈に、

「乘」一切智船」、浮諸群生海」、田満福智藏」、開頭方便藏」。(一の四)

とある。此處には、福智藏と方便藏とあり、福德藏、功德藏の言葉が出ていないが、方便藏を開いて福德藏、功德藏と言われたことは「化卷」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、福智藏であるが、此の言葉の拠り所を「行卷」に、懶興師の『述文讚』を引いて、(一の二六)

「福・智二嚴成就 故、備施等衆生行」也。以二口所修二利二衆生二故、令一功德成」

とあり、此れは『大經』の勝行段にある、

「以二大莊嚴、具二足衆行、令二諸衆生功德成就」。(一の一五)

の文を解釈されたことは明かである。福智二嚴といふは、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、福智二嚴義といふのを設けて釈名がされてある。その文に、

「言二福德者。善能資潤、福二利行人、故名為二福。」

と、福德の福を釈したものなり。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、潤すといふことで、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ちた徳なり。喻えば、冷にして物を清めるが水に持ちた徳というが如し。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。其れを分別して當たれば、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^⑥二諦に智慧あるなり。名義かくの如し。其の次に莊嚴を釈す。「能嚴二行人」、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、憎興師の『述文讚』を引いて明かされる事は、衆生にかわって法藏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って、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藏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藏といわれるのである。藏とは、『探玄記』三に藏の四義をあげてある。

「藏有」四義。一含摄。二蘊積。三出生。四無盡。」

と、其の中今は無盡の義なり。福智の二嚴を相即して万法の欠けること無き故に藏といふ。或いは含摄の義ともいふべし。一切諸仏法を含摄するが故に。上の「一乘海釈の嘆徳の所」に、「如「伏藏」、能攝」一切諸仏法一故。」(二)の四(一)

といへり。此れは一乘海の法義で、一切の仏法皆一乘海中の所具なり。上に引用した如く「福智藏を円満し、方便藏を開顯せしむ。」

とある、方便藏とは、機を遇うて一乗を分かちて「一乘三乘と説く。「一乘・三乘者入於一乘。」(二)の二八)とおっしゃる。此れは方便藏である。上の円満福智藏の所より見れば、「一乘・三乘有ること無し、唯是誓願一仏乗なり。」であるが、開顯方便藏より見れば、一乗を内にして外に要門を開し、真門を開き、究竟して眞実に達せしめる相である。此の方便藏を展開していくのが「化卷」に説かれる福德藏(要門)、功德藏(真門)である。

さて、福智藏の法義つまり、南無阿彌陀佛の尊号には法藏所修の六波羅蜜の行徳が田満し、福德智願莊嚴の徳が欠け田無く備わっている。此れば、仏に約した立場である。そこで次に行者に約した立場を窺ってみる。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、

「智願の念仏うることは 法藏願力のなせるなり 信心の智願なかりせば いかでか涅槃をさとひまし」(一)

五二〇)

とある。其の信行を智願といわれてあり、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」仏智乃至勝智、作「諸功德」(一)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收まる。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つて得た名である。^⑨

次に、福德藏に就いて述べてみる。此の言葉は、宗祖は「化卷」要門釈に、(一)一四三)

「釈迦牟尼仏、顯説福德藏、誘引群生海、阿彌陀如來、本發誓願普化諸有海。」

とあり、此の宗祖のお言葉は、『小經』の修因段の「少善根福德因縁」に依り、此れを「化卷」真門釈に引用される。(一)一五九)

前述の如く、南無阿彌陀佛の尊号には法藏所修の六波羅蜜の行徳が田満し、福德智願莊嚴の徳が欠け田無く備わっているので、福智藏と言われたということは述べたが、此處では十九願・要門の法義を福智藏と言われているのは何故であるのか。

