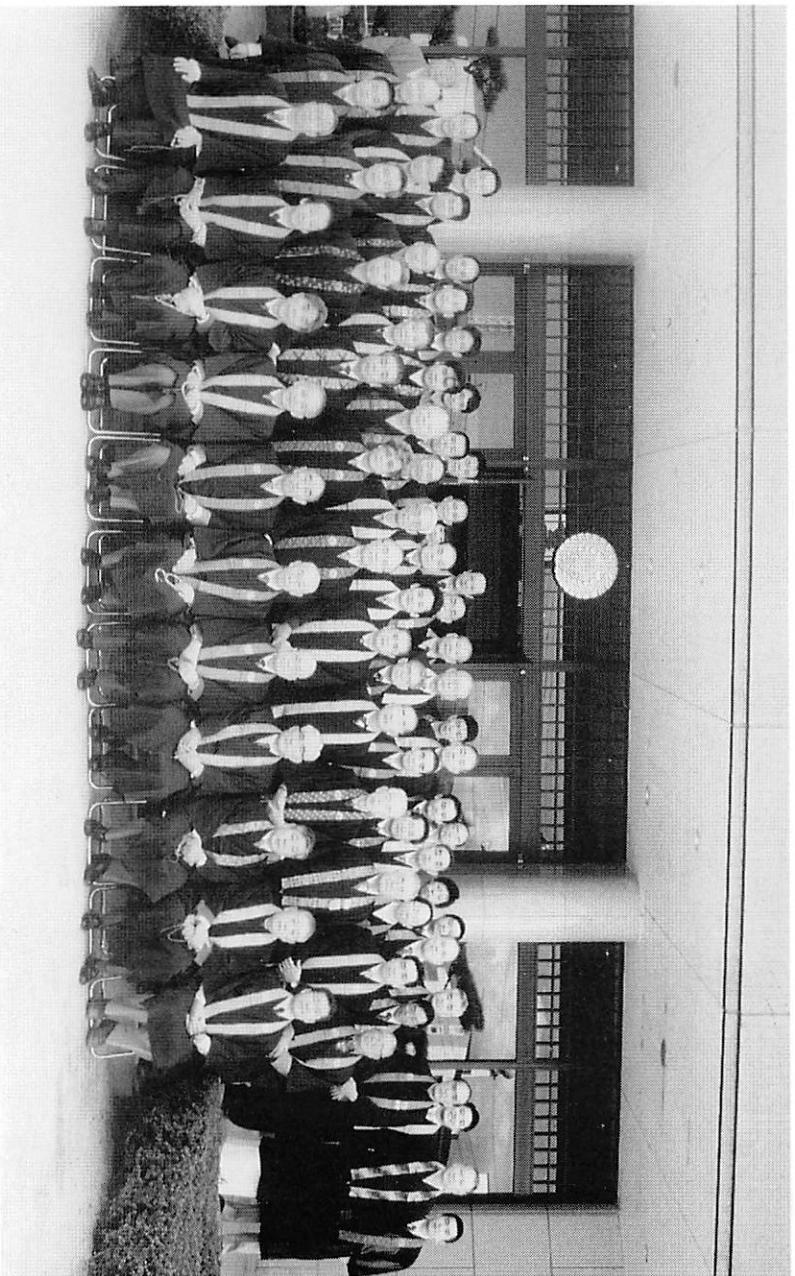


山口真宗教学

第十号

平成10年4月

山口真宗教学



平成九年十月六日 第十一回山口真宗教学会 於 山口別院

目次

一 講演一

摧邪輪と教行信証

研究發表

法身觀の変遷と二種法身説

宗祖晩年の教学

深川倫雄 天野宏英

梯實圓

学会通信

會則

役員名簿

会員名簿

.....

八六 八五 八三 七九

『摧邪輪』と『教行信証』

梯 實 圓

口今ご紹介頂きました梯でござります。この度はこの学会にお招き頂きまして、『摧邪輪』と『教行証文類』と

の関わりの一端に就いて発表させて頂く機会を頂きまして本当に有り難うございます。はじめにお詫びしておきた
いのですが、九月中アメリカへ行っておりまして一日の夕方に帰って来まして、時差の関係でまだ頭がぼーっとし
ているんです。ちゃんとしたお話ができるかどうか甚だ心許ない状態でござります。

さて『摧邪輪』でござりますけれども、御存知のように梅尾の明惠上人高辨（一一七三—一一三三）が、法然聖
人（一一三三—一一一一）がお亡くなりになつた直後、『選択本願念仏集』が刊本で出版されますが、それを契機
に、『選択本願念仏集』を論難する三巻の書を作つた訳でござります。『於一向專修宗選択集中摧邪輪』略して『摧
邪輪』と呼んでおります。上・中・下三巻でござります。書かれた年代はこの最後の所に「建暦二年十一月二十三
日華嚴宗沙門高辨率爾にこれを草し畢ぬ」と記されています。法然聖人が亡くなるのは建暦二年の一月二十五日で
ござりますから、その年も終わりに迫つた十一月の二十三日にこれを書き上げてあるわけでござります。そして引
き続いてこの『摧邪輪』の余論といいますか、もう少し詳しく内容を補足を致しました一巻の書を著します。それ
が『摧邪輪在巻記』です。その最後に「建暦三年六月二十一日沙門高辨」と書いてありますので、明くる年の六月
二十一日に書かれたことがわかります。ですから都合一部四巻にのぼる『選択集』に対する非常に厳しい論難書を

著したわけです。

ところで法然聖人が御在世中に奈良の興福寺から法然聖人の教えの不当性を訴える訴状が朝廷に提出されました。所謂「興福寺奏状」と呼ばれるものです。この「興福寺奏状」は笠置の解脱上人貞慶が起草したもので、九カ条に分けまして法然聖人の教えは不当であるといっています。それが元久二年（一一〇五）十月に朝廷に出されまして、朝廷はそれをめぐって随分論議を交わし、その対応に苦慮しますが、ついに建永二年（一一〇七）一月の下旬に念佛停止の宣下がありまして、法然聖人及びその一門の主だった人達が一網打尽に検挙され、四人が死刑になり、八人が流罪の有罪判決を受けました。その中で一人、証空上人だけは流罪を免れますけれども、後の七人はそれぞれ遠流の刑罰に処せられます。慈円が身柄を預かったのは、『歎異抄』では証空上人と幸西上人の二人と書いてあります。実際は証空だけでしょうね。実は親鸞聖人もこの時、殆ど死刑の判決が下ることになっていたが、直前に死一等を減ぜられて越後に流罪になつたといわれています。これは覚如上人の『拾遺古徳伝』に述べてございますので、事実であろうと思います。法然聖人及びその一門に対する厳しい非難攻撃というものはその後も続く訳でございますが、その中で「興福寺奏状」にはどちらかというと政治的な動きが加味されております。國家権力をもつて専修念佛を停止させようとする訳ですからやはり政治的な動きがあります。それに対して「摧邪輪」はそういう政治的な問題とは関係無しに、純粹に佛教、殊に大乗佛教の基本的に思想からみて法然聖人の教えは絶対許すことの出来ない不當なものであるということを指摘し論難した書物でございます。『摧邪輪』が頗された建暦二年は明惠上人の丁度四十才の時でしたが、彼は親鸞聖人（一一七三一一二六一）と同年でございます。その後、更に興福寺奏状と『摧邪輪』を参考にしながら、今度は延暦寺から厳しい専修念佛に対する攻撃がおこります。しかもそれは政治的な動きを伴つたものでした。これが親鸞聖人の丁度五十二才の時でございました。法然聖人の十三回忌に

あたる貞応三年（一一一四）でございますが、法然門下の動きが次第に活発になってくるのを要えてこの年の五月に比叡山延暦寺から朝廷に専修念佛の停止を訴えてたわけです。これが所謂「延暦寺奏状」でございます。この「延暦寺奏状」は六項目に分けて法然聖人の教えと、その門下の思想行動は許すことが出来ないと朝廷に訴え出た訳です。その六カ条の殆どは「興福寺奏状」と同じでございますが、一つだけ末法の問題を取り上げた所だけが興福寺奏状には無かった事でございまして、実はこれは恐らく『摧邪輪』を参考にして掲げたものであろうと思います。その結果八月に再び専修念佛の停止が宣下され念佛は禁制になったわけでございます。この年の十一月二十日に貞応は元仁元年に改元になります。親鸞聖人が『教行証文類』の「化身土文類」に、お釈迦様がおかくれになってから今日までどれだけの年代がたっているかということを算定される、その基準年として「我が元仁元年」という実年代が出されていますが、元仁元年は再び専修念佛の禁制が行われた年でございます。

その年が改元になって元仁元年と呼ぶようになったということを当時北関東の稻田の草庵にいらっしゃった親鸞聖人の耳にすぐに届いたとは考えられません。恐らく早くてその年の暮れか、翌年の初めだったんだろうと思います。今みたいに情報が瞬時に地球上を駆けめぐるというような時代ではございませんから。したがって偶々「化身土文類」の末法の時を算定する箇所を書かれていたときが、元仁元年であったというような、そんな単純な機械的なものではなかったとおもいます。

もともと、後にこの年が『教行証文類』の撰述の年とみなされ、そして淨土真宗の立教開宗の年と云われるようになるわけですが、『教行証文類』の中に実年代が述べられているのは、承元の法難を回顧されるところと、この元仁元年とだけですので、どこかで決めるとすれば元仁元年でいいわけでしょう。しかしこの年がこの書の完成した年とは必ずしも言えないわけですが、今日はその問題に深入りするわけには参りません。

ともかく親鸞聖人が今は末法である。そして行證久しく廃れた時代である。「釈迦の教法ましませど 修すべき有情のなきゆへに さとりうるもの末法に 一人もあらじとときたまふ」というような、そんな時代なんだということを論定していく、其の基準年として「元」元年を用いていらっしゃるのは、明らかに此の「延暦寺奏状」に末法思想を取り上げ、経道滅尽を問題にしているところがあつたからにちがいありません。そしてその背景に『摧邪論』があつたことも、勿論聖人は御存知の事であつたわけでござります。しかし、後にこの年が『教行証文類』の撰述の年とみなされ、そして浄土真宗の立教開宗の年と云われるようになるわけですが、『教行証文類』の中に実年代が述べられているのは、承元の法難を回顧されるところと、この元仁元年とだけですので、どこかで決めるにすれば元仁元年でいいわけでしょう。しかしこの年がこの書の完成した年とは必ずしも言えないでしょう。

ともあれ親鸞聖人の『教行証文類』というのは、平和な時代にただ自身の信仰の内面だけを語るというような意味だけではございませんで、寧ろ幾たびも弾圧を受け、さらに内部からも法然教学をゆがめるような言動も出てきて、まさに壊滅の危機に瀕している法然教学をもう一度再確認し、どんなに弾圧を受けようと、たとえ集団が潰されてしまおうと、この一冊の書物が残れば必ず芽を吹くというくらいの、それほどの意味を持った思想的構築物を確立していく。そういう意味を『教行証文類』は持っていたと思うでござります。それが法然聖人から『選択集』の伝授を受け、法然聖人の御真影の図画までも許されるというような破格の知遇を得た、遺弟としての思想責任を果たすことであつたと思うのでござります。要するに打ち続々念佛弾圧、法然聖人に対する厳しい論難にきちっと対応し、法然聖人の教えの真実性をはつきりと顕していくことが『教行証文類』をお書きになる時の親鸞聖人の思いの一つであつたということは確実だと思います。

「ひそかにおもんみれば、聖道の諸教は行證久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」という言葉で始まる

『教行証文類』の後序のお言葉は重い意味を持っていたのです。「聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛んなり」とあの鎌倉時代の初めに云つてのける親鸞聖人は精神史の遠い向こうを見ていらっしゃったということが解るのでござります。しかも「しかるに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし」とい、南都北嶺の学僧達は仏法のなんたるかを知らないと言つていらっしゃいますが、そこでは聖人は私は愚かだとおっしゃつていませんね。愚かなのは南都北嶺の学匠達であり、洛都の儒林であるというのです。洛都の儒林とは、恐らく院政を支えている京都の官僚達を指していとと思います。「洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし」と云つた言葉で当時の国家体制を支えていた思想と宗教とを徹底的に批判していくわけです。

それに統じて承元の法難の顛末が述べられます。我々はそれを承元の法難と呼んでおりますが、事件が起つたときはまだ建永二年でした。十月に改元になって承元元年になりますので我々は承元の法難と云つていますが、净土宗では建永の法難と云つています。それは親鸞聖人は改元になりますと改元になつた元号でその年を呼ばれるからです。先程云いました元仁元年がそうです。十一月の終わりに改元になつたんだけれども、その年全体を元仁元年と呼びれます。それはさておき、承元の法難の顛末を記して、

主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。これによりて、真宗興隆の大祖源空法師ならびに門徒數輩、罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す。あるいは僧儀を改めて姓名を賜ふて違流に処す。予はその一つなり。とおっしゃつています。随分厳しい言葉で弾圧する人達の背法違義を弾劾されています。そこに「罪科を考へず、猥りがはしく死罪に坐す」とあります。罪科を考えるということは、正当な裁判をおこなつて、公正な判決を下すことを云いますから、罪科を考えずという言葉の中には、無実であるということを当事者としてはつきりとおつ

しゃつしていることになります。しかし念佛停止が不当な処分であり、自分たちに加えられた罪科が無実であるという事をはつきりさせる為には、主上臣下の背法違義性をはつきりさせなければなりません。それをはつきりさせようとすれば「諸寺の釈門、教に昏くして眞仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし」ということを明らかにしなければなりません。それを明らかにしようとすれば、仏教全体をいや仏教だけではない、当時の一般の社会を動かしていた、神道と道教が融合したような当時の日本の思想状況の全体を根源的に批判しなければならないわけです。そういう所から『教行証文類』は説かれているですから、非常にスケールの大きな思想構造を持つ書物になるわけです。

一

序説はこれくらいにしておきまして、『教行証文類』の中には、やはり『權邪輪』及び『莊嚴記』に出てくる明惠上人の厳しい淨土教批判を真っ向から受けとめて応答していくことが目指されていた。それはどうしても避けて通る事の出来ない問題だったからです。だから『教行証文類』を拝読するときには、どういう問題意識の元に書かれていたかということを私達ははつきりと捉えておく必要がございます。はつきりと捉えるといつても私の能力の限界を超えることですが、しかし、このようなお聖教はお書きになった聖人の問題意識に即して領解していくことが大事であるうと思うのです。その上で様々な問題を取り上げるべきでしょう。『教行証文類』ほどの書物になりますと、一つの世界でござります。淨土教的なコスモロジーを示しておられると言つてもいいかと思いますが、とてもなく壮大な体系をもつていて一つの世界ですから、そこにはあらゆるものが含まれていて、その全貌は私などにはとても解りません。しかし聖人の問題意識に即して拝読していくならば、その一端は確実に理

解することができると思ひます。達った問題意識で読めば又違った様相を呈してくるでしょう。

そこでまず先程言いました「興福寺奏状」と「延暦寺奏状」と、そして『摧邪輪』に見られるような論難に応答するという課題がありました。これは対外的な課題でして、その他に対内的な課題もありますが、それは次の機会に考察することに致しましょう。その対外的な課題の中でも、仏教の根源から原理的な所から法然教学を徹底的に批判したこの『摧邪輪』の論難は、決して口を背けるわけにはいかない大変な問題でございましたから、斯れに対応していくという事が何時も念頭にあったと思うのでござります。そういう意味で『教行証文類』を理解するためには、『摧邪輪』と『摧邪輪註疏記』をよく読んでいく必要があるだらうと想うのでござります。

先ほどもうしましたように後序の文が「興福寺奏状」に対していることは明らかですが、「信文類」の別序に「しかるに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて淨土の真証を貶す」といわれたものや、菩提心釋などは明らかに『摧邪輪』を意識されていることがわかります。しかし『教行証文類』のなかに明惠上人の名も、「摧邪輪」の名も一回も挙げられていません。それは個人が問題ではなかつたからでしょう。そこに提出されている問題それが自分が解決されなければならぬ課題だったからです。それは誰がいったかということは大した問題では無いといふことで、明惠上人の名前なんて一切出しませんし、『摧邪輪』という名前も出されなかつたのだと思ひます。

ところで、「摧邪輪」の序文を見ますと、「高辨年来聖人に於て深く仰信を抱けり」といっています。かねがね法然聖人は大変素晴らしい方だと思っていたというのです。世間では色々と取り沙汰されているし、ご自身も弾圧を受けたりされるありさまを見て、本当に氣の毒な事だと思っていたというんです。世間で取り沙汰されている種々の邪見は在家の男女等が聖人の高名を借りて言いふらした妄説であると思つてゐた。それで私は今まで法然聖人を批判することは一回もなかつたというんです。「然るに近日この選択集を披閲して悲歎甚だ深し」といつていま