『大般涅槃經』北本第一二十七、獅子吼品に、福德・智願莊嚴に就いてのべてある。獅子吼菩薩が仏に福智・莊嚴を

問起する。其れを如來、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、この中初の慧莊嚴の事は、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、眞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ふ。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。隨事の般若と合理的の般若なり。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。隨事の般若是、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、此處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。此處に残る合理的の般若是般若波羅蜜というべきなり。此れ本性清淨にて其の体、到彼岸といふべきなり。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。^⑤ 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ふべきなり。此れ本性清淨にて其の体、到彼岸といふべきなり。『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る事である。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』は三福行の功德によって往生を願う法門であるから福德藏といわれる面がある。しかし、此處で疑問がおこる。散善は福德と名べし。定善を福と名べばからず。定觀は必ず智慧による、天親菩薩は觀察を智慧といい、回向を方便智慧とのたまえ、定善を偏に福德藏というべからず如何。解して云く、此れは勝より名づける。成るほど觀は智慧なれども、智少を以

て福多に從る。故に福德藏と名づく。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）と名づくる如し。今観は智業なれども、勝に從へて福德といふ。故に定散並びに福德といふ。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德を顯す。此の十九の修諸功德が往生淨土の方便の善となると開顯するのが、福德藏という言葉の意味である。^④

次に功德藏という言葉の拠り所と語義に就いて述べてみる。宗祖は、「化卷」真門釈に

「釈迦牟尼佛、開演功德藏、勸化十方濁世」。阿弥陀如來本發「果遂之善」、悲「引諸有群生海」。」(二の一五

八)

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

「不可ト以少善根福德因縁得上生彼國」。聞説阿彌陀佛、執持名號」。

と、名号を述べられて、襄陽石碑經を引かれ

「多功德・多善根」(二の一五六・一六一)

と言わされているものや、又『小經』の不可思議功德に依るものと考えられる。宗祖は善本・德本の釈をされ、善本は万行に望めて名を立て、德本は諸仏に望めて名を立つ。万善圓備とは名号の体徳の事で、一切の万行は阿彌陀の名号より流れる故に一切善法之本といわれ、一切諸仏は阿彌陀の分身なるが故に十方三世德号之本といわれる。しかし、功德藏とは、前述の要門下に定散二善を福德藏と言われたに對して、今は功德藏と言われ分齊を分かつのである。諸善の福德藏より見れば阿彌陀の名号の功德藏は一等勝れている。しかしながら、多善根多功德を執する自力心であるから、福智藏の名前を与えないものである。教頓の立場からは名号・功德の名を与え、機漸の立場から智の名前

は与えないのである。此處に宗祖の真偽分判の妙釈が窺える。

四、三藏の起源

上来三藏の法義を見ていくなかで、三藏の言葉でもって真偽の分判を明かされたが、宗祖が何故三藏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「行卷」一乘海釈の中に、善導大師のお言葉を引かれ、(二の四〇)

「我依『菩薩感、頓教、一乘海』。」

「瑠璃經中説『漸教』、万劫修『功証』『不退』、觀經・弥陀經等説、即是頓教、菩提感。」

又、『愚癡鈔』の中にも此の言葉が引かれている。(一の四五八)

第一文は、一乘海の出源『玄義分』にありと示す。石泉師の言葉に、一乘海に通別あり。

今釈示する處の一乘は別途の一乘なり。上の唯是誓願一仏乗と言うに同じ。其の誓願一乘海は通途に異なる別途不共の一乘なり。此の通途に異なりて頓教一乘海とある偈文を助頭するのが次の文である。其の次の文に、瑠璃經といふは華嚴・法華等の総名代となる。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。是れによって頓教一乘海を助頭するなり。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「化卷」要門釈に、やはり善導大師の言葉を引かれ、(一の一四八)

「娑婆化主一 要門、安樂能人一弘願」

「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、菩薩藏收、頤教授。」

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頭ある事を證す。何故なら、教に要弘を分け、宗に觀仏・念仏を分かつ事必ず隱頭無くては叶わぬことなり。

次の「教之大小 菩薩藏收、頤教授。」と、いうに就いて此の義勢は両向するなり。頤教の言は下に望むれば定散を標す。常途に対すれば『觀經』の顯説は頤なるによるが故に、下に『般舟讚』を引くが如し。(一の一五一)「万劫修レ功実難レ続、一時煩惱百千問、若待三娑婆証一法忍」、六道恒沙劫末レ期、門門不同名ニ漸教一。」

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。其れに対して、

「畢命為レ期專念佛、須臾命斷仏迴持。」

とはれ今この教になると。貪瞋具足の凡夫が微少の定散も回向願求するに思いの如く三界を出で無漏界に入るなり。此の辺では『觀經』顯説も頤教と言わるるなり。

又、上に望むれば、頤教中に頤漸を分かつ。下に横超を釈して、(一の一五五)頤中の頤と言へり。其れに対しても横出は頤中の漸になるなり。上の觀仏為宗は要門教なれば頤中の漸なり。念仏為宗の弘願は頤中の頤なり。其の通り淨土門内に於いて頤漸分かれるが、今は頤教授と総じて言つは其の本に從えて言つなり。弘願は本なり。要門は末なり。末を本に從えて総じて頤教授と言つなり。此の格で菩薩藏收と言つたのである。『觀經』の顯説で、中輩は皆彼に至つて小果を証す。其れなれば専ら菩薩とは言ひ難し。声聞藏・緣覺藏とも言わる。今此の菩薩藏と言わる中、頤漸の異あり。頤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、彼に至つて初地を証するも未だ滅度の真証を極めるに非ず。此處で頤教授と言つたのは、やはり本に從えて菩薩と言つたになるな

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つたが、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、觀仏為宗・念佛為宗）の題頭の意に依つて、宗祖は真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さ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真仮を判別すると云うことは上來述べたが、是れを一乗海釈の中でも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真弘三門相対つまり福德藏・功德藏・福智藏の三藏の判別により真仮を分判され、弘願の一法・福智藏の法義のみが唯一の真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一の教なることを強調せられ、雜善の川水を転じ無明の海水を転じ本願大悲智藏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」一部の題頭である衆生往生の願行たる名号南無阿彌陀佛の本源的本質論が展開されていると窺える。更に広くは「真仏土巻」に明かされる光壽「無量報身果体との密接な関係が思られてくる。「真仏土巻」は果体を明かさんとし、「行巻」一乗海釈はその果体による摸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関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、一乗三乗の聖道八万四千の教法は一乗に誘引する為の隨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説闡提の無明の海水を転じて本願海水と成する力用であること

が述べられる。その力用を二八の喻えを以て示され、最後に

「能竭二愚癡海」、能流二入願海」。乘二一切智船」、浮二諸群生海」、巴二滿福智藏」、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、還相に於いて隨自意福智藏の法門を開闢して、隨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「眞実の行信」(二の四二)に応じ、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」に応じ、第六卷の「按二方便之願」、有レ假有レ眞、亦有レ行有レ信」(二の一五三)に展開され、十九願要門觀經頭說福德藏の法門と、更に、「就二方便真門誓願」、有レ行有レ信、亦有レ眞實一有二方便」。(二の一五六)等とある二十願真門小經頭說功德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、みなこれ淨土の方便の善なり。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屬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ことがしらわれるのである。⁶⁰