す。此の『選択集』を手に入れて読んでみて愕然とした。法然は被書者でなくて実は妄説の根源であったと言つことがはつきりとしたというのです。

実は法然聖人が「亡くなつた直後に『選択集』が刊行されました。現代では現物は一本も残つていませんが、所謂建暦版といわれる『選択集』の刊本があつたわけです。しかしそれは嘉禄三年（一一二七）の嘉禄の法難の時に版本もろとも焼き捨てられたというような事がありまして、一本も残つていません。そういう事で現物でそれを確かめる事は出来ませんが、しかし、明惠上人は刊本として出たを見たといつてゐるのですから、出版されたことは確かです。もつとも明惠はそれ以前に、『選択集』の写本数本を取り寄せて密かに研究をしていました。

明惠上人が住んでいた高山寺には、江戸時代まで『選択集』の古写本が三本程伝わつてゐるといつてゐます。現在残つてゐるのは、大谷大学に伝わつております禿庵文庫本だけでございます。この禿庵文庫本を見ますと、元は大谷寺にあつたものを借りてきて写したと記されてゐますが、随分急いで写しています。恐らく誰か写す人がちょっと用事があったか休憩したかしたときには、別の人気が変わつて写しています。そこだけが別筆になつてゐます。その筆勢が非常に急いだ感じが致します。鎌倉時代の写本ですので、恐らく明惠上人が収集したものの中の一本だらうともいいます。御存知のように『選択集』は誰にでも法然聖人は伝授しなかつた訳ですから、秘密裏に入手して、そして大急ぎで書寫したと考えられます。禿庵文庫本の影印本は細川行信先生の解説を付けて大谷大学から出されていますので、又御覽になつたらしいです。ああいうものを数本集めて検討してゐたようです。しかし、『選択集』は弟子が書いたもので、法然聖人のものではないという風説もあつたようです。「上人は、深智ありといえども文章を善くせず、よつて自製の書記無し」といわれていたから、批判を公開することにためらいがあつたというのです。だから『選択集』についても半信半疑というところもあつたわけです。それが刊本が出たことによつ

てはつきりした。たとえ法然の自筆でなかつたとしても、これを印可し、その門弟が学んでいる以上、法然の責任は免れえないとつていています。こういうことで『摧邪輪』が顯されるようになるわけでござります。

さて『選択集』には非難すべきことは多いが、絶対に許せないことが一つある。「一つには菩提心を撥去する過失」、これは絶対許せない。これだけでも法然聖人は外道である。この教えは仏法では無いという事が証明出来るところのことでござります。それから「二つには聖道門を以て群賊に替える過失」、これは二河白道の喩えの中で、群賊を異学異見別解別行の人と云われたものを、『選択集』三心章の私釋に註釈して聖道門の解・行・学・見に喩えるといわれたことをさしています。聖道門の人を指して群賊に喩えるとは何事か、お釈迦様の弟子を侮辱するものであつて、許せないというのです。同じ水でも毒蛇が呑んだら毒になる。乳牛が飲めば牛乳になるように、尊い仏法も法然が学べば毒になるというのです。『選択集』は仏教を毒に変えた恐るべき書物である。速やかに破棄すべきだという訳でござります。

こういうふうに大きく分けると二大難に分かれるが、その大文第一の「菩提心を撥去する過」のなかに更に五つの問題点があると書いて、五つの過失をあげています。

「一つには、菩提心を以て往生極楽の行となさざる過ち」

菩提心を往生極楽の行としない過ちです。

「二つには、弥陀の本願中に菩提心無しという過ち」

阿弥陀仏の本願の中に菩提心が説かれていないと云う過ちです。

「三つには、菩提心を以て有上小利と為すの過ち」

菩提心を有上小利の行として廃捨し、念佛一行を大利無上の功德と見てゐる。これはもう顛倒も甚だしい。天を

以て地と為し、地を以て天と為すような過ちである。菩提心とは阿耨多羅三藐三菩提心の略称で、無上菩提心というように無上の法である。無上菩提心といふことは仏典の何處にでも書かれているではないか。その菩提心を以て有上小利と為すことの過ちを詳説するわけです。ここまでが上巻に示されています。

「四つには、『双観（巻）経』には菩提心を説かずといい、並びに弥陀の一經止住の時、菩提心無しという過ち」「『双巻経』（『雙觀経』となつてゐるが、正しくは『雙巻経』というべきである）といふのは『大無量寿経』です。これを『大経』と言ふのは、私達浄土宗系のものだけでございまして、天台宗で『大経』と言ふと、これは『涅槃経』を指しておられます。明惠上人のように華嚴宗の方は『大経』といいましたら『華嚴経』でござります。だから『大経』と書いてあっても何か解りませんから、『双巻経』といいます。『双巻経』と言つたら『双巻無量寿経』の略称です。さて『双巻経』には盛んに菩提心が説かれてゐるのに法然は説かれていないと言つて過ちです。それから「弥陀の一經止住の時、菩提心無し」という過ち」これは末法万年の後に経道滅尽の時が来るが、その時に菩提心に就いて説かれた菩提心経も消滅する。だからその時期になれば菩提心の行相はもはや解らなくなる。從つて菩提心も又消滅すると法然は言つてゐる。そんなことは決してないというのです。

「五つには、菩提心は念佛を抑うるという過ち」

「抑える」とは抑止の抑ですが、抑えるという字は『玉篇』に依ると、損なうという意味を持つてゐる。従つて菩提心が念佛を損なうという意味になる。これは正法を誹謗する事も甚だしいというわけでござります。ここまでが中巻に述べられています。なお下巻の初めには、第五過の余論として、「念佛衆生喪取不捨」についての誤解を正すわけですが、その中に、「攝取不捨曼荼羅」を論難してゐます。そして最後に、大文第一の「聖道門」を以て群賊に譬える過失」について詳論が展開されています。

さて第一番田は、「菩提心を以て往生極樂の行としない過失」でござります。これは『選択集』の本願章に対しているわけです。本願章の中に法藏菩薩が因位の時、往生の行を選択するのに、菩提心等の餘行を選び捨てて往生の行としないで、唯稱名念佛の一行のみを往生の本願として選取されたと説かれているのを論難するわけです。菩提心が往生の行にならないということは仏道の通則を破るものであって、このような説を主張する人を佛教者と認めることはできないというのです。

私の命は残り少ないのである。だから人の学説に就いて批評をしているような時間はない。そんな時間があったら寧ろ修行すべきであるとおもっている。しかし法然の説だけは佛教者として許すことができないからあえて批判するのである。それも、彼がそれに立脚しているという道綽、善導の教えと全く違つことをまことしやかに説いていることがどうしても許せないからであると明惠上人はいっています。『選択集』を見ると最初の所には經典を引き、道綽や善導の釋文が引用してある。しかし私釈にいたれば、經釋にない勝手な事ばかり言つてゐる。そして道綽、善導の一番肝心な所は欠落させている。こんな事で愚人を惑わしているのが許せないと云うのです。だから私は、道綽、善導の言葉に依つて法然を批判をするのだと断つています。そして道綽、善導、或いは元曉、懷感であるとか、慈恩であるとか『選択集』に引用されている人々の説をとりあげて批判していくわけです。勿論その道綽、善導を理解する根底には彼が宗としている華嚴宗の教學があるわけですが、とりあえず直接的には道綽、善導の教えを以て『選択集』を批判するわけです。

例えば善導の『觀經四帖疏』を見れば、最初の帰三宝偈は、無上心を發せ、金剛の志を發せという言葉で始まり、「同じく菩提心を發して安樂國に往生せん」という言葉で終わつてゐる。さらに『四帖疏』の一番最後には、やは

り「いと」とく菩提心を發して…ともに仏道を成せん」とみんなに呼びかけて終わっているではないか。そもそも菩提心を起こした上で念佛するのである。菩提心というのは無上菩提を求める心である。菩提を求める心がなくてもよいというのならば、何のために念佛をしているのか。生死を超え菩提を完成するために念佛するのならば、菩提心がなければならないことは当然ではないか。だから道綱も『安樂集』には「大經にのたまはく、
「おほよそ淨土に往生せんと欲はば、かならず發菩薩心を須るるを源とす」といって、詳しく述べていて、
「菩提心義が説かれているし、
「大師も願作仏心、度衆生心という二利の菩提心を説かれている。或いは『選択集』に引かれた元曉の『遊心安樂道』
にも「隨事の發心」と「順理の發心」とを明かされている。所謂、事の菩提心と理の菩提心とが詳しく述べていて、
「」の『遊心安樂道』には、菩提心と行業との関係をのべて、菩提心が正業であって、念佛とか諸の行業は助業であるといつていて。菩提心から言えば念佛は助業というべきである。それを逆転して、『選択集』では異類の助業というように菩提心を位置付けている。それは明らかに仏道の通軌に背くことであるといつて、

それでは菩提心とは何かといつて、

菩提心とは自性空を義と為す。空法には即ち差別あること無きなり。これに依って龍樹大聖は菩提心離相論を作りて菩提心の性無相の義を演ず。即ち彼の論に曰く、菩提心は一切を離るる性なり。問ひわく、この中にかんぞ離一切性なりや。答う。いわゆる蘊・處・界に於いて諸々の取捨を離る。法無我平等、自心本来不生、自性空のゆえなり。

といひ、龍樹菩薩の『菩提心離相論』を引いて、法無我の理に相応する心、或いは我法二空の理に相応する心、それを菩提心というのであるといつています。この菩提心を起こさなかつたら証に向かうことはない。したがつて菩提心を否定して淨土を願生するということはあり得ないことであつて、もしそういう願生心があれば、それは性有

の見であつて仏法ではない。菩提心という性空の理を否定して浄土を求めて、その浄土は外道の天上界に過ぎない。仏道の世界では無いというのです。

もつとも菩提心は諸宗に依つてそれぞれ違つ。それぞれの宗でそれぞれの特徴のある菩提心をいうけれども、菩提心は性空の理を心体としているということでは共通している。浄土宗と雖も仏教である限りは菩提心を正因とするというのは当然である。その上で様々な行を起こす。その行の中で稱名念佛を取るというんだつたら、それはそれで解る。しかし菩提心を否定して稱名だけを取るということは仏道として成立しないと言つわけでござります。

なお法然聖人が選択を語られるとき、所選の二百一十億の土についての釋にもいろいろと問題があつて、明惠上人は細かい所でいくつか厳しい論難をしています。しかし、一番の問題は、諸仏土中において菩提心を正因としないで称名のみを往生行とする土があつたというが、そういう仏土があるわけがないといい、阿弥陀仏だって、浄土を建立されるときには、まず無上菩提心を起こしていかれたではないか。法藏菩薩は世自在王仏の所にいかれて、そして無上菩提心を起こして、その上で浄土を建立する誓願を起こされている。だから浄土というのは菩提心の果であつて、菩提心を体としている世界である。その菩提心を本体としている浄土へ菩提心無くして往ける道理がないというわけです。「菩提心を以て正因と為さずして仏土何の土と為すや」菩提心を正因としないような仏土はあり得ないというのです。そして浄土の本質について次のように述べています。

それ無漏の淨識の所変を以て淨土と名づく。淨識所変の故に華池・宝闇、清淨の形質あり。内外俱に淨なるが故に淨土と名づくるなり。有漏識の所変を以て穢土となす。有漏識所変の故に瓦礫・荊棘にして清淨の光明なし。内外俱に穢なるが故に穢土と名づく。然るに淨識とは即これ菩提心なり。故に一切の淨土、菩提心を以て正因となすなり。

淨土が淨土でありうるのは、煩惱を淨化し、真如法性にかなつた無漏の淨識によつて變為された世界だから淨土と/or>いうのである。有漏識によつて變為されたのならば、それは淨土でなくてただの穢土である。その無漏識が菩提心の体なのだから、菩提心なくして淨土が顯現する訳がないといふのです。そして『探玄記』を引いて、菩提心が淨土の本体であるということを証明するわけです。

『探玄記』の第三に『摂論』を引いて曰く、菩薩及び如來の唯識智を淨土の体となすと。この唯識智とは即ち菩提心なり。ただ淨土の正因たるのみにあらず。菩提心を以て又淨土の体と為す。これに翻するが故に有漏識はただ穢土を變為するのみにあらず。穢土はまた有漏識を以て体となす。これ論家の性相なり。故に諸經論のなかに淨土の正因を出だすには、先ず發菩提心を勧む。何ぞ弥陀一仏、三世同道の修因に背き、西方の一家のみ一道至果の道理をへだてんや。

實際、四十八願の中にも菩提心が出ている。それを無いといふのは愚者を誑かすものであるといふのです。

そもそも善導が就行立信の釋下で往生の行業を雜行と正行を分け、正行について助業と正定業を分けられた。これは菩提心の上の行について正助を分けたもので、菩提心を否定している訳ではない。それなのに法然は菩提心を否定してしまつて行業の助正の分別だけを取り出して、菩提心は廢されているといふ。すなわち「善導が、正助二業をなすは能起の菩提心を以て置いてこれを論ぜず。所起の諸行に就いてこれを分別する」のであって、能起の菩提心から諸行は起つて、菩提心を成就する為に諸々の行は起つてられるのである。此處では善導大師はおっしゃつていいけれども、菩提心が能起の心としてあることは当たり前の事なんだから言わないだけの事である。すなわち菩提心は体であり称名は業であるといわねばならない。それゆえ、「もし菩提心と称名と二行についてこれを論ずるときは、菩提心をもつて正業となすべきことは理在絶言なり」といつてゐます。すでに述べたように『觀經疏』

は正因を総標するといふでは「同發菩提心」といふ、「悉發菩提心」といって、「同称弥陀仏」とか「悉称弥陀仏」とはいはない。これは、菩提心を正因とされている証拠であるといふのです。すなわち

菩提心はこれ淨土の正因なるが故に総じて標する所には唯正因を出だすなり。もししからずは善導何れの所にか菩提心を以て助業となすと釈するや。もし助業と為すならば総標の所に正因を出だす時何ぞ菩提心をあげて稱名を出ださむか。」と論難しているのです。

四

次に第二番目に、「弥陀の本願中には菩提心無し」という過を破す」といふのは、『選択集』の三輩章を批判したものです。三輩段には三輩に通じて一向専念無量寿仏と同時に菩提心を発すべきことが勧められているのに、善導によればあの菩提心等の諸行は所廢であるといい、それは本願の中に菩提心が説かれていないからだと法然は言つてゐる。これは明らかに間違いであつて、第十九願には「發菩提心修諸功德」と誓われてゐるではないか。また第十八願には「至心信樂欲生我国」と誓われてゐるが、菩提心を表してゐると言えるといふのです。もつとも深く菩提心の行相をいふときは、菩提心とまでは言えないであらうが、口称に對すれば内心の至心信樂は菩提心であり正因とすべきであり、口称は助業とすべきであるといつてゐます。そして、

顯密の諸經論、皆菩提心を歎じて仏道の種子と為す。その証拠雲霞の如し。毛舉にいとまあらず。『大日經』にいわく菩提心を因と為し、大悲を根と為し、方便を究竟と為すと云々。

といわれています。これは有名な『大日經』の住心品に出てくる因・根・究竟の三義と言われるものです。仏道と

は何かということについて簡潔にその体系を述べた有名な言葉です。この因・根・究竟の三義は中巻にも引用されていまして菩提心正因論の重要な証文なのです。これは親鸞聖人が浄土の菩提心論を展開される時に重要な示唆を与えた言葉ではないかと思います。もともと親鸞聖人はご引用にはなりませんけれども…。親鸞聖人の信心正因説は実は菩提心正因説に通底している教義なのです。それがご承知のように「信文類」の菩提心釋でした。すなわち、しかるに菩提心について二種あり。一つには堅、一つには横なり。また堅についてまた二種あり。一つには堅超、二つには堅出なり。堅超・堅出は權実・顯密・大小の教に明かせり。歴劫迂回の菩提心、自力の金剛心、菩薩の大心なり。また横についてまた二種あり。一つには横超、二つには横出なり。横出とは、正雜・定散、他力のなかの自力の菩提心なり。横超とは、これすなはち願力回向の信業、これを願作仏心といふ。願作仏心すなはちこれ横の大菩提心なり。これを横超の金剛心と名づくるなり。横堅の菩提心、その言一つにしてその心異なりといへども、入真を正要とす、真心を根本とす、邪雜を錯とす、疑情を失とするなり。欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。

といわれたものがそれです。ここには菩提心について二雙四重の判釋を行い聖道・浄土の菩提心を分別されています。それについての詳しい説明は省略しますが、「横堅の菩提心、其の言一に而て其の心異なりと雖も、入真を正要と為す、真心を根本と為す、邪雜を錯と為す、疑情を失と為する也」というのは『摧邪輪』も大体同じ事を言っている訳です。しかし「欣求淨刹の道俗、深く信不具足之金言を了知し、永く聞不具足之邪心を離る應きなり」といわれますが、ここに明惠上人に対する批判が見られます。この信不具足、聞不具足というのは、仏教というものの、或る特定の限られた部分だけをみてそれを絶対視してはいけないという『涅槃經』の訓戒でした。つまり六部を信じて六部を信しないものを聞不具足というわけです。『涅槃經』では、小乗のみを仏教と信じ、大乗仏教のあるこ