六、結論

以上、善導大師の使われた一乗海・頓教・菩薩藏の言葉は真仮に通じると御覧になられた宗祖が、『本典』の中に三歳のお言葉で以て、福智藏(聖道を含む)要門、功德藏真門、福智藏弘願の真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 『行信学報』復刊第一号、三願真仮の救済論的意義 (三頁参照)
- ③ 『淨土真宗用語大辞典』上巻、(一八五頁参照) 稲城 選恵著
- ④ 『愚秀鈔要義』(一四九頁参照) 灘本 愛慈著
- ⑤ 『淨土真宗用語大辞典』上巻、(五五七頁参照) 稲城 選恵著
- ⑥ 石泉師『隨聞記』真宗全書二七巻 (四四一頁参照)
- ⑦ 善讓師『敬信記』真宗全書三十巻 (四九五頁参照)
- ⑧ 石泉師『隨聞記』真宗全書二七巻 (四四三頁参照)
- ⑨ 石泉師『隨聞記』真宗全書二八巻 (五一五頁参照)
- ⑩ 僧鎔師『本典一滴錄』真宗叢書八巻 (一六〇頁参照)
- ⑪ 石泉師『隨聞記』真宗全書二六巻 (三九七頁参照)
- ⑫ 石泉師『隨聞記』真宗全書二九巻 (七一頁参照)
- ⑬ 石田充之師『日本淨土教の研究』(四四三・四四四頁参照)

余者より物故者三名（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。

○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との過去帳に、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「芳名が書き加えられて尊前に供えられる。

総 会（一時二十分）議長に幹事の小川恵真を選出しして開会。

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 監査の河野玄曆が報告。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

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 講演（導師 村上智真）のおつとめ。司

記念撮影（一時五十分）

講 演（二時）

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いました。

2 六三法門

— 三藏について —

豊田組 清徳寺

尾寺俊水

○大会資料

研究発表要旨

1 輪廻の最後の段階としての淨土

都濃東組 督教寺

藤本慈照

淨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、西方淨土の「實在」に疑問が投げかけられるようにもなった。

本発表では、淨土教の原点たる淨土經典に立ち返り、「淨土とはなにか」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考する。

3 蓮如上人の仏法観

山口北組 德證寺

平田厚志

☆収入の内訳

支出合計

五八五、〇八一

差引残額

五〇五、六九七

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ろうか。

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。

収入合計

記

一、〇九〇、七七八

会 費	☆収入の内訳
入会金	五二五、〇〇〇
過年度	一〇、〇〇〇
本年度	五四、〇〇〇
来年度	三九六、〇〇〇
参加費	六五、〇〇〇
寄付金	八〇、〇〇〇
前年度繰越金	一〇〇、〇〇〇
特別収入	二七四、五七八
	一一、一〇〇
☆支出の内訳	
大会費	二九五、三七一
印刷費	一八〇、一五〇
事務通信費	九八、四四一
郵便振替負担金	一一、〇一八

○特別寄付

一、金式捨田也

深川倫雄

御寄付をいただきました。い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。多くの方にご協力で、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

第七条 役員の任務は左の通りとする。

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。

一、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理 事 若干名 総会において選出す

る。

四、評議員 若干名 総会において選出す

る。

五、幹 事 若干名 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。

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まる。

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、一千円とする。

3 会費は年間一千円とする。

山口真宗教学会役員名簿

会長	加茂 仰順	(勸学)	弘中 溪	宏道
副会長	深川倫雄	(勸学)	森 廣樹	
理事	上山 大峻	(龍谷大教授)	尾寺 俊水	
	波佐間 正己	(龍谷大講師)	監査	
理事	天野 宏英	(島根大教授)	河野 玄麿	
	児玉 識	(水産大教授)	白松 高至	
幹事	戸崎 宏正	(九州大教授)	岡村 謙英	
評議員	百済 康義	(龍谷大教授)	桑羽 隆慈	
	平田 厚志	(龍谷大助教授)	村上 智真	
幹事	伊東 昌昭	河野 静慈		
評議員	藤岡 道夫	桑羽 隆慈		
幹事	小川 恵真	村上 智真		

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)

山口真宗教学会会員名簿

岩国組

教蓮寺 藤谷 光信

專徳寺 弘中 英正

蓮乘寺 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

養專寺 元淨 健爾

◎本能寺 小島 孝惇

宗清寺 中村 龍信

美和組

真教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

玖珂西組

受光寺 宇野 久成

淨円寺 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 優幸

明覺寺 森 麻樹

蓮光寺 桂 義人

◎大光寺 藤岡 道夫

" 藤岡 信行

西円寺 西本 正海

専称寺 和田 俊昭

西蓮寺 竹重 了元

本生組

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

淨光寺 広兼美智代

西方寺 林飛 正道

円乗寺 水室 正一

熊毛中組

◎淨泉寺 吉田 龍昭

教蓮寺 國司 幸丸

淨円寺 友好 孝信

清岸寺 河野 教善

真覺寺 野崎 曉信

柳井組

誓光寺 村上 智真

正運寺 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

明顯寺 有知山 一信

善行寺 松井 芳之

深広寺 桑野 真理

島末組

莊嚴寺 白鳥 文明

正覺寺 松原 功人

淨念寺 淺原 賢明

淨光寺 桑原 範雄

島末組

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	光明寺	堀	昭信	明照寺	重枝	正見		
真光寺	無漏田正道	淨蓮寺	未武	一行	妙玄寺	神保	信正		
円立寺	東堂 正	淨願寺	坪井	賢乘	超勝寺	大来	惠真		
明樂寺	森谷 晓地	專宗寺	御手洗芳光		福宝寺	一万田良哲			
熊 南組		西教寺	佐伯 広昭		光照寺	堀	昭信		
		淨福寺	伊東 慈宣		善宗寺	香川	知行		
		善徳寺	石山 泰人		德應寺	赤松 泰城			
		安養寺	龍石 晃裕		西光寺	江見	尋真		
		西宗寺	雄本 善親		長久寺	有國 省爾			
		西福寺	渡辺 正善		西岸寺	藤野 真龍			
		蓮光寺	阿部 恒彦	◎順正寺	淨念寺	清水 晃雄			
				光円寺	石田 寿照				
真光寺	米沢 痴達	明教寺	河野 公隆	教應寺	勝賢寺	森田 義見	最勝寺	玉井 龍雄	
熊 濃組					○順正寺	蓮生寺	池田 慧雄	妙善寺	月谷 宏道
								○松嚴寺	溪 宏道
								善立寺	河野 玄磨
								滝沢 弘正	小池 俊文
								教証寺	河野 藤丸
								信光寺	河野 玄磨
								正法寺	河野 藤丸
								明正寺	伊川 孝道
								正法寺	真城 瑞洋
								田覺寺	芝崎 覚寿
								明善寺	原田 双榮
								○西岸寺	青木 弘明
								誓安寺	龜山 靖爾

山口北組

真証寺

佐波
成康善福寺
島地
成順松林寺
三好
堅朗安樂寺
佐藤
香象

円正寺

大沢
直道西宝寺
繩田
達象永福寺
福永
典昭明教寺
田中
貴和

徳証寺

平田
厚志法蓮寺
稻葉
法俊正教寺
姫路
龍正松林寺
三好
堅朗

◎光円寺

小川
惠真照明寺
藤岡
孝寿長念寺
平佐
秀山

養元寺

村上
元龍安養寺
伊藤
成道淨善寺
鶴山
景子明教寺
田中
貴和

円龍寺

讚井
芳正西法寺
斎藤
君子報恩寺
藤永
白雄長樂寺
河野
靜慈

端坊

大庭
淨憲" 斎藤
芙蓉長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和

華松組

三光寺

入江
哲英淨円寺
日高
真証長念寺
平佐
秀山

西福寺

白松
高至覺寶寺
児玉
正悟淨善寺
鶴山
景子明教寺
田中
貴和

◎明榮寺

釧野
憲章教念寺
兼安
英丸光明寺
高橋
達也明教寺
田中
貴和

厚狭西組

◎當元寺

伯
教雄光明寺
高橋
達也長樂寺
河野
靜慈

◎蓮光寺

伊東
昌昭德樂寺
宗岡
教惠光明寺
高橋
達也長樂寺
河野
靜慈" 伊東
光正祐念寺
有馬
清雄養泉寺
正岸寺
桑羽
隆慈長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和" 伊東
順浩願生寺
山名
厚德正岸寺
桑羽
隆慈長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和