とを知らない偏見を戒めた言葉ですが、親鸞聖人は、聖道門だけが仏教であると信じ、阿弥陀仏の本願に立脚する浄土門のあることを信じない偏見を戒められた言葉でした。仏教の全部を総合的に見通すならば、菩提心についても二双四重の判釈が為されなければならないといわれるのです。そして法然聖人が廢捨されたのは聖道の菩提心であって、横超の菩提心は聖人も認めておられたのであると主張されるわけです。こうして親鸞聖人は、念佛往生の信心、いわゆる行信を大乗仏教の本流に位置づけられるわけでござります。

また菩提心を正因とし、大悲を根とし、方便を究竟とするという考え方も、『教行証文類』全体を貫いているのですが、それを「信文類」でいいますと、現生十種の利益の釋を終わって信心の転釋が行われるところに見受けることができます。

真美信心はすなはちこれ金剛心なり。金剛心はすなはちこれ願作仏心なり。願作仏心はすなはちこれ度衆生心なり。度衆生心はすなはちこれ衆生を攝取して安樂淨土に生ぜしむる心なり。この心すなはちこれ大菩提心なり。この心すなはちこれ大慈悲心なり。この心すなはちこれ無量光明慧によりて生ずるがゆゑに。願海平等なるがゆゑに発心等し。発心等しきがゆゑに道等し。道等しきがゆゑに大慈悲等し。大慈悲はこれ仏道の正因なるがゆゑに。

といわれているものがそれでござります。これは『往生論註』上巻の性功德釈と『往生論註』下巻の菩提心釈を巧に使って、そして信心が菩提心であるのは、方便法身である阿弥陀如来の淨土建立の根本である大智と大悲とが今私の上に信心となつて回向されている事柄であるからであるといわれているのです。信心の本質が法藏菩薩の淨土建立の心と全く同質の平等の大悲であるということになれば、淨識所変の淨土を感得するものは淨識を体としている菩提心であるといった明惠上人の論難を見事に会釈していることがわかるでしょう。

先程もちょっとふれましたが、菩提心に相違するような念仏は性有の見解であって、これは外道だと彼はいっています。一切は無自性であり空であるというのが仏教の基本なんだから、これをはずしてしまって淨土を語っても如來を語ってもそれは仏道にはならないと明惠上人は法然淨土教を批判しています。その性空の理というものが私達の上には菩提心となって展開していくのであるといっているのです。そしてもし性空の理を認めないのならば、數論外道と同じ見解になり、如來も淨土も成立しなくなると非難するのです。すなわち、

汝、菩提心を撥去する邪見は三宝・四諦皆これを撥す。何とならば菩提心は自性空を性と為す。前の菩提心の如きは、決してこれをせず。然るに汝菩提心に相違して別して念仏の心を立つ。即ち是れ性有の心となすべし。しかれば三宝・四諦は皆畢竟真空を性と為すが故に、汝、作意せずと雖も覺えずしてこれを撥去するなり。もし性有といわば即ち是れ數論外道の有性と諸法とを一なりと計するに同す。もししかば、弥陀の有性と凡夫の有性と一つならば、すなわち凡聖の不同なし。淨土の有性と穢土の有性と一ならば、また淨穢の差別無し。この大過あるなり。

というのです。そしてもし菩提心を離れて念仏の心を立てるならば、断常の一見に墮してしまってい、法然教学は大邪見であるというのです。すなわち、

もし菩提心を離れて念仏の心を立つならば、前難の如し、即ち性有の心となるべし、しかばこの心は淨土を變為せず、斷過に墮すべし。なお有に執すれば無因有の故に即ち常過に墮す。即ちこれ偏執見なり。前の邪見及びこの偏見を殊勝となすは、即ちこれ見取見なり。この邪智をもって往生を得と計するは、すなわちこれ非道計道の戒禁取見なり。

と非難しています。このような厳しい非難を論破する意味を持っていたのが『教行証文類』だったのだといざいます。

次に三番目には、「菩提心を以て有上小利となすの過ち」です。これは『選択集』の利益章に対しているわけです。そこには、餘行は小利有上であり、念佛は大利無上だといわれています。「行文類」でいえば、行の一念の釋がそれでござります。すなはち菩提心等の餘行は小利有上であるから廃捨されて、無上功德の念佛だけが彌勒に付属されたというが、無上菩提心を指して小利有上とは何ごとかと批判するわけです。法然は、『経』の「歡喜踊躍乃至一念」による得大利を称名の利益とするが、そうではなくて仏果菩提・無上福田を縁として起る「歡喜踊躍」によって大利を得るのである。この「歡喜踊躍」の心は菩提心の中でも縁発心を表しており、「乃至一念」はその縁発心の等起の相であって、もし歡喜踊躍の縁発心がなかつたら、称名は小利有上に過ぎないといい、菩提心があつて初めてそこから等起する行業が意味を持つのであるといつています。それゆえ『華嚴經』には「八万四千の法門は、菩提心を最勝となす」といわれたのであるといい、諸經論に菩提心を無上とされているものを、有上といいかえる汝は外道であると非難しています。

五

それから四番目には「双觀（巻）経」には菩提心を説かずといい、並びに弥陀の一經止住の時、菩提心無しといふ過ち」ですが、これは『選択集』特留章に対しています。汝は『双巻経』には菩提心の言はあるが、菩提心の行相を説かないというが、「汝の知るところの菩提心はその体何者ぞや。この経には四十八願を説く、豈に菩提心にあらずや」とい、四十八願こそ阿弥陀仏御自身の菩提心であるのに、それを菩提心の行相を説かないというのは、阿弥陀如来を罵り、往生経を毀つことになると激しく論難しています。

この特留章の批判の所で正像末の三時批判が行われます。そもそも「正像末の三時を分けるは、証行の興廢に約

する一途の説として、總じて仏法の住世の時を「べすたあらば」とい、經道滅尽の時にについて『群疑論』の三説をあげ、さらに憚異の釋を擧げて、「時節に異ありといえどもともに淨土の教に限らず、仏舍利あり、護持の聖衆あり」とい、淨土教のあるところには他の仏教もあるとい、發心の勝縁はいつでもあるのだと反論しています。また『十住毘婆沙論』第三に、發菩提心の七因縁をあげるなかに、「一に、法壞せんと欲する見て守護の故に發心す」とか、『起信論』に「正法滅せんと欲するに因つて、護法の因縁をもつての故によく自ら發心す」といわれているではないか。經道が滅尽するところとを知つた時には、仏道を歩むものは、仏法をもう一度復活させる為に菩提心を發して努め励まなくてはならないのであって、法然のように末法だから破戒も仕方がないとい、菩提心を否定するならば、經道はただ今から滅没し、彌陀の一教が法滅止住百歳することなどできようはずがないと批判しています。

それから『選択集』は、經道滅尽を論じて、聖道の諸經はすべて滅尽するのだから『菩提心經』も滅尽するといつてゐる。しかし、『菩提心經』（『出生菩提心經』）によれば、生死流転、欺誑の大恐怖の中にあって、人々は阿弥陀仏の願力によって『菩提心經』を聞くことができるといわれているではないか。『無量壽經』が彌陀願力によって聞かれるのならば、『菩提心經』も彌陀願力によって聞かれるのであるから、同じように止住百歳し、發菩提心を勧めることは明らかであるといつのです。

それから五番目に、「菩提心は念仏を抑うという過ち」ですが、これは『選択集』付属章に対しています。念仏付属章の中に散善のなかでも發菩提心と持戒と解第一義（理觀）、読誦大乘（持經・持呪）の四行を當世の人はことに欲し、これらが殆ど念仏を抑えようとしているとおっしゃつてゐるのを批判したもので、菩提心が念仏を抑えるというが、抑えるという言葉には損するという意味がある、菩提心が念仏を損するというようなことはあり得

ないではないかと厳しく論難しています。ところでの『選択集』の釋は、「散善義」の付属釋を受けていますから、ここでは定散一善と念佛、とくに善導の念佛觀について詳しい論義を展開していきます。そして「玄義分」の念佛兩宗についてふれ、念佛三昧と觀念佛三昧とは、根本的には同じことを意味しているといい、念佛三昧為宗と觀念佛三昧為宗とは兩宗ではなくて一つのことをいっているのであると主張しています。すなわち『觀經』でいつても觀念佛のことを念佛三昧といつてはいるし、善導の上でも兩者は同じ意味で用いられている。ただ念佛という言葉は称名と觀念佛に通ずるから、善導の場合も散心の称名から定心念佛に通ずる名目である。しかし「称名はこれ念佛三昧の加行なり。称名の位はこれ散善となすも、根本より名を立て念佛三昧といつなり」とい、善導の念佛は根源的には念佛三昧、即ち定善を意味していたといい、法然のように散心の称名だけを立てて、觀念佛を廢捨するというような念佛理解は過ちであると指摘しています。したがって善導の『觀經疏』の付属釋の一向専称の勧めもただ口称だけを勧めて心念を取らないというようなものではなくて、

まさに知るべし、称名を付属するはすなわち念佛三昧を付属するなり。あし三昧を付属するならば、この三昧は菩提心をもつて体性と為すなり。なぜならばいわく菩提心はここに智心とい。香象大師念佛三昧の名を釋して慧定とい。

といい、称名付属は究極においては念佛三昧という慧定を付属したもので、その体性は菩提心であるといつています。

以上で大文第一のなかの五過の釋が終わり、下巻の方に行きますと、まずはじめに第五過の余論として、『觀經』の「念佛衆生摄取不捨」の經文の意味と、その釋文である「定善義」の摄取三縁の釋についての法然の見解について批判を行います。すでに懷感の『群疑論』には、觀念佛等を甚深念佛としているが、淺行である称名が摄取される

のならば、深行である觀仏が攝取されないことがあるうか。また法然のいうように称名念佛の者だけが攝取されて、觀仏三昧の定善の機は攝取されないというのならば、称名行が純熟すれば三昧を発得し、その時称名は自ずから中止することになるが、もし称名を中止したら攝取されなくなるというのかと論難しています。称名念佛というのは觀仏三昧の加行で、稱名しているうちに心が静まっていって觀仏三昧が成就していく。その觀仏が成就した所で念佛三昧と三昧という名が付くのだというのが明惠上人の基本的な念佛觀だったわけです。そしてそれが華嚴宗のみならず、從来の仏教学の常識だったのです。こうした觀勝称劣の念佛觀を逆転させて、廢觀立称したのが法然教学の特色でしたから、明惠上人には我慢がならなかつたのでしょう。親鸞聖人の『教行証文類』の「行文類」は、本願の称名を如来回向の法として大行とか真実行という言葉で表し、称名念佛の真実性・絶対性を明らかにして、『權那輪』等の觀勝称劣論を克服するための著述だったのです。

さて「念佛衆生攝取不捨」に関連して、攝取不捨曼荼羅の批判が挙げられています。御存知のように当時攝取不捨曼荼羅が広く行われていたことは、「興福寺奏状」の第二条に「新像を図する失」として非難されたことで有名です。真ん中に光明を放っている阿弥陀仏が描いてあって、その周囲に色々な人達が描いてある。その中に稱名しているものと、南都北嶺の自力の修行者や学僧達が描いてあって、そういう人達の所にいくと光がその前でくると曲がって帰ってきてしまう。つまりこれら的人は光の外に疎外されているわけです。反対に在家の信者であっても念佛する人がいますと、光はちゃんと攝取しているというわけです。相当挑戦的な図柄だったようです。そういうものを描いて人々を惑わしているのです。

汝書をつくりてこの義を述べ、図像をかりてこの意趣を顯して、攝取不捨曼荼羅と名く。中央に阿弥陀如来を描き光明十方を照らす。周匝して在家・出家・庶民を画す。在家の稱名の人、光照を受ける。出家雜善の行人

は照触を蒙らず。この像諸処に遍満す。心なき愚人等悉く皆是れに信服し、稱名の業專一ならず。不法に口を過ごすこと熾盛なり。

とひなんして います。攝取不捨曼茶羅の現物は失われてしまつたようですが、もし現存しているようならば大変な発見になりますので、もし御存知ならば教えて下さい。

六

そして最後に「聖道門を以て群賊に譬うる過失」を批判するわけですが、これは『選択集』三心章に、二河譬のなかで、白道の行人を呼びかえす群賊を合法した文を釋して「一切の別解別行異学異見等」というは、これ聖道門の解・行・学・見をさすなり」といわれたものを批判するわけです。すなわち、
善導は別解別行というと雖も、破壊動乱・邪雜悪見の言を加えてこれを別す。正解正行人をもって能障となさざること明らかなり。

といい、善導が群賊にたとえたのは、聖道門の解・行・学・見を指したものではなく、邪見を説いて念佛者を破壊動乱するような邪人を指しているのである。もし法然のようにいうならば、聖道門のすべての人が群賊にたとえられたことになり、往生經を除いて以外の一切の顯密三昧を群賊とみなすことになる。それは善導に誇法の重罪を荷せしめたことになり、釈尊の怨敵となることであると非難するのです。

それからもう一つは二河譬の中で、群賊が呼びかえすというのは、邪険な人をたとえるだけではなくて、自ら罪を造て退失すと書かれている。それによれば、群賊悪獸というのは自分の煩惱の身心が自分を誑かして罪を作り、念佛を退転するということを表していることになる。法然はそのことを少しも触れず、群賊は聖道門の人であると

ばかりいっている、まさに偏見であるというのです。御存知のように親鸞聖人は二河譬のあの文章を、「あるいは行くこと一分一分するに群賊等喰ひ回す」といふは、すなはち別解・別行・悪見の人等、妄りに見解をもつてたがひにあひ惑乱し、およびみづから罪を造りて退失すと説くに喰ふるなり。

と読み、「自ら罪を造つて退失する」ということも、あれはやはり異学異見別解別行の人が念佛者を誑かす言葉とされています。すくなくとも発遣・招喚に信順して白道を歩むものは、攝取不捨の利益に預かり不退の位につけしめられていますから、罪を造つたとてはや退失することはないというのが親鸞聖人の領解ですが、明惠上人から見れば、法然聖人も同じ見解をもつておられたとみなしていたことが分かります。実は法然聖人もそういう考え方を持つておられたんですね。親鸞聖人のあの読み方は、法然聖人からいえば正当派なんです。

こうして『摧邪輪』は、

聖道門といい、淨土門といふもともにこれ仏法なり。專修の人といい、雜行の人といふも同じくこれ僧衆なり。しかればすべからく同じく一法印を守り、ともに八正道を行すべし。

とすすめ、最後には「この功徳によって念佛行を興し、自他衆生極楽に往生せん」と結んでいます。これで一応『摧邪輪』の概要を終わります。

このように『摧邪輪』には、第一の菩提心を撥去する過失と、聖道門をもつて群賊に譬える過失の二種の大過をあげ、その第一の過失の中にさらに五失をあげて詳説していますが、『摧邪輪莊嚴記』には、それを十三失に細分し、さらに三失を加えて全部で十六失を数えあげています。そしてその三失について詳しく述難を展開しているわけでもあります。しかし本日はそれを説明する時間がありませんので、項目だけをあげておくことにします。

- ①菩提心をもって往生極楽の行とせざる過。
- ②弥陀の本願中に菩提心なしという過。
- ③菩提心をもって有上小利とする過。
- ④『雙觀經』に菩提心を説かずといい、ならびに弥陀一教止住の時菩提心無しといふ過。
- ⑤菩提心は念佛を抑えるという過。
- ⑥聖道門をもって群賊にたとえる過。
- ⑦群賊の簪えの中に於いて自の過失を隠す過。
- ⑧淨土に三悪趣ありという過。
- ⑨淨土より没して、穢土悪趣に墮するといふ過。
- ⑩往生宗中、觀仏三昧・念佛三昧別体と執する過。
- ⑪光明遍照の經文を謬解する過。
- ⑫仏果一切の功德、名号の功德に及ばずといふ過。
- ⑬能立の一宗成せざる過。
- ⑭摸取不捨の名義を謬解する過。
- ⑮念佛をもって本願と名づけて、『觀經』の説不説を謬解する過。
- ⑯十声十念の義を謬解する過。

いい足りないこともありますですが時間の都合もあり、今日はこれで終わらせていただきます。

以上

おおきな火事で、おおきな煙で、おおきな煙の煙

中華人民共和國農業部農業科學研究所編著《中國農業科學》

總括言之，此種方法，實為最易行之方法，亦為最易得之方法。

（中略）

法身觀の変遷と一種法身説

柳井組 正蓮寺 天野 宏英

本論は、一般仏教における法身觀の変遷の過程を概観し、あわせて親鸞聖人依用の一種法身説をとりあげ、その特徴を明らかにしようとするものである。

一 法身觀の変遷

一 法身の語義

法身の原語dharma-kāyaとdharma・法とkāya・身との複合語であるが、その何れの語も多様な意味をもつてゐるのと、その複合語であるdharma-kāyaも色々に解釈されることがある。以下の論述に必要な語義と解釈法を挙げると次の如くである。

1、語 義 dharma 本質 徳 教法 真理
kāya 身体 集合 依止

2、複合語 dharma-kāya の解釈法

- 1、依主釈 功徳法の集まり、五法（四智と法界）の集まり、受用・変化一身及び功徳法の依止（理・智、理・徳）
- 2、持業釈 教法という身体、理一法性という身体
- 3、有財釈 教法を身体とする、理一法性を身体とする

二 語義の変遷

I 原始仏教

ペーリ翻訳の *Dīgha-Nikāya* 84 に、度 *dharma-kāya* の船が用ひられた。

「いふが如來の名稱であるか、即ち（如來は）法を身とするもの（dhammakkāyo）、梵を身とするもの（brahma-kāyo）」といふ體なる、梵と回體なるもの（世間の）^{（世間の）}。

まゝ、W. Geiger は dhammakāya の體を如何に解するかについて諸学者の見解は分かれている。たゞえ W. Geiger は dham-

「最高の形而上學的觀念」(der höchster metaphysischer Begriff)、それは「最高の實在」(das höchste Sein) を表わすと解る、ルート「ルート (如來の名稱) は、如來において最高なるものが具現してゐる」といふ意味にして、(1)。

じこへ。」の解釈によるか、dharma^カkayaの語は、法即ち最高の実在を身じるるもの、という意味に解釈すべきであらう。Poussinは、これは異なつた解釈を述べてゐる。即ち

ムサシマラヌ。」の叙述によると、アーサハセ dharma を教法の意味にとら、そしてそれを比喩的に表現して dharmakāya ふくわれたのであると解釈するわけである。」のアーサンの解釈は、ヒジャーメンの "having a body that is, or is characterized by, the Doctrine" (註) ムサシの解釈やハサハの法身は「教心のものによる」を定義され(註) ふくわせた。井井博士は、いよいの dhamma ふくして、「法身の説く法は、所謂縁起を見るのは法を見る、法を見るのは縁起を見ることなす法であり、……決して ハサハ ハハヒ回一概念のものではない」(註)。

トホクハレヒ。」のよつて、dharmakāya の意味するものとして見解が分かれてくるが、教法の重要性や、dharmakāya の體義の変遷史を考慮すれば、ハーサンなどいとく教法を意味すると解する方が穩当である。ただ、いにしへ有財釈の用例が見られないことは dharmakāya の解釈法として注目すべきである。

次に、漢訳の增一阿含經をみると、次の如き用例がある。

(イ) 「釈師出^テ世^テ寿^テ極^ハ短^ハ 肉体雖^テ逝^テ法身在^テ 当^ハ今^ハ法本^ヲ不^テ断^テ絶^ハ 阿難勿^テ辞^ハセ^ル時^テ説^ハセ^ル 法^テ」(大正一、五四九下)

(ロ) 「仏告^テ阿難^ハ曰^ハ。我滅度^ハ後^テ 法^ハ久^ハ住^ハ。… (中略) …我釈迦又仏壽命極^ハ長^ハ。所^ハ以^ハ然^ハ。肉身雖^テ取^ハ滅度^ハ 法身存在^ハ。」(同、七八七中)

ハサハでは明らかに釈迦所説の教法を、その肉身と対比して比喩的に法身(法)という身体)と呼んでくる。」のよくな解釈は、後述のミリンダパンハや大毘婆沙論などに見られるものと回一である。したがって阿含經典とは、え思的にはむしろ次の部派仏教に属するものとみるべきである。

II 部派佛教

(1) ミリンダパンハ

ナーガセーナのことばとして次のいふべ話かれている。

「すでに消滅してしまった (attthagata) 世尊のいふやく、「いにあり」とか「やいにあり」とか「やいにあり」とか「やいにあり」とか「やいにあり」などと云ふ。大王よ、しかしながら世尊を法身 (dharma-kāya) はよハトルルか」とはやあるのです。何となれば、大王よ、法は世尊によつて説示されたものだからだ。」⁽¹⁰⁾

この文について、中村博士は、

『ナーガセーナは、如來は「すでに消滅してしまった。」ものである点を強調し、如來の常住性を教法のうちに認めてゐる。このに伝統的保守的仏教がいわゆる小乗とも呼ばれる特徴の一つが認められる。また後世の大乗仏教でいうような「法身」の觀念は原始仏教には存しないが、ただ如來は、「法を身體としているもの」と呼ばれてゐるところがある。この觀念を受けて、この『ミリンダ王の問ひ』においては仏の「法という身體」が説かれているのである。』⁽¹¹⁾

と解説されている。このミリンダパンハの所説は前引の増一阿含經のそれと同じ趣旨であり、この場合の法身は、中村博士やアーサンの指摘のとく⁽¹²⁾、教法を肉身に擬して「法という身體」と比喩的に表現したものである。なれば dharmakāya の解釈法は、先の D.N. 三、84 のそれとは異なつて持業釈で解せられてゐる。

(2) 大毘婆沙論

法身の語は大毘婆沙論では十数回用ひられてゐる。その中の若十の例を挙げると次のいふべである。

(1) 「如來、法身、雖、無、衰退。而、生身力、必、有、退減。」(大正一七、一五六中)

(2) 「今、頭下此、身、父母、成長。是、有漏法、非、所帰依。所帰依者謂、仏、無学、成、菩提、法、即、是、法身。」(同右、一七七上)

(3) 「由、三事、等、故、名、平等。一、修行等。…(中略)…二、利益等。…(中略)…三、法身等。謂、諸、如來、皆得、十力、四無所畏、三念住、大悲、十八不共法等、勝功德、故。由、此、三義、故、言、平等。」(同右、六、一四上)

まず(1)は、前引の増一阿含經やミリンダパンハなどの文と同一趣旨であるから、法身の語義についてもそれらと同様に、釈迦所説の教法一般を自身に対比して比喩的に表現したものと解釈しうるであろう。次の(2)は、仏の無学を成する菩提法即ち三十七菩提分法⁽²⁾をもって法身とみなすのであるから、この場合の法身は教法一般を意味しているのではなくて、教法によって詮わされたもの、特に佛無学に成るという修行、道の立場から纏められた三十七の法を意味していることになる。では語義としては、この場合の法身は如何に理解すべきであろうか。(1)の場合と同様に、「法」という身」と解すべきか、それともkayaの別の意味をとつて「法の集り」とでも解すべきであろうか。この点に関連して雜阿毘曇心論をみると、そこでは佛所説の正法を俗正法と第一義正法との二種に分かち、そして俗正法は言説正法にして經律阿毘曇の三藏を指し、第一義正法はかれの所顯にして三十七覺品を指す⁽²⁾、と説かれている。この所説を参照すると、「法」の意味するものが教法一般からその所顯である三十七菩提分法へと変化し限定されていふとはいへ、「法身」の語義としては「法」という身」と解釈して差しつかえないであろう。

最後の(3)は、諸仏が等しく成就する十八不共法等の功德法をもつて法身となすもので、いわゆる功德法身と称せられるものである。この法身について、ピーサンは次のように述べてゐる。

「法身とは、菩薩がそれを所有することによって仏となるといふの、有為にして無漏なる諸法の集り (le coll

ection des dharmas) トモド。 — Abhisamayālambakāra, chap. vi が法身を法性 (svābhāvika-kāya) トモ
別なものとして記載するのである。若干の相違はあるが、概ねハシゴ同仕方である。⁽²¹⁾。

ペーサンの「の解釈によるべく」では用ひられてる法身の語義は從来みてあたものとは異なつてゐる。即ち有為にして無漏なる諸法（十八不共法等）の集合の義となる。原語 dharmakāya や、いのやまは「法の集り」と解する」とは語義いじりは不可能ではない。たとえば慧遠は五分法身を解釈するに於いて「身とはれ体なり。」の五は佛の体なり。故に名づけ身となす。また法の聚集をまた名づけて身となす。⁽²²⁾。 ふねく、またハヤハムの「説一切有部は、佛陀の肉身の上に dharmakāya、即ち菩薩がそれを所有するいじにて佛となるいの、有為にして無漏なる法（=戒、定、慧、解脱、解脱知見）の集りを想定する。⁽²³⁾。 と解釈してゐる。

なればこの法身を「法（=功德法）の集り」の義に解してゐなければ、複合語の解釈法としては依主觀によるものいふことなるやうである。

(3) 假舍體

まず用例を挙げると次のようへである。

(1) 「法歸、田田、中是、何、田、所、攝、是、恩田、攝、所以者何、為、諸世間、大善友、故、…… (中略)
……今、有情、生、無漏、法身、故、」 (大正二九、九六二)

(2) 「體、田、由、事、故、諸仏、皆、等、。 一、由、資糧等、田滿、故、。 一、由、法身等、成、井、故、
(dharma-kāya Parinispatti) ⁽²⁴⁾。 一、由、利他等、究竟、故、」 (同上、一、四、中)

まず(1)の「事」によつて諸佛は皆等しことされる点は、前の大毘婆沙論のこと、順序に異同はあるが、回し趣旨である。したがつての場合の法身も、この如く十八不共法等を意味する功德法身である。しかし

從來の解釈によると、俱含論の法身はいわゆる五分法身であるとされてゐる⁽¹⁾。五分法身は、「無学聖者の身中に成就する所の戒等の五種の功德法を名づけて法身となせるもの⁽²⁾」である。したがつて法身の語義としては、「法の集り」と解しうるであろう。もつとも宇井博士は「この法身は直接には教法を法身と見るものである⁽³⁾。」と述べられているから、五分法身の法身の語義は、教法を比喩的に表現したものとして、「法（＝教法）とこう身」となるであろう。ただ(1)に、法師が有情をして無漏の法身を生ぜしめると説かれてゐる所からすると、「法（＝五法の功德法）の集り」と解する方がより適切であろう。

Yasbonitraは(2)の法身について、「法身とは無漏法の相続(samṭāna)、あるいは転依(āśrayapariiyatti)である⁽⁴⁾。」と別の解釈を挙げている。最初の解釈によると、法は無漏法を、そして身は相続を意味する事になる。次の転依とする解釈は後述の瑜伽行派特有の見解である。なお俱含論の用例において注曰すべき」とは、これまで諸仏や世尊にのみ関連して述べられていた法身が、有情にも関係つけられ、有情も生ぜしむるものとされてゐることである。

以上、部派佛教で用いられる法身の語義を要約すると次のとくなるであろう。

- (1) 佛所説の教法を意味するもの（法＝教法という身、持業釈）
- (2) 諸仏の成就する十八不共法等の功德法を意味するもの（法＝功德法の集り・依主釈）
- (3) 諸佛のみならず有情も生ぜしめる五種の功德法を意味するもの（五分法身……法＝功德法の集り）
- (4) 法＝無漏法の身＝相続・依生釈

の四種に纏められるであろう。ただし(2)と(3)を何れも功德法を意味するものと解すれば三種となるであろう⁽⁵⁾。

III 大乗仏教

(1) 金剛般若經

Conze, E. は「dharma-kāya の體は八十頃般若經に四回、而して金剛般若經に一回せれぞれ用ひられてゐる」⁽³⁵⁾。これらを列挙すれば次の如くである。

(a) 八十頃般若經

「實に善巧^{トシ}す。如來は向處よりも來^ルるにまへ亦^ルるにまへ。真如 (tathata) は不動であるか。真如がおもへる如來である。……如來は來^ルるにまへ亦^ルるにまへ。如來である。如來がおもへる如來である。如來は如來^ルるにまへ。如來ではないから。諸々の如來は法を身^にかねぬのを能く (dharma-kāyāś tathāgataḥ)」⁽³⁶⁾。

「如來^ルるにまへてはのつて詫かねたが^リ。是れ《諸法世尊は法を身^にかねぬのを能く (dharma-kāyā buddhā bhagavantah)》⁽³⁷⁾。しかもあた、此^ルだが^リ、^ルの (因) 身を真実の身であると考えてはならない。此^ルだが^リ、如來の成就における (dharma-kāyāparinirspattiḥ) が見なれ。おたゞの如來の身は實際 (bhūtakoti) なる^ルに顯わねたもの、是れ、Prajñāparamitā (-sūtra) である。是れ^ルべからず⁽³⁸⁾。」⁽³⁹⁾「如來^ルる、^ルの家臣は王の威力によつて大衆を決して敗れな^ルのと^{して}供養^ルべからず^ルべからず⁽⁴⁰⁾。同様に說法^ルも法身の威^力 (dharma-kāyānubhāva) なる^ルに大衆を決して敗れな^ルのと^{して}供養^ルべからず^ルべからず⁽⁴¹⁾。」⁽⁴²⁾

「諸法世尊は法を身^にかねぬのを能く (dharma-kāyā buddhā bhagavantah)。故に、彼は如^ルおもふ愛着^ル尊嚴^ルなる^ルト出^ト法 (saddharma) を體^{する}べく⁽⁴³⁾。」

(b) 金剛般若經

「仏は法といふ觀點から見られなければならぬ。なむなら、（世間を）教導する者（仏陀）は、法を身体とあるもの（法身）であるから（dharma-kāyā hi neyakāḥ）—— 云ひて、法の本質（法性）は知識の対象とはならぬ。それは知られるものではある（註）」

まず八千頌般若経の dharma-kāyāḥ (m. pl. Nom.) の読み方、即ちいれを名詞的に読むか形容詞的に読むかに於て異解が分かれてゐる。たゞバッタConze は、の個所を “The dharma-bodies are the Tathagata.” (註) と記す。いおは右の Edgerton は、註掲の “the dharma-kāya is used as a Bhv. adj. (Cf. Pāli usage above, with which this usage may be directly connected.” (註) と翻訳してゐる。なれば般若経の回之一用例にて、いおを De Jong は “le corps de la Loi” (註) と記す。宇井博士は「法身（又は法を身とするもの）」の一様の解釈を示す。文法的には何れも可能である。

次に、その意味する内容についてみると、(1)は真如、空性、法性の不動にして去來なきが如く、如來にも去來はない。真如、法性、空性がおもじり如來であり、諸如來は法を身となすもの（又は法身）であることを意味する。したがつてこの場合の dharma-kāyā は教法や功德法を意味せよ、真如、空性、法性を意味して云ふと考へられる。大般若經になると、「諸法は生ずじて、死じて、真如は不動なり。真如は諸法を生ずじて、死じて、しかも真如は不生なり。これを法身となへ」（大正七、九三七下）と明記われてゐる。したがつて「法を身とするもの」と形容詞的に解するにせよ、また「法の身」と名詞的に解するにせよ、この場合の「法」は真如、空性、法性を意味し、これを比喩的に表現したものとなるであつた。

般若經にいたつて、大乗佛教特有の法身説、即ち真如を意味する法身の用例がみられるれば、特に注目すべきである。

次に(1)の最初の用例は(1)のそれと構文的には同一であるが、法性を意味する「解する」とは問題がある。なぜなら(1)の文について「法身の成就において私を見なれ。」としている如來の身は「實際」によって顯われたもの、即ち般若波羅蜜多(經)である「私」である。「」と述べられてるから。」の法身解釈を参照して最初の用例を解釈すれば、それは「法=般若經=教法を身とするもの」となるであらう。ヘリバニラも、*dharmaśākyāḥ*を般若經から成るの(*prajñāpāramitātmakāḥ*)と注釈している⁽²²⁾。しかねば、「法を身とするもの」という用例においては、真如を意味する場合と、教法(=般若經)を意味する場合との二様の解釈が可能となるであらう。

次のは、法を説く者は法身の威力でもって大衆を恐れないと云う趣旨であるから、(1)の「法身の成就」の場合と同様に教法=般若經を意味して居ると思われる。ヘリバニラも「法身の威力によってとば、法界等流の般若波羅蜜多(經)の威力によつて(dharmadhātunīyanda-prajñāpāramitānubhāvāt)」と注釈している。

最後の(1)用例は、文章形式として(1)と(2)の最初のややかの回りである。したがつてこの場合もその内容が真如かそれとも教法かが問題となる。しかし(1)の前半は、後半の「法に対する愛着と尊敬によって正法を護持する」、との理由を述べているものであるから、(1)の場合の *dharmaśākyāḥ*も教法、正法を意味して居ると考えられる。

次の金剛般若經の文は、

「姿形によってわたくしを見る者、音声によってわたくしにしたがう者は、誤った努力をなす者であり、そのような者は、(真の意味で)わたくしを見るのにはないだらう(23)。」

ところが第一回につづく第二回である。したがつて内容的には八千頃般若經(1)と同一趣旨である。では(1)の場合の *dharmaśākyāḥ*も真如、法性を意味して居るであらうか。まず金剛般若經論をみると、次のように注釈している。

「偈に曰く、法を以て心に仏を見るべしとは、法とは謂く真如の義なり、此は何の因縁なりや。偈に曰く、導師は法を身と為すが故なり（＝導師法為身故）」（大正二五、七六五上）

この注釈によると、dharma^{カヤ}の語は有財釈の形容詞として用いられ、そして真如、法性を意味している。この解釈を参考すると、金剛般若經の用例も真如、法性を意味していると解すべきであらう。

以上、般若經の用例について考察したのであるが、要約すると次のようになるであらう。

(1) dharma^{カヤ}の語は名詞的にも形容詞的にも用いられる。

(2) 意味する内容としては、名詞的用法の場合には教法（＝般若經）を、そして形容詞的用法の場合には教法（＝般若經）および真如、法性を、それぞれ意味している。この中、真如、法性を意味するという解釈は般若經にいたって新たに加えられたものである。