宇部・小野田組

◎蓮光寺

伊東
昌昭德樂寺
宗岡
教惠光明寺
高橋
達也長樂寺
河野
靜慈" 伊東
光正祐念寺
有馬
清雄養泉寺
正岸寺
桑羽
隆慈長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和" 伊東
順浩願生寺
山名
厚德正岸寺
桑羽
隆慈長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和

厚狭北組

淨善寺
鶴山
景子長念寺
平佐
秀山教善寺
杉形
卓淨報恩寺
藤永
白雄明山寺
山名
憲道長樂寺
河野
靜慈" 山名
學慈" 河野
宗致明教寺
田中
貴和

美祢西組

光明寺
高橋
達也長念寺
平佐
秀山光明寺
高橋
達也淨善寺
鶴山
景子明教寺
田中
貴和光明寺
高橋
達也長樂寺
河野
靜慈明教寺
田中
貴和

萩組

三千坊	下間	教海
端坊	栄	明忍
蓮正寺	河名	性海
泉福寺	福間	公昭
長泉寺	木村	智誠
淨國寺	江田	惠昭
光源寺	三上	大成
光山寺	武田	晋

阿東組

三千坊	下間	教海
端坊	栄	明忍
蓮正寺	河名	性海
泉福寺	福間	公昭
長泉寺	木村	智誠
淨國寺	江田	惠昭
光源寺	三上	大成
光山寺	武田	晋

大津東組

西念寺	深川	倫雄
西光寺	蓮	清典
福正寺	波多野	至曉
西寶寺	藤部	英晶
淨岸寺	松浦	靜信
◎明專寺	安部	正道
正福寺	上原	泰教
清月寺	末岡	大智
宗善寺	薮木	曉見

白滝組

◎專修寺	森	曉榮
明專寺	森	芳麿
明專寺	中山	和正
宗要寺	森田	博正
誓願寺	深野	純一
西榮寺	中山	和泉

淨泉寺 上山 大峻

清德寺	尾寺	俊水
◎淨林寺	石	昭爾
正法寺	白石	利觀
正念寺	能埜	貫吾
明善寺	白石	法顕

豊田組

西福寺	奥山	義昭
真光寺	金尾	徹水
淨円寺	弘利	真勝
大福寺	稗田	晃雄
西蓮寺	西	芳純

小月組

◎明円寺	明	義昭
西蓮寺	西	芳純
教宗寺	寺井	一道
西光寺	真鍋	知道
龍尊寺	済	專精

豊浦組

正音寺	井上	隆文
報恩寺	三原	総明
宗福寺	久保田法泉	西円寺
大專寺	木村	小野
心光寺	片山	一昭
西方寺	隆昭	“
西岸寺	木村	小野
藤家	岳秀	善和
賢昭		

正音寺	井上	隆文
報恩寺	三原	総明
宗福寺	久保田法泉	西円寺
大專寺	木村	小野
心光寺	片山	一昭
西方寺	隆昭	“
西岸寺	木村	小野
藤家	岳秀	善和
賢昭		

正音寺	井上	隆文
報恩寺	三原	総明
宗福寺	久保田法泉	西円寺
大專寺	木村	小野
心光寺	片山	一昭
西方寺	隆昭	“
西岸寺	木村	小野
藤家	岳秀	善和
賢昭		

他教区

下関組

利慶寺	旭	重行
專立寺	志滿	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
明專寺	厚東	俊充
宝林寺	市川	幸仏
西秀寺	黒瀬	正見

以上合計二五四名
(平成六年三月現在)

豊浦西組

◎光運寺	篠原	信昭
円龍寺	来見田秀昭	

阿武組

正覺寺	市原	
司道		

平成六年八月
平成六年八月

印行刷

編集兼
发行人

山口真宗教学会

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

山口真宗教学会
振替下関一一六七七三