(2) 大智度論

大智度論の法身説については、宇井博士やブーサンなどによって詳細な研究がなされている⁽⁴⁾。そこでそれらの研究を参考にしながら、竜樹が法身の語で意味している内容について考察しよう。

はじめに、宇井博士が「理佛としての法身」を示す証拠として列举される文のうちの若干を記すと、次の如くである⁽⁵⁾。

(1) 「所謂、諸法、如^ハ不動相^{ナリ}。諸法、如^ハ即^チ是^レ仏^{ナリ}。問^ハ曰^ク。何等^カ是^レ諸法^ハ如^{ナガ}。答^ハ曰^ク。諸法實相、所謂性空^ハ無所得空等^ハ諸法門^{ナリ}。……（中略）……^ニ有^フ二種^タ身[。]一^ハ者法身[、]一^ハ者色身^{ナリ}。法身^ハ是^レ真^{仏^{ナリ}}。色身^ハ世諦^ノ故^ニ有^リ。仏^ハ法身^ハ相^ニ二種^タノ因縁^{モチ}説^ハ諸法^ハ實相^{ナリ}。是^ハ諸法^ハ實相^モ亦無來無去^{ナリ}。是^ハ故^ニ説^ハ諸仏^ハ無^ハ所^ハ從來^ハ一去^リ亦無^ハ所^ハ至^リ」（大正二五、七四六中一四七上）

(四)「須菩提、觀^{カタリ}諸法^ヲ空^ヲ。是^ヲ為^ハ見^{カト}、^ニ仏[、]法身^ヲ。得^{タリ}真^ノ供養^ヲ。供養^ノ中^ノ最^{ナル}モナリ。非^{ザル}下^以テ^レ致^ス、^ニ敬^フ、^ニ生身^ヲ為^ス、^ニ供養^ト也。」(同右、一三七上)

「見^ル法身^ヲ」者是^レ為^ス「見^ル」^ト仏[。]法身^ヲ者不可得空^ス。不可得空^ト者諸^々因縁[、]邊^リ生^ス、法^トシ^テ無^シ、有^ルコト^無。」(同上、四一八中)

〔二〕「有^ニ二種^ニ道[。]」一^ニ者令^ム「衆生^ヲ修^メ」福道[、]二^ニ者慧道^{ナリ。}福道^故「說^ニ三十一相[。]」慧道^故「說^ニ無相[。]」為^ニ生身[、]故^ニ「說^ニ三十一相[。]」為^ニ法身[、]故^ニ「說^ニ無相[。]」」（同右、一七四上）

宇井博士は、これらの文に基づいて、「法身は諸法空であり無相であり諸法実相であり不可得空であり無自性であるとなすから、世間及び涅槃と区別なしといはるものと同意である。……（中略）竜樹あたりの説から見れば、元來法身といはるゝはどうしても一切法とか諸法実相とかを直に仏陀と見る点で名づけらるゝことに解釈せられねばならぬものであるから、法身を以て諸法実相なりといふのは寧ろ当然であると考えらるゝ。」と述べられ、そしてこの「理佛としての法身」は般若法華の如き大乗經から得てきた、「」ものと解されていく。

「」のトキストは、法身が十力や仏の他の功德法によって構成される」と示して居る。竜樹は、法性身(dharmatākāya) と「」は田出身(svabhāvikākāya) として表現でもって詳細に述べられるよな超越的形而上学的な意味には、法身の語を理解してはいない。竜樹は法身を説一切有部の仕方で理解している。仏の諸功德法は空と考へなければならない。従つて、その諸功德法は無相であるといふのがである。…しかし、竜樹は直ちに、仏の諸功德法は田性身である眞如の中にに入る、と附言している(20)。…しかし、また「大智度論は

無相の身 (le corps exempt de marques) は、その身を成唯識體の説く血性身であると認めてはならぬ。それがむしの無相の諸法によつて構成された、精神的な (spiritual) 身、即ち血肉身 (svasambhogakāya) である。

心も述べてある。

同じ例文に基づきながら、両者の見解は分れてゐる。宇井博士は理佛を説くものと解され、他方アーサンは有部の如く功德法身を意味してゐると解してゐる。なぜ、このようだ見解が分れてゐるであらうか。

まず両氏によつて引用される点について、それぞれの意味内容を検討しよう。

最初の(1)は内容的には、先に八千頌般若の法身を考察した際に、真如、法性を意味してゐと解した個所に対応してゐる。この場合も、如 (=諸法実相、性空、無所得空) が佛であり、色身は世俗上の存在にして法身が真仏であるといわれてゐるから、(1)の法身は、宇井博士の解せられる如く真如、理を意味してゐると考へるべきであらう。また(2)において諸法の空を観する」と佛の法身を見る」とが、また(3)において法身と不可得空とが、それぞれ同等視されてゐる點からみて、真如を意味する法身の存在をアーサンの如く全然否定してしまつことは體的ではないであらう。

次の(4)については、内容上若干問題がある。アーサン博士、両氏によつて引用される箇所を畠せ挙げると、次の如くである。

(5) 「問、口。十方、諸仏及、三世、諸法、皆無相、相。今何、以、故、説、口、十一、相。」 一相、尚不実。何、況、口、十一、口。答、口。仏法、有、口、一、諦。」 一、者、世、諦、二、者、第一、義、諦。世、諦、故、説、口、十一、相。」 第一、義、諦、故、説、「無相」。有、口、一、種、道。」 一、者、令、口、衆、生、口、修、口、福、道。」 一、者、觀、道。」 福、道、故、説、口、十一、

十二相^ヲ慧道^故說^ク無相^ヲ。為^ニ生身^ニ故^ニ說^ニ三十二相^ヲ。為^ニ法身^ニ故^ニ說^ク無相^ヲ。仏身^ニ以^ニ三十二相^ヲ八十隨形好^ヲ。而自^ニ莊嚴^ス。法身^ニ以^ニ二十力^ヲ。四無所畏^ヲ。四無礙智^ヲ。十八不共法^ヲ。諸功德^ヲ。莊嚴^ス。衆生^ニ有^リ三種^ノ因緣^ヲ。一^ニ者福德^ノ因緣^ヲ。二^ニ者智慧^ノ因緣^ヲ。欲^{スルガ}レ引^シ導^セト福德^ノ因緣^{モチ}衆生^ヲ。故^ニ用^ニ三十二相^ヲ。身^ヲ。欲^{スルガ}レ以^ニ智慧^ノ因緣^ヲ。引^シ導^セト衆生^ヲ。故^ニ法身^ヲ。有^リニ三種^ノ衆生^ヲ。一^ニ者知^リ諸法^ノ仮名^ヲ。二^ニ者著^ス名字^ヲ。為^ニ著^ス名^ニ衆生^ヲ。故^ニ說^ク無相^ヲ。為^ニ下知^レ諸法^ノ仮名^ヲ。衆生^ヲ。故^ニ說^ク三十二相^ヲ。問^フ曰^ク。是^ナ十力^ヲ四無所畏^ヲ功德^ヲ亦各有^リ二別相^ヲ。云何^ニ說^ク法身^ハ無相^{ナリ}。

答^ナ曰^ク。一切^ノ無漏法^ヲ十六行^ヲ三三昧^トニ相應^{スルガ}故^ニ皆名^ニ無相^ヲ。仏^ハ欲^{スルガ}レ令^シト衆生^ヲ解^セ故^ニ種々^ニ分別^シ。說^キ說^ク下^ニ一切諸仏^ノ法^ヲ以^ニ空^ニ無相^ヲ無作^ト印^ヲ。故^ニ皆入^セ如法性實際^上。而^モ為^ニ下見^シ色^ヲ歡喜^シ發^ス道心^ヲ者^ニ現^ス三十二相^ヲ莊嚴^ス身^ヲ。」（同右、二七四上）

まず、この一文は形式的には二つの部分、即ち三十二相^ヲに関する問答と法身無相^ヲに関するそれとに大別される。そして前者の答^ナえの部分の内容は次のように系列化される。

(イ) 世俗諦^ニ三十二相^ヲ福道^ニ生身^{（=相好）}福道^{因縁}知諸法仮名衆生

(ロ) 第一義諦^ニ無相^ヲ慧道^ニ法身^{（=功德法）}知慧因縁^ニ著名衆生

この二つの系列において、生身が世俗諦^ヲ福道^ヲ相好の側に、そして法身が第一義諦^ヲ慧道^ヲ功德法の側に配される点は大毘婆沙論の所説と類似している。ただこの場合、法身すらも衆生引導のために用いられるもの、即ち方便^ニされて^ニいることは、龍樹の二諦説などに関連して特に注目すべき点であるが、その点はともかく、この衆生引導の方便^ニされる法身を、宇井博士は理佛としての法身と解され、他方ブーサンは有部の功德法身と見做しているのである。

たしかに、「法身は十力と四無所畏と四無礙智と十八不共法との功德をもつて莊嚴す」とか、また「是の十力と四無所畏との功德には、各々別の相あり、云々何人が法身無相なりと説くや。一切の無漏法は十六行相と三三昧に相応するが故に皆無相と名づく。…（中略）…諸佛の法は空、無相、無作の印を以つての故に、譬如、法性、實際のうちに入る」と説かれている点や、法身が慧道に配されている点などからみると、この場所の法身は表面的には理仏を意味せず、ブーサンのいう如く功德法身を意味しているようと思われる。

竜樹に有部の功德法を意味する法身説の繼承されていることは、次の如き用例からも明らかである。

（1）「有^ヲ、声聞人、及^シ菩薩^ヲ、修^ムニ念佛三昧^ヲ、非^ニ但念佛^ヲ、法身^ヲ當^シ念^ム、種々^ニ功德法身^ヲ。」

（大智度論、同右、一二三六上）

（2）「菩薩如^シ是^シ以^テ三十二相、八十種好^ヲ、念佛^ヲ、生身^ヲ已^テ。今應^シ念佛^ヲ、諸功德法^ヲ。…（中略）雖^モ有^リ諸佛^ニ無量^法、有^リ不^可共^ナ余人^ト四十^法。若^人念佛^者則^チ得^シ歡喜^ヲ。何^以ナ故^ニ諸佛^ニ色身^ヲ、是^シ法身^ヲ故^ニ。」（十住毘婆沙論、大正二六、七一下）

（1）は仏の種々の功德法身を念すべきことを説き、また（2）は、佛は色身ではなくて法身であるから、仏の諸功德法を念すべきであるという。従つて、前引（1）の法身を功德法身と解しても強ち不当ではないであろう。

ただ注目すべきことは、この法身が何故無相であるか、という質問に対し、一切の無漏法は十六行相と三三昧と相応するから、無相と名づけられる、といい、また諸佛の法は空と無相と無作との印を以ての故に、如、法性、實際のうちに入る、と答えていることである。この答えてみると、十力等の功德法はそれぞれ個有の相をもつていても、四諦十六行相と空、無相、無作の三三昧に相応するものとして無相となり、従つて如、法性、實際の中に入るべきものである。換言すれば、智所成の十力等の功德法は、究極的には如、法性を本質とするものである。その

意味では功德法を意味する法身も、間接的には、或は究極的には如、法性即ち理を意味していると解することも可能であろう。(4)。

もしあるこの解釈が許されるならば、前引(1)の法身は表面的には功德法を、そして究極的には真如を意味していることになるであろう。

ではなぜこのような複雑な叙述がなされたのであろうか。思想史的にみれば、智所成の功德法を意味する有部の法身説と、真如、法性を意味する般若經の法身説とを綜合しようとしたため、換言すれば有部の思想を般若經の空の思想で根拠づけようとしたためではなかろうか。その意味で(4)は特異な文章というべきである。

以上、大智度論の法身には、少なくとも真如、法性を意味するもの（法=法性という身）と功德を意味するものとの二種類が認められるであろう。

(3) 摂大乘論・釈

まず摂大乘論智差別勝相品に次の如く説かれている。

「云何^ガ應^{キナレ}知^ニ智^ニ差別^ヲ。由^ツ「^一身^ニ、^二身^ニ、^三身^ニ」、應^シ知^ニ智^ニ差別^ヲ、^一ニ^ハ自性身[、]^二ニ^ハ受用身[、]^三ニ^ハ變化身^{ナリ}。此^ノ中^ニ自性身^ハ者[、]是^レ諸^ノ如來[、]法身^{ナリ}。於^テ「^二一切法^ニ自在[、]依止^{ナムガ}故^{ナリ}。」（大正三一、一一九下）

これと類似の見解は大乘莊嚴經論にも見られ、そこでは、

「自性身と受用身と他の変化身とが、実に諸仏の身の差別である。そして第一（身）は（他の）二（身）の所依である。（第六十偈）（釈）諸仏には三種の身がある。自性（身）は法身で転依を特質とする（5）。」と説かかれている。

このように佛身を三種に分つ説は瑜伽行派に特有のものであるが、法身を自性身の同義異語となし、また転依を

特質とするものとなすことによって、法身の語義及びその意味する内容も大きな変容を受けている。まず法身の語義について、世親釈（真諦訳）をみると、次のように説かれている。

「身、以、依止、為、義。由、能、持、諸法。諸法、隨、身、故、得、成、身、故、身、為、諸法、依止。譬、如、下、身、根、為、余根、依止、故、得、中、身、名、法身、亦爾。應化身、及、如來、一切、功德、所、依、故、名、為、身、又、身、以、實、為、義。不、破壞、故、名、實。身、即、是、體、亦、體、以、性、為、義。此、性、於、一切、位、中、不、改、故、名、實。實、故、不、破壞。」（大正三一、一四九下）

なお無性釈も

「法性、即、身、故、名、法身。或、是、法、所、依、止、處、故、名、法身。」（同右、四三六上）

と一種の解釈を挙げている。この中、身を実、体と解する説、即ち無性釈の法性即身となす説は内容的には般若経などの真如を意味する法身説と同一である。次の身を所依、依止（āsraya）の義とする説は瑜伽行派に特有の解釈である。この解釈によると、法身の語は「法の所依」と依主釈で解することになり、そして法、即ち應化一身と功德法との所依の義となる。

では、このように新しい語義が与えられた法身は内容的には何を意味しているであろうか。換言すれば、應化一身及び功德法の「所依」とは何であろうか。この点について、世親釈及び無性釈に次の如く説かれている。

（世親釈）「論曰。此、中、自、性、身、者、是、諸、如、來、法、身、也。釈曰。此、三、身、中、若、以、自、性、為、法、身、自、性、有、二、種。定、以、何、自、性、為、法、身。一切、障、滅、故。一切、白、法、田、滿、故。唯有、二、真、如、及、真、智、獨、存、也。説、名、法、身。身、以、依、止、為、義。」（真諦訳、同右、一四九下）

（無性釈）「法身、即、是、転、依、為、相。離、一切、障、常、住、真、如、無、變、易、故。或、無、垢、穢、無、

有^{ハコト}「墨礙無上妙智^{ナガ}。」（同右、四一九上）

世親釈は、「真如と及び真智のみありて独存する」のを法身となし、無性釈は、常住の真如、或は無上の妙智を法身となすわけで、「所依」は「真如、或は智」（無性釈）、あるいは「真如・智」（真諦釈）を意味している。このような意味は身（kāya）の語義から引き出されえず、瑜伽行派の特有の解釈によるものである。

このように、語義とその意味する内容において著しい変化を蒙った「法身」について、なお注目すべきことは、これが転依を特質とし、初地において成立するものとされていることである。即ち摄大乘論及び釈に次の如く説かれている。

(1) 「論曰。故^ハ得^{ハタ}無上覺^{ナガ}。釈曰。由^{ハタ}不^{ハタ}分別^ハ故^ハ成就^ハ無分別智^{ナガ}、得^{ハタ}入^{ハタ}初地^ハ。即^ハ初地以上^ハ為^ハ無上覺^{ナガ}。」（真諦釈世親釈、同右、一〇一中）

(2) 「菩薩在^ハ見位中^ハ、已^ハ得^{ハタ}如來法身^ハ。由^{ハタ}得^{ハタ}此法身^ハ是^ハ故^ハ與^{ハタ}諸仏心平等^{ナガ}。」（同右、一〇六下）

(3) 「論曰。諸菩薩究竟^ハ、得^{ハタ}清淨^ハ三身^ハ。是^ハ無分別智^ハ、得^{ハタ}最上自在^ハ。釈曰。清淨^ハ三身^ハ者、謂^ハ初地^ハ中雖^ハ得^{ハタ}三身^ハ、而^ハ未^ハ清淨^ハ。至^ハ第十地^ハ乃^ハ得^{ハタ}清淨^ハ。方^ハ名^ハ究竟^ハ。故^ハ說^ハ三爾時得^{ハタ}清淨^ハ三身^ハ。」（無性釈、同右、四三一上）

これらの文によると、菩薩は無分別智を成就して初地（＝見位）に入れば無上覺と称せられ、また初地において如來の法身を從つて三身をも得ることができるのである。即ち、法身は、ひとり佛について云われるばかりではなくて、菩薩即ち佛道の修行者についても説かれ、初地において得るものとされているわけである。換言すれば、瑜伽行派にいたって、佛道の修行者としての菩薩の思想と佛（釈尊）についてのみ説かれてきた法身の思想とが結合

され、統一されたのである。

次に功德法身との関連において注目すべきことは、根大乘論及び釈において、四無量等の功德法を法身相応となし、そしてその功德法との相応をもって法身命名の理由とされていることである。即ち次の如く説かれる。

「論曰。此法身、應^{キリ}知^ト与^ク、幾種^ノ功德^ノ相応^{ベシ}。上^ノ與^ク最清淨^ノ四無量^ノ相応^{ベシ}。與^ク八解説^ノ……（中略）……大悲^ト十八不共法^ト、一切相^シ最勝智^ト等^ノ諸法^ト相応^{ベシ}。釈曰。此身^ト諸^ノ功德法^ト相応^{スルガ}故^ニ、名^ト法身^ト。欲^{スルガ}頭^{サン}相応^{法^ト}故^ニ為^ク此^ノ問^ヲ。」（真諦訳、同右、一二五五下）

なぜ、このような功德法⁽²⁾を法身相応となし、またその相忾をもって法身命名の理由となしたのであろうか。先に大智度論において特殊な用例を見出した如く、この場合も有部の功德法身の思想が前提となっているのではないか。即ち、有部の法身を意味する十力等の功德法の自性である智が瑜伽行派のいう根本無分別智と同等視された結果、このような解釈がなされるに至ったのではなかろうか。もしもそうだとすれば、瑜伽行派に特有な、理智不^一の法身觀は有部の法身と般若經に個有の法身とを菩薩の行道に即して、正確には転依において総合統一したもの、とも見做しうるであろう。

真諦訳には、このよ^うな法身説の外に、

「真身^ト即^チ真如法^ト及^チ正説法^ナ。正説法^ハ從^リ真如法^ト流出^ス。名^ト正説身^ト。此^ノ二^ノ名^ト法身^ト。」（同右、一六八下—六九上）

と教法を意味する法身説も説かれている。

(4) 成唯識論

成唯識論は転依の内容を能転道、能斷道、所転捨、所転得の四つに分つ。そして最後の所転得を更に所顯得と所

生得とに一分し、それぞれ次のように解説している。まず所顯得について、

「謂、大涅槃。此雖、一本來、自性清淨、而、由、二客障覆、令、不、顯、眞、聖道生、斷、彼、障、故。令、其、相、顯、名、得、涅槃。此、依、真、如、離、障、施設。故、体、即、是、清淨、法界。」（大正、三、一、五五中）

と、そして次の所生得について、

「謂、大菩提。此雖、三本來、有、能生、種、而、所知障、礙、故、不、生。由、三聖道、力、斷、彼、障、故。令、従、種起、名、得、菩提。起、已、相、統、窮、未來際。此、即、四智相應、心品。」（同右、五六上）と。前者の所顯得は大涅槃にして離垢眞如を意味し、後者の所生得は大菩提にして四智を意味している。この一果に関連して、法身が次のように説かれていく。

「此、牟尼尊、所得、一、果、永、離、二、障。亦、名、法身。無量無邊、力、無畏、等、大功德、法、所、二、莊嚴、故。体、依、聚、義、總、說、名、身。故、此、法身、五法、為、性。非、淨法界、獨、名、法身。二、転、依、果、皆、此、摸、故。」（同右、五七下）

まず、牟尼世尊所得の果を法身と名づくる理由を力、無畏等の功德法でもって莊嚴せらるるが故に、となす点は前述の摸大乘論・釈の所説と同一趣旨である。そして身（kāya）を体、依、聚の三義で解釈する中、前二者は摸大乘論・釈に見られる。ただ最後の聚の意味は前記の如く慧遠の五分法身の解釈の中にも見出されるが、瑜伽行派としては新たに加えられた解釈である。成唯識論の場合は、この法身は五法を性となす、淨法界のみを独り法身と名づくるに非ず、と説かれている所からみると、法（=五法）の身（=集り）と解するものとなるであろう。

もともこの法身説は、成唯識論では総括的に用いられた場合のもので、この法身は更に、自性身（=法身）、

受用身、変化身の三種に細分される。従って成唯識論においては、法身の語は二様に用いられていることになる。細分された三身の中の自性身即ち法身について次の如くいわれる。

「一、自性身ナリ。謂諸如來、真淨、法界ナリ。受用、變化、平等、所依ナリ。離レナ、相ヲ寂然ナリ。絶タリ、諸ノ戲論、具ヤ、無邊際、真常、功德ナリ。是、一切法、平等、實性ナリ。即ナ此、自性ヲ亦名、法身ナ。大功德法、所依ナルナ故ナ。」

(同右、五七下)

この場合もまた、自性身を法身と名づくる理由として功德法の所依となることが挙げられている。しかしここでは、法身(=功德法の所依)は「理・智」を意味せず、ただ一切法の平等の実性としての法界即ち理のみを意味している。この点は次の如き所説からも明らかである。

(1) 「初、一、攝、自性身。説ケルガ、自性身、本性常、故。説ケルガ、三、法身、無、生滅、故。説ケルガ、三、証因、四、得、非、生因、故。又説ケルガ、下、法身、諸、仏、共、有、遍、一切、法、猶、若、虛空、無、相、無、為、非、中、色、心、上、故。然説ケルガ、下、転、去、離、識、得、上、者、謂由、下、転、滅、第八、識、中、二、障、塵、重、頭、中、法身、上、故。智殊勝、中、說、法身、者、是、彼、依、止、彼、實性、故。自性法身、雖、有、有、無、真、實、無、邊、功德、而、無、為、故。不、可、說、為、色、心、等、物、」 (同右、五八上)

(2) 「又説ケルガ、法身、無、生滅、唯、証因、四、智品、與、此、相違。若、非、受用、一、屬、三、法、何、身、攝。又受用身、攝、三、佛、不、共、有、為、實德、故。四智品、實、有、色、心、皆、受用、攝。」 (同右、五八上)

(3) 「清淨、法界、無、生、無、滅、性、無、變易、故、說、為、常。四智品、所依、常、故。無、斷、盡、故、亦、說、為、常。非、自性常。從、因、生、故。生、者、帰、滅、一向記、故。不、見、色、心、非、常、故。無、常、故。」

「故。」（同右、五七下）

まず(1)は、四種の典拠を挙げて自性身即ち法身が清浄法界であることを主張し、ついで撰論の文を会通して法身が「一障の転滅によって顯れること」、及び智の依止、実性であることを説き、最後に自性法身は無為であるから色心等のものではない、と結ぶ。次の(2)は、法身が無生無滅なるために、佛不共の有為の功德法及び四智品の実有の色心が自受用身に撰められることを説き、そして最後の(3)は、自性常なる法界に対して、四智心品は因縁所生のものとして無常であるが、その所依即ち法界が常住であるから、常住であるとも説かれるのである、と解する。

これらのこと説を彼此參照すると、成唯識論は転依の果である涅槃と菩提とを有為・無為という範疇でもって裁断するものである。従つて、法身は、撰大乘論と同様に功德法の所依と解されながらも、その内容は智の所依・実性である法界のみに限定されて、因縁所生の智は法身から除外されている。

撰大乘論・釈にいたつて、法身の語義とその内容は大きな変容を蒙つたけれども、成唯識論にいたつて更に、その内容は、護法の有為無為永別の思想⁽²⁾に基づいて変化されている。

(5) アーローカー

まず、第八章の冒頭にハリバドラは次のじよく述べてゐる。

「一剎那現等覺を修習したものは第一剎那に法身を現等覺す。 (dharmakāyābhisambodha)。 そしてそれは自性身（法身、受用身、変化身）等の区別によって四種である。」⁽³⁾

これでみると、彼は法身の語を成唯識論の如く総括的と個所的との二様に用いてゐる。しかし自性身と法身とを分つ点は、成唯識論とも撰大乘論とも異なつてゐる。そこで問題となるのは、(1)自性身より別立された法身は何を意味しているか、(2)なぜ両者は別立されるのか、ということである。

はじめに自性身についての彼の解釈をみると、次の如くである。

「智を本質とし、出世間であり、法界を自性とするものとして無漏であり、かつ諸垢が客觀的性質のものとして一切種の清浄、即ち自性遠離を特質とする（清浄）に達したところの、念處等の（諸法の）本性、即ち無生からなる自性（svabhāvo'nutpāda-rūpa）が、牟尼仏世尊の第一の自性身である（⁴⁵）。（側線は偶文を示す、筆者）

この注釈によると、自性身は、智を本質とする念處等の無漏法の本性、即ち無生性を意味している。ここで念處等の無漏法とは大毘婆沙論が法身となした十力等の功德法の増廣されたものを指している。十力等の功德法が智を自性とするものであることは、すでに大毘婆沙論に説かれているが、それらの本性が無生性であるという解釈は大毘婆沙論にはない。この解釈は、二万五千頃般若に「一切の無漏法の自性は一相即ち無相である。」と説かれる如く般若經の思想に基づくものである。その点は暫くおき、自性身は無生性即ち理を意味しているわけであるが、それが「智を本質とする念處等の無漏法の本性」であるとすれば、文字通りには、念處等の無漏法は一つの自性即ち智と無生性（=理）とをもつことになるであろう。この場合、両者の関係が問題となるが、一方の理を自性身となし、法身と別立する以上、先の真諦訳の如く「真如と真智との独存」という考え方ではなくて、成唯識論の如く両者を分つ考え方方に立っている。とすれば、ハリベドラの場合には、智は必然的に法身に配されることになる。彼は法身を次の如く定義している。

「（仏地において）必ず許容されねばならない所の、一切種の不一の心心所—それは瑜伽行者の世俗上、殊勝なる境（即ち受用、変化の二身）として顯現し生じて、説法等の利行をなすところのものであり、また転依によって（無漏に）転じたものであるが—これがまさに諸如來に關係する、智資糧より生じた所の、有事業

(savyāpāra) の法身である(4)。」

また他の個所では、「法身は不二の智を本質とするもの」とも説かれていく。

これらの説明によると、ハリバドラの「う法身は、単に念處等の無漏法の本質とされた智を意味するのみならず、それと同等視された瑜伽行派の転依所成の根本無分別智を意味している。従って法身の語義としては法 (=二身及び功德法) の所依と解するものとなるであつたが、その所依の意味内容が真諦説のそれともまた成唯識論のそれとも異なつて、智のみを意味するものとなつてゐることは注目すべきである。

次に自性身と法身、即ち理と智(心)のようく分つ理由について、ハリバドラは次の如く述べられている。

「(敵者) 『縁起であるもの、まさにそれが空性である、と汝は考える。』

という道理に基づき、まさに法性を本質とする身を説くことによって、不二の智を本質とする法身も(併せて)説かれたのである。(従つて、別に法身を説く必要はない。)

(ハリバドラ) そうだとすれば、道理の等しことから、受用、変化の二身もともに説かれたことになる。従つて(二身を)別に説く必要もないことになろう。しかるに、教説の中に(二身が別に)説かれている。依つて、それ(二身)は瑜伽行者の世俗という立場で説かれたのである、と認められる。これと同じ道理によって、不二の智を本質とする法身も、(受用、変化)一身と同様に、(自性身とは)別に説かれるべきである、といふことになる(4)。」

まず敵者の論難は、縁起と空性との相即不離の関係に基づいて、自性身(=空性)が説かれた場合には、必然的に法身(=縁起せるもの=智)も併せて説かれているのであるから、法身を別に立てる必要はない、という趣旨である。この見解は理智不二の法身を主張するものである。

ハリバドラは、この論難に対し法身の別立すべきことを主張するわけであるが、彼の反論によると、法身と自性身との関係は、受用、変化一身と自性身との関係と同一である。換言すれば、法・受用・変化の三身はすべて縁起せるものであり、他方自性身は空性を意味している。そして三身の施設、建立される立場は勝義上ではなくて、瑜伽行者の世俗上である。即ち、法身と自性身一智と理一との両者は、縁起と空性との関係のいとく相即的な関係にありながら、その成立する立場は異なる。即ち前者は実世俗的存在⁽⁴⁾であり、後者は勝義的な存在である。このように理と智とを分つ点は成唯識論の所説に類似しているが、その弁別の根拠を前述の如き特殊な二論説に求めた点はハリバドラの独創的な見解に基づくものである。

む す び

原始仏教以来の若干の論書と經典にあたつて dharmakaya・法身の語義が一再ならず変化を蒙り、多様な法身觀が生まれてきた跡を明らかにしてきた。

たとえば原始仏教においては、法身は「法を身とするもの」と読まれ、そして法の語は教法を意味し、身の語は比喩的な意味に用いられていた。法身が佛陀所説の教法を意味するという。この解釈は、後世にも決しておろそかにされることなく、大乗仏教にも継承されている。仏教における教法の重要性から考えて当然のことであるが、部派仏教の論書においては、死滅せる肉身と対比して、教法のうちに佛陀の常住性を認め、これを「法という身」と解している。

もっとも大毘婆沙論にはこの外に、佛陀をして佛陀たらしめているもの、即ち佛陀に固有の功德法（智的な精神的属性）をもつて身（=功德法の集り）とみなす解釈もみられる。前者の解釈が、佛陀をその所説の教法において

捉えるものだとすれば、後者のそれは人間的な佛陀に即して、その精神的な特質において捉えようとするものである。これが第一の変遷である。

次に大乗佛教になると、まったく新しい解釈が生まれてくる。それは般若經に見える真如・法性を意味する法身觀である。般若經に至って、法の意味するものは釈尊所説の教法やその所有の功德法のことき特殊な存在から諸法の普遍的な本質である真如・法性へと大きく転換する。これが第二の変遷である。

次の大智度論では、智所成の各功德法はそれぞれ固有の性質を有するとしても、等しく真如・法性の中に入るという仕方で功德法を意味する法身觀と真如を意味するそれとの結合が企てられている。しかしそれは道理としてであって、いまだ菩薩の行道に即しての総合ではない。それは次の瑜伽行派を待たなければならない。

瑜伽行派では、功德法の本質である智が一般の瑜伽行者の修習所得の無分別智と同等視され、そしてその智が転依において真如と契合すると解されることになり、ここに至ってまた、法身の語義及びその意味内容は大きく変化している。すなわち法は受用・変化一身及び功德法を意味し、身は所依と解され、そしてその所依が「理・智」とされる。これが第三の変遷である。

法身を「法の所依」と解する攝大乘論の解釈は次の成唯識論や $\bar{A}loka$ にも繼承されている。しかしその所依の内容を「理・智」となす点は議論の対象となっている。例えば成唯識論では譲法特有的性相（有為・無為）永別の思想に基づいて両者が裁断されて、法の所依は理のみに限定され、智は自受用身に配されている。これが第四の変遷である。

これに対し、 $\bar{A}loka$ では特殊な二諦説に基づいて、理は智の自性として自性身に、智は法の所依として法身にそれぞれ配されている。いわゆる智法身と称せられるものである。これが第五の変遷である。

上記のことく再三の変遷を蒙った法身觀はそれぞれの時代の、佛陀や悟りの本質に対する究明を反映したものと見るべきであつた。

二 二種法身説

いわゆる二種法身説は靈巖大師の往生論註の次の所説、

「諸佛菩薩に二種の法身有す。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由りて方便法身を生ず。方便法身に由りて法性法身を出す。此の二の法身は異にして分つべからず。一にして同すべからず（中略）法身は無相なり。無相の故に能く相ならざること無し。」（七祖篇一五九一六〇頁）

に發し、道綱禪師の安樂集（七祖篇、一一一六頁）や親鸞聖人の教行証文類（聖典、四〇一六頁）に依用されている。二種の法身とは法性法身と方便法身であり、兩者は前者によつて後者生じ、後者によつて前者をいだすという關係で、しかも不一不異という微妙な關係にあり、また法身無相ゆえに能く相ならざること無しという性格のものである。

この中、無相にして法性即法身とされる法性法身はその名称及び本質からして一般仏教の理を意味する法身と同一である。しかし他方の、有相にして法性法身より生ずるとされる方便法身はその名称も対応する概念も一般仏教では見られない。

方便法身に關して親鸞聖人は次のように説かれている。

(イ) この一如寶海より形をあらはして法藏菩薩となのりたまひて無礙の誓をおこしたまふをたねとして阿彌陀佛となりたまふが故に「報身如來」と申すなり。これを「盡十方無礙光佛」と名けたてまつれるなり。この

如來を「南無不可思議光佛」とも申すなり。この如來を「方便法身」とは申すなり。「方便」と申すは形をあらはし御名を示して衆生に知らしめたまふを申すなり。すなわち阿彌陀佛なり。この如來は光明なり。光明は智慧なり。智慧はかたちなり。智慧また形なれば「不可思議光佛」と申すなり。

（一念多念證文）

(口) 一つには法性法身と申す 二には方便法身と申す 「法性法身」と申すは色もなし形もましまさず 然れば心もおよばず語もたえたり この一如より形をあらはして「方便法身」と申す その御相に「法藏比丘」となり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壽命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御形を世親菩薩は「盡十方無礙光如來」と名けたてまつりたまへり この如來すなはち誓願の業因にむくいたまひて「報身如來」と申すなり 即ち「阿彌陀如來」と申すなり 「報」といふはたねにむくいたる故なり この報身より應化等の無量無數の身をあらはして微塵世界に無礙の智慧光を放たしめたまふ故に「盡十方無礙光佛」と申す 光の御形にて色もましまさず形もましまさず即ち法性法身に同じくして無明の闇をはらひ悪業にさらへられず この故に「無礙光」と申すなり 無礙は有情の惡業煩惱にさへられずとなり然れば阿彌陀佛は光明なり 光明は智慧の形なりと知るべし

（唯信鈔文意）

ここに法藏説話が用いられているということは、方便法身の背景に釈尊的な自力成道の阿彌陀佛が想定されているということであり、換言すれば自力成道の阿彌陀佛が、廻向的な阿彌陀佛へと再解釈されることによって方便法身が形成されたとも考えられるであろう。

善導の「願彼佛願故」の文に基づいて「撰本願の念仏」を強調されたのは法然上人であるが、上人には方便法身という思想は見られない。同じ利他仏教でもこの点は親鸞聖人とは異なっている。上田博士は次のように説かれ

る。

「親鸞の阿弥陀佛という概念は、法然の撰本願の阿弥陀佛という思想を受けつぎながら、同時に墨鸞の二種法身の思想を受けつぎ、「無相の故に相ならざるなし」という考え方をとり入れているので、それは重層的構造をもつてゐるのである」と。

ではなぜ親鸞聖人は二種法身説を依用されたのであらうか。上田博士は次のように論じられる。

「選択本願の念佛」ということは、その念佛が仏の本願にもとづくことを意味し、それは善導の「順彼仏願故」に由来することは周知のとおりであるが、「本願にもとづく（本願力に依るが故に、念佛するという易行だけで真の成仏ができる）」という意味を徹底させて、人間の念佛するという力を零にし、すべてを本願力に依るものとすることができたのは、親鸞において、他力廻向という思想が成立したことによる。法然の場合は、本願を信ずるということは、念佛が往生淨土の正定業であることの根拠であるに止まり、念佛するという行そのものは人間がするものであった。人間がするものだから、「ひねもすとなえ、よもすがらとなえて、いよいよ功德をそえ、功をかさねる」（唯信鈔〈真宗聖教全書第一〉、七五五頁）ことが必要である。ところが親鸞の場合、念佛するという行そのものも、信と共に如来から賜わるものになった。

上田博士によると、法然上人においては信と行になお人間的なものが残っているが、親鸞聖人においては他力廻向という思想に基づいて、行も信もともに如来より賜ったものとされる。従って、如来廻向のものとされるところに両者の相違があるとすれば、他力廻向という思想を表すために「方便法身」が要謂されてきたと考えても差し支えないであろう。

要するに、二種法身説は釈尊や菩薩の成仏・悟りの本質に焦点をあてて追究されてきた一般佛教の佛身論、とり

わけ法身觀と異なつて、その利他的な側面に焦点を移し、しかも自力では成仏でもない罪惡人が如何にして成仏しうるか、或は、成仏せんかといつ課題に對応するかの二つで形成された法身觀であつて、法身觀であると眞倣しないであら。

かへして利他法教に特有の法身體（一）法性法身 二）方便法身としての報身=救世 三）法身=釈尊=教主）が成立する」とになつたものと察へられる。

(一) 「ペーチハニモム、イネガペーリ聖蟲のヘムド dhammakāya ルニ體のスルカニモ」の圓説やおも。

中村博士「ハヌマ經釋とギリシト經釋との交遊」 | 一〇〇頁 (2) 参照。

(2) 和訳は金倉博士「印度哲學の根本問題」九六頁によれ。

(3) M. u. W. Geiger, Pāli Dhamma, Abhandlungen der Bayer. Akademie, xxi, I, München 1920 S. 78.

(4) Louis de la Vallée Poussin, Vijñaptimātratāsiddhi, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, pp. 7 65, 66. Cf. do., L'abhidharmakośa de Vasubandhu, Chapitre vii, p. 81, n. 1

(5) Edgerton's Dic. p.277 [dharma-kāya]

(6) Lamotte, op. cit., p.689. 彼はまた "il faut le voir dans son dhammakāya, c'est-à-dire dans son enseignement" とある。

(7) 井上博士「印度哲學研究第四」 | 三三頁。なお、三四 | 三三頁の參照。

(8) 和訳は中村博士「圓説書」六七頁によれ。

(9) 中村博士「圓説書」六九頁。

(10) D. N. iii, 84 ◎ dhamma-kāya は圓説書、先に示したペーチハの文章の中、前題をもつた文は直接的に

せりの「コハタペハ」の術説は农する解釈である。Cf. Poussin op. cit., p.765.

(11) 仏の無字を成する菩提法や三十七菩提分法の解釈は「正観の内容と十八不共法の如くは徳を意昧す。」と解せられてゐる。(口説一切經毘盧舎八、一一因顛譯註)。今は聖門「仏教大辞典」四〇一頁の解釈による。

(12) 大正一八、九五七中参照。

(13) Poussin op. cit., p.767.

(14) 大乗義章、大正四〇、七八〇。

(15) Lamotte, op. cit., pp.689, 90.

(16) 原題は Poussin, 'L'abhidharmakośa de vasubandhu, chapitre vii, 249。

(17) 口説一切經毘盧舎八、「法身」の譯註(二九一頁)及び陀羅尼經達摩俱舍論卷一十七、五右参照。Cf.

Poussin, op. cit., p.767.

(18) 聖門「仏教大辞典」一一一八八頁上(五分法身の項)。

(19) 仏教大辭典、二二一七頁。

(20) Poussin, L'abhidharmakośa, chapitre vii, p.81, n.1 249。

(21) 羅什は大の如くへ續るべく、小乗部は諸賢聖所傳の無漏の功德、釋二二十七品を以て、及びは

の十六、因無漏眼、十八不共等を以て法身となし、又二三藏經を以て此の理を顯示して亦法身といふべし。

ル(大乗大義章、大正四五、一一一七)。

(22) E. Conze, Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā literature, Tokyo 1967, p.209.

- (23) W. Wogihara, *Abhisamayālakāra Prajñaparamitā vyākhyā*, Tokyo 1932-1935, pp.963-65.

(24) Wogihara, op. cit., p.268.

(25) Wogihara, op. cit., p.277.

(26) Wogihara, op. cit., p.691.

(27) 釋迦菩薩體十處、半昧の如來、一切外體身、留羅目、耳、口、鼻、舌、眼、身、意。

(28) E. Conze (trans.) *Aṣṭāśāhasrikā Prajñapāramitā*, Calcutta, 1958, p.216.

(29) Edgerton's Dic. p.277,

(30) De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949, p.84.

(31) 大無作體の本體、 || || | 頭。

(32) Wogihara, op. cit., p.268. Thomas 説題の圓滿無爲 the body of the doctrine 无爲の體 (op. cit., p.243)°

(33) Wogihara, op. cit., p.278.

(34) 此處體十處、前後體、八、口、耳、鼻、舌、眼、身、意。

(35) 佛#體十「大無作體の如來菩薩體」(如來菩薩體) は L. de la Vallée Poussin, *Vijnaptimātratāśiddhi*, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, PP.776-788 に記載。

(36) 佛#體十、福樂體、口、耳、鼻、舌、眼、身、意。

(37) 佛#體十、福樂體、口、耳、鼻。

(38) 佛#體十、福樂體、口、耳、鼻。

- (39) Poussin, op. cit., P.784.
- (40) Poussin, op. cit., P.777.
- (41) リュ・リ・アーヴィング著「種種の仏教論」の(2)法身の項参照。
- (42) Mahāyāna sūtralamkāra, éd. par S. Lévi, P.45. (宇井博士著「大乗莊嚴經論研究」、一六五頁)。
- (43) 摂大乘論の法身相応の功德は「相好も命もれども」現觀莊嚴論頃及び「一万五千頃般若では命もれども」(拙稿「ハリ・カーナの法身論参照)。相好は福徳所成しわれゆるが、命もなし方が妥当である。
- (44) 性相永別の思想は護法は始めるにわざわざして(上田博士著「佛教思想史研究」、一六四頁参照)。
- (45) Ālokā (ed. by Wogihara), PP.913-4.
- (46) Ālokā, P.91.
- (47) Ālokā, PP. 20-21.
- (48) Ālokā P.916.
- (49) 実世俗の瑜伽行者の世俗いは同じ意味に用ひられる(拙稿「ハリ・カーナの法論」、四三卷)参照。
- (50) 上田博士著「瑜伽の思想構造」、一八一頁。
- (51) 上田博士著「前掲書」、一五一大頁。

卷之三

卷之三

卷之三

（註）此處所說的「新文學」，並非指「五四」新文學，而是指「五四」之後的新文學。

the *Journal of the American Statistical Association*, 1927, Vol. 22, pp. 282-294.

THE JOURNAL OF CLIMATE

卷之三

宗祖晩年の教学

大津東組 西念寺 深川 倫雄

一、宗祖の晩年

宗祖は長寿であったので、今ここに晩年というのは、八十才代としよう。六十才から七十才にかけて『本典』を完成し、七十七才には二帖の『和讃』を清書した。この両書の間の教学に大きな差異はないと見る。その後の八十才代の業績を列すると左の様である。(本願寺年表より)

『有念無念事』	撰述	……	七九才
『末灯鈔』	初信		
『淨土文類聚鈔』	撰述	……	八〇才
『唯信鈔』		書写	…… 八一才
『後世物語聞書』		書写	
『二河白道』		書写	
『淨土和讃』		書写	
『一念多念分別事』		書写	…… 八三才
『淨土和讃』		書写	
『尊号真像銘文』	撰述(略本)		

『本願相應事』	書写
『淨土文類聚鈔』	書写
『三經往生文類』	撰述(略本)
『愚禿鈔』	撰述
『太子和讚』	撰述
『入出二門鈔』	撰述
『唯信鈔』	書写
『論註』	火災
『往相還相文類』	加点
『西方指南抄』	書写
『唯信文意』	……八五才
『一多証文』	書写
『西方指南抄』	撰述
『粟散王奉讚』	撰述
『三經往生文類』	撰述
『西方指南抄』	書写

『一種回向文』	撰述
『上宮太子御記』	書写
『淨土文類聚鈔』	書写
『一多証文』	書写
『唯信文意』	書写
『唯信文意』	書写
『尊号真像銘文』	撰述（広本）
『正像末和讃』	撰述
『選択集』	書写 …… 八七才
『弥陀如來名号德』	撰述
『正像末和讃』	補訂

二、「自然法爾草」の理解から、

『正像末和讃』の末尾に置かれてある所謂「自然法爾草」の後半には次のようにある。

かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめに弥陀仏とぞききならひて候ふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれうなり。この道理をこころえつるのちには、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、なほ義のあるべし。

これは仏智の不思議にてあるなり。

よしあしの文字をもしらぬひとはみな

まことのこころなりけるを

善惡の字しりがほは

おほそらごとのかたちなり

是非しらず邪正もわかぬ

このみなり

小慈小悲もなけれども

名利に人師をこのむなり

「かたちもましまさぬやう」とは無上涅槃の風光である。即ち成仏せしめるというのである。ここには二種法身義が出され、無色無形の法性法身の世界へ誘うために「はじめ弥陀仏とぞききならひ」とは、方便法身としての救濟の義を言うのである。併し次にすぐこのことは常に沙汰してはならない、義なきを義とすということに背いてはならないと諱める。仏智不思議によって示されている弥陀の法を信受して、不思議の内容に立ち入って論じてはならないと示すのである。

三、無義為義の伝承

宗祖は念佛は無義為義の法であることを法然聖人から教えられたという。

「他力には義なきを義とす」と、聖人の仰せごとにてありき。(『末灯鈔』一一)

また弥陀の本願を信じ候ひぬるうへには、義なきを義とすとこそ大師聖人の仰せにて候へ。(『消息集』一〇)

宗祖がこう紹介する無義為義のことは、法然聖人が自ら記してある。即ち『法然聖人全集』P.179に見る。

淨土宗安心起行の事、義なき義とし、様なきを様とす。淺きは深きなり。只南無阿彌陀佛と申せば、十惡五逆も、三齊滅盡の時の衆生も、一期に一度善心なきものも決定往生遂るなり。釋迦彌陀を證とす。

建暦二年正月一日

源 空

宗祖は若年の頃、聖道門に身を掛け、後に吉水に入門して、念佛は無義為義であることを師聖人から重々教えられ、そう信受したであろう。そのことを晩年『正像末和讃』に明す。

聖道門のひとはみな

自力の心をむねとして

他力不思議にいりぬれば

義なきを義とすと信知せり。

無義為義ということは他力の法の不思議をそのままに信受することであるとして、強い印象の下に淨土門の者となつたのである。

四、法然聖人の化導

法然聖人以来、門下の人々が聖人の語として尊び用いて来たものに「一枚起譲文」がある。その後半に、念佛を信せん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、ただ一向に念佛すべし、

とあるものは、聖人が念佛の実践の態度を教えられたものである。「一代の法をよくよく学す」る人とは外ならぬ

聖人自身である。勢觀上人著『淨土隨聞記』(『拾遺語灯錄』聖金四—690)には、

一時師語ナレ余ニ曰。吾年十五登天台山、至十七閱六十卷、十八辭山、隱居黒谷。此爲ナリト偏棄、名利、專學佛法也。爾來四十餘年習學天台宗、粗得其大意。凡我爲性也。顯密諸典及佛心宗、無不涉獵。欲求證明、咨叩各宗賢哲、皆得許可。

とする。まさしく「智慧の法然房」という俗称に当るのであるが、その学識を湛えつゝ、智者の振舞いをせざして、愚鈍の身を生きつつ、ただ一向に念佛せよと化導したのである。聖人が淨土教が本質的に凡夫・愚者の法であることを実践しようとしたのである。学問をするということは比較的智者であつて、ややもすれば智者の振舞いに走るうとする誘惑に馳られる。それは観念の念佛となり、賢善の相を現ずることになる。堅く自ら誠しめないと、淨土教から逸脱することになる。

五、愚凡の法としての念佛

弥陀の四十八願は法藏菩薩が五劫思惟の末に選択したものであるが、その中でも殊に乃至十念の行を選択してあるのが第十八願であるから、殊にこれを選択本願と名づけたのは法然聖人である。何故に称名一行を如来は選択したかというと、弥陀の救済の対機を凡夫としたが故である。このようなことは、古来から見定めて語られて来た。『安樂集』下には無縫伝の一部を記す。

世俗の君子ありて、來りて法師を呵していはく、「十方仏國みな淨土たり、法師なんぞなはぢ独り意を西に注むる。あに偏見の生にあらずや」と。法師對へていはく、「われすでに凡夫にして、智慧淺短なり。いまだ地位に入らざれば、念力すべからく均しくすべけんや。

十万仏国みな淨土という觀念は智者の思考に堪えるものである。君主は淨土教が凡愚対機の宗教であるなど思いもよらないである。凡愚は仏教の対機たり得ないのである。大師は智慧浅短の凡夫の為に西方淨土を証果とする念佛法の徒であることを誇らかに答えていた。善道大師は聖道門の思考に執する諸師の『二經』解釈を指定した。その大きな一項は『觀經』の中から十文を出して顯証し、『觀經』は為凡の經であるとしたことである。

「世尊さだめて凡夫のためにして聖人のためにせず」（『玄義分』）

更に淨土を指方立相の淨土と明示し、無相離念を拒絶した。

あるいは行者ありて、この一門の義をもつて唯識法身の觀となし、あるいは自性清淨仮性の觀となすは、その意はなはだ錯れり。絶えて少分もあひ似たることなし。

しかも法身は無色にして眼対を絶す。さらに類として方ぶべきなし。ゆゑに虚空を取りてもつて法身の体に喰ふ。またいまこの觀門は等しくただ方を指し相を立てて、心を住めて境を取らしむ。総じて無相離念を明かさず。如來（釈尊）はるかに末代罪濁の凡夫の相を立てて心を住むるすらなほ得ることあたはず、（『定善義』第八像觀釈）

淨土教の教學を確立した善導大師の判である。偏依善導の法然聖人からの愚鈍の身としてたゞ一向に念佛すべしという化育を受けた宗祖は、当然生涯この義を守った。

『本典』信卷三心釈に、

愚鈍の衆生のために阿弥陀如來すでに三心の願を發したまへり。

晩年にも、『末灯鈔』第六通には

故法然聖人は、「淨土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、たしかにうけたまはり

ものもおぼえぬあさましきひとびとのまるりたるを御覽じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしを
みまるらせ候ひき。文沙汰して、さかさかしきひとのまるりたるをば、「往生はいかがあらんぢらん」と、た
しかにうけたまはりき。いまにいたるまでおもひあはせられ候ふなり。

として、関東の門弟に示した。文沙汰して賢々しきことを論じないで、愚者としてただ一向に念佛せよとの勧めで
ある。實際、宗祖が『本典』に於て論成した名号攝化の弘願法はその通りである。

六、二種法身の論議

以上のように、吉水入室以来、愚者の法としての網格、淨土教の網格を守つて来た宗祖である。『本典』は漢文
体であつてむつかしそうであるけれども、淨土教の範囲を超えない。『本典』には無義為義の語もない。

義なきを義とすということは口にするだけでそれは自ら念佛実践の解説になつてしまふ。方便法身としての出現
である法藏菩薩から始まって、成仏度生のすべてが『大經』に説かれている。宗祖のいう弘願の生起本末である。
これで充分であるから釈尊はそれだけを説いたのである。従つて行者はこの教説を承つて信行するばかりである。
義なきを義とするということはこの弥陀成仏の因果の背後にある仏智のはからいに論議思考を進めてはならないと
いうことである。それは仏智の不思議としておかねばならない。仏智が衆生虚妄の相を知つて救済の慈悲を起し
方便して示現したのが大乗の菩薩の姿である。このことは凡愚が知る必要のないこと、考へてはならないことであ
る。これが「一枚起譖文」にいう「たゞ一代の法をよくよく学すとも」ということである。『論註』に墨示され
てある二種法身の義は宗祖は『本典』において論することはしていない。ことは淨土教に限らない。聖道門におい
ても、自分の実践を解説すると本当の実践にならないのである。評論・解説は実践と異質である。実践は常に一見

凡愚である。従つて逆に敢て愚鈍に据していなければならぬ。宗祖が親鸞と名告つたのは三十五才。遠流に処せられてからであるとされている。天親、曇鸞の名字を自名にすることを決する程にその頃「論」「論註」を理解し、重んじていたのであるうか。『觀經集註』に見るよう四十五才前後まで、菩薩教学の學習に力を注いだように思われるが、その中に法界身についての註記は詳しく、そこに『論註』の法界身義（卷上身業功德釈中一聖金301）が記されていることから見れば、その頃までに『論・論註』の研究が相当に行われていたと考えられる。曇鸞大師は先にその体の一部を引用たように実践の人である。「願生偈」の天親菩薩の回向に普共諸衆生といつてあるについて、この諸衆生の中にわれら凡夫が呼びかけられているかと八番問答を起す。実践の立場であり、その第八問答でも、

十念の業成すというは、これまた神に通するものの、これを言つ耳と。ただ念を積み相続して、他事を縁せざればすなわち罷みぬ。また何ぞ仮に念の頭数を知ることを須いんや。
と、実践の行者の立場に立つべきことで結論とする。

然るに二種法身義を出すのも『論註』である。卷下淨入願心章以下、菩薩の五果門を釈するまで、菩薩とその度衆生についての註解であつて、淨土教の解説である部分が多い。二種法身義もその一つである。三嚴一十九種が阿弥陀仏の法義の世界であるが、それは法性法身と由生由出の関係にある方便法身の世界であると説示する。上の國土の莊嚴十七句と、如來の莊嚴八句と、菩薩の莊嚴四句を広とす。入一法句を略とするなり。何のゆえにか広略相入を示現したもうとなれば、諸仏・菩薩に二種の法身有す。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身に由つて方便法身を生ず。方便法身に由つて法性法身を出す。この一の法身は、異にして分つべからず、一にして同づべからず。

「起請文」の語を借りていえば、靈巖大師は「よくよく学し」た人であり、実践者としては、「愚鈍の身になした」者である。龍樹菩薩の系譜に属する教学を学んだ大師は、三藏二十九種という指方立相の法義である浄土教の真実性を説示することで註解を示したのである。

宗祖はこの二種法身を含む『論註』巻下の淨人願心章以下を含んでの長文を『本典証卷』に引用するけれども、それは還相菩薩が示現する済度の様相の文として用いるのである。

然るに晩年になると度々この二種法身義を出すこと、『本典』『和讚』にないことである。

『一多証文』

この一如宝海よりかたちをあらはして、法藏菩薩となりたまひて、無碍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ゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無碍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申すなり。この如来を方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。

『唯信文意』

この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法藏比丘となりたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩は「尽十方無碍光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す。

法然門下以来、堅く道訓を守つて來たといつてもよい宗祖が、何故に禁を破つて賛々しき文沙汰をしてこのようなことを言い始めたのであるうか。このことは無義為義のことについてもいえる。即ち八十才以前にはこのことについての言及はないが、晩年の文には度々出されている。随自意の書である『銘文』は八十三才、『唯信文意』と

『一多証文』は八十五才の撰であるが、この三書には無義為義のことはない。書簡には十一回にわたって記されている。それは八十三才と曰われる「笠間の念佛者」宛の書簡から始まり八十六才あるいはその後に及ぶ数通である。一、二の例を出すと左の通りである。

『末灯鈔』二

如來の御ちかひなれば、「他力には義なきを義とす」と、聖人（法然）の仰せにてありき。義といふことは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆゑに、さらに義なしとなり。

『御消息集』一八

また弥陀の本願を信じ候ひぬるうへには、義なきを義とすとこそ大師聖人（法然）の仰せにて候へ。かやうに義の候ふらんかぎりは、他力にはあらず、自力なりときこえて候ふ。また他力と申すは、仏智不思議にて候ふなるときに、煩惱具足の凡夫の無上覚のさとりを得候ふなることをば、仏と仏のみ御はからひなり、さらに行者のはからひにあらず候ふ。しかば、義なきを義とすと候ふなり。義と申すことは自力のひとのはからひを申すなり。

東国の門弟中にはまざまな自義を立てるものが居たわけである。他力義を如是我聞しないで、自らの分別をもって仏智不思議に自義の解釈を加えたのであろう。そのような東国教団の者たちが或いは書状をもって問い合わせ、或いは十余ヶ国を越えて上洛して尋ねたのが、宗祖の晩年の撰述の背景である。

『歎異抄』第二章はそのような人々と宗祖との対談を聞いた著者の筆記である。上洛者達が宗祖に問うた事について、宗祖は厳しく諭めた。問いかねば、南北諸宗の得意とするものであった。そ

れは法性真如を論ずるものであり、「ただ念佛して」という念佛一行に不足を思う側からであった。それは浄土教を逸脱する解説を求めているのである。また願行真足の名号、宗祖が力を込めて説いた大行功德義を離するものであつた。宗祖の答えは「起誦文」の精神に立脚している。

『歎異抄』第二章

しかるに念佛よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくへおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。もししかば、南都北嶺にもゆき学生たちおぼく座せられて候ふなれば、かのひとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。親鸞におきては、ただ念佛して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり。 「ただ念佛して」とよき人にいわれたとは、「ただ一向に念佛すべし」との語に親しい。しかば上洛者の問は「一代の法をよくよく学し」た者の「賢々しき文沙汰」であったわけである。このような問、又は主張が宗祖の周辺に数多く出限したものであらう。そのような論義をしてはならないと諫めるだけでは承服しない門弟たちには自ら一種法身義を示さねばならなかつたのである。隨自意の撰述である『唯信文意』『一多証文』にこれを説くのはこのような事情にあると考へる。

以上の二種法身と無義為義とを同時に示して諫めるのが「自然法爾草」である。

七、自然法爾草の所顕

「自然法爾草」の末尾『末灯鈔』七

ちかひのやうは、無上仏にならしめんと誓ひたまへるなり。無上仏と申すは、かたちもなくまします。かた

ちもましまさぬるに、自然とは申すなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とは申さず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏と申すとぞ、ききならひて候ふ。

弥陀仏は自然のやうをしらせん料なり。この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねに沙汰すべきにはあらざるなり。つねに自然を沙汰せば、義なきを義とすといふことは、なほ義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなるべし。

この一文は相當に学識のある人に示したものである。或いは顯智上人が承ったことであるという。この文は非常に機微なことに触れている。弘願法の証は無上涅槃である。無色無形の無上涅槃は凡夫の思考の及ばない世界である。それ故に如来は「弥陀仏」と示現し、衆生をして「弥陀仏」を「ききなら」わせる。それが「はじめ」である。はじめに対して、おわりは無上仏になることである。即ち「弥陀仏は自然（無形の世界—無上仏）の様を知らせん料」である。一人の行者にとって、弥陀は永遠の弥陀ではない、無上仏になるまで必要なものである、ということを述べる。これは非常に危険な義である。従つて「この道理を心得」たならば日頃これを論じてはならないと諭める。

日頃これらのこととを論ずれば義なきを義とすということに背くのである。

常に沙汰させないために、極端に示したものかも知れないが、方便法身の仏は法性法身から生じたものであり、方便法身の仏は法性法身へ誘うものであるという、二種法身義によつていることは明瞭である。これらのこととは「仏智の不思議」のはからいであるから、凡愚の智をもつて論考してはならないのである。淨土教の実践とは、仏智不思議のはからいの結果、凡夫に与えられている法である弥陀成仏の因果一名号法に充分身を沈めて行くべきである。それが法然聖人の化導である「愚者になって往生す」ということに従う道であると示すのである。

自然法爾章は智識人に対して説かれたものであるが、宗祖の化導の大部分の人々は学問のない人々であった。

『唯信鈔文意』『一多証文』あとがきには、
るなかのひとひの文字のこころもこらず、あさましき愚痴きはまりなきやゑに、やすべいひがせんといへ
おなじことをとりかへしとりかへし書きつけたり。こころあらんひとは、をかしくおもふべし、あさけりをな
すべし。しかれども、ひとのそしりをかへりみず、ひとすぢに愚かなるひとひとを、こころえやすからんとて
しるせるなり。

と、殆んど同文がある。「愚痴きわまりなき」者とは決してさげすんでの語ではなく、愚禿親鸞の親しみを込めた
語りかけである。このような人々が、宗祖の同行であった。

八、結び

化導を求めた人々の中には学問のある人々もあった。賢さの余り無義為義の諱めを犯す者が多かったのであろう。

『末灯鈔』七

如來の哲顕は不可思議にましますゆゑに、仏と仏との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず。補尙の弥勒
菩薩をはじめとして、仏智の不思議をはからふべき人は候はず。

『同』六

としげるおののに申し候ひしこと、たがはずこそ候へ、かまへて学生沙汰せさせたまひ候はで、往生をとげ
させたまひ候ふべし。

(中略)

文沙汰して、さかさかしきひとのまるりたるをば、「往生はいかがあらんずらん」と、たしかにうけたまはり

き。いまにいたるまでおもひあはせられ候ふなり。

『唯信文意』末尾

「こうあらんひとは、をかしくおもふべし、あざけりをなすべし。

「自然法爾章」付和讃

善惡の字しりがほは

おぼそら」とのかたちなり

「一枚起誦文」

このほかにおくふかき」とを存せば、一尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候ふべし。念佛を信せん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、

『歎異抄』

おののおのの十余箇国のかかひをこえて、身命をかへりみずして、たづねきたらしめ

右のような人々は、実践の者として愚者であるべく、二種法身の議論などしてはならないと諒める。即ち

「この自然のことは、しねにたさたすべきにはあらざるなり。」

右のような人々に対して、まさしく化導に従う人こそ浄土教の念佛の実践者である。それは、

「自然法爾章」付和讃

よしあしの文字をもしらぬひとはみな

まことのこころなりけるを

『一多証文』末尾

るなかのひとひとの文字のこころもしさらず、あさましき愚痴きはまりなきゆゑに、

『末灯鈔』七

故法然聖人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、たしかにうけたまはり候ひしうへに、ものもおぼえぬあさましきひとひとのまゐりたるを御覽じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしをみまるらせ候ひき。

「自然法爾章」付和讃

是非しらず邪正もわかぬ

このみなり

『末灯鈔』七

仏智の不思議をはからふべき人は候はず。

など記す人々である。

このように

一文不知の愚鈍の身になして、尼人道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、ただ一向に念佛すべし。

という「起誦文」の遺風を守り、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」という仰せに従い、愚禿と名告つて來た宗祖である。念佛の実践者の態度をして來た。『本典』『浄土和讃』は念佛者として他力の弥陀法を讃嘆するという立場から逸脱しないのであったが、八十才を過ぎてから事情が變つて來た。

即ち師の遺誠を守つて実践者であり続けようとする一面、宗祖からすれば不本意な門弟達からする論議に應えね

ばならなくなつた。評論、解説して間に答へねばならなかつたので、頻りに無義為義の語を出して説明し、一種法身義を出して説いたけれども、その都度実践の立場に基づくように教えたのである。法義の評論、解説の横行を恐れたのである。行信は行信において語ることを求めたのである。それ故に門弟に解説をしながらその解説そのものが誤りであるとして苦しまねばならなかつたのが宗祖の晩年であった。

誓願をはなれたる名号も候はず、名号をはなれたる誓願も候はず候ふ。かく申し候ふも、はからひにて候ふなり。ただ誓願を不思議と信じ、また名号を不思議と一念信じとなへつるうへは、なんでふわがはからひをいたすべき。(『末灯鈔』九)

以 上

卷之三

高音をもつて、音程が上昇していくのに随り、その音色が少しずつ変化していく。中高音域では、音色がより豊かになって、音程が下がるにつれて、その音色が少しずつ薄れていく。この音程と音色の変化が、音楽の構成要素である音の音程と音色の変化である。

三

評議員を兼務すること等が審議され了承される。

開会式（一時） 司会者（松原功人）が開式を告げる。

○平成九年度大会報告

第十一回山口真宗教学大会は、予定通り十月六日（月）に山口別院において開催された。大会準備のために、十時半より幹事・評議員が集合、会場設営や研究発表者のレジメ作成・袋詰めなどの準備を整える。

勤行導師（姫路紀）の調声で讃仏偈のおつとめ。司会者より物故者三名（雄本善親・河名性海・坪井賢乗）の御芳名が読み上げられ、会員を代表して会長・副会長が焼香する。

第六回大会より作られた会員物故者の過去帳に、平成八年十月より平成九年九月までになくなつた三名の御芳名が書き加えられ尊前に備えられた。十一時半にはすべての準備が整う。

評議員会（十一時半） 総会に先立ち、会議室で開催。

執行部一任となつていた欠員の監査について美祢西

組の瓜生等勝の就任が報告される。また、総会に諮る議案について、決算予算のこと、新幹事として島

会務報告 幹事の岡村謙次を選出する。

が報告される。

①平成8年2／29：役員会開催

②平成8年5月：会誌『山口真宗教学第8号』発刊。

発送並びに会費徵収。

③平成8年7／26：役員会

④平成8年10／3：第十回大会を開催。

末組の松原功人と秋組の武田晋の就任のこと、懸案の評議員について、欠員のある組については幹事が

⑤河野玄磨幹事の退任。松原功人、武田晋の新幹事の紹介。

⑥新監査として美祢西組瓜生等勝の承認。

⑦懸案の評議員について、欠員のある組については幹事が評議員を兼務することの承認。

会計報告 幹事の森慶樹が報告。(内容は後記。)

監査報告 監査の村上智眞が報告。以上を一括承認。

研究発表 (一時五十分) 研究発表要旨の順に、発表

二十分・質疑五分の時間割で行われる。進行係は武田晋。

記念撮影 (一時五十分)

記念講演 (三時) 講演に先立ち、深川副会長が講師

を紹介。

閉会式 (四時半) 波佐間副会長より、梯和上・研

究発表者・参加者に対して謝辞が述べられるとともに、次回第十一回大会は平成十年十月一日(金)平松令三先生をお迎えして開催予定であることが述べられる。

※大会開催には例年のことではあるが別院の職員方の支援をいただいた。

※梯和上の送迎は幹事の尾寺俊水がつとめた。

※大会参加者は百三十名。遠く九州・広島からの参加者が今年もあり、この大会の意義があらためて思い知らされたことであった。

(記 事務局)

第十一回山口真宗教学大会 発表要旨

法身観の変遷と二種法身説

柳井組 正蓮寺 天野 宏 英

Dharmakāya (dharma=法・kāya=身との複合語)

は佛教の極要な教義である佛身論において重要な役割を果たしている言葉である。しかしその用法と意味内容において必ずしも一定していない。

そこで、ここでは原始佛教以来の若干のテキストを取り上げて、その語義とその変遷の過程、すなわち、I、法(=佛所説の教法)という身(=身体) II、法(=佛所有の功德法)の身(=集まり) III、法(=真如、法性)という身(=身体)

IV、法（＝受用、変化一身および功德法）の身（＝所

依＝真如と智）

V、法（＝受用、変化一身および功德法）の身（＝所

依＝智）

と展開していく過程を明らかにし、あわせて親鸞聖

人引用の二種法身説について触れてみたい。

宗祖晩年の教学

大津西組 西念寺 深川倫雄

会費	過年度	今年度
三八九、〇〇〇	二八、〇〇〇	三五二、〇〇〇

『本典』と一帖の『和讃』は宗祖六十歳代、七十歳代に撰述されたものであります。八十歳代になりますと和語の御聖教が沢山書かれ、『入出二門偈』『愚禿鈔』という漢文の撰述も著されました。これら八十歳代のものには『本典』に取り扱われない論点がいくつあります。その論点が『本典』にないわけ、八十歳代には論ぜられるわけを考えて見たいのです。そこには、宗祖の実践と解説の間でのご苦心がある様に思われます。

平成八年度山口真宗教学会決算報告
記

一、一〇五、五五〇
七六二、三六一

三四三、一八九

支出し合計
差引残額

☆収入の内訳

前年度繰越金	雑収入	寄付金	入会金	来年度	今年度	過年度	会費
三六七、五八四	五三、九六六	一一〇、〇〇〇	七五、〇〇〇	一〇、〇〇〇	九、〇〇〇	二八、〇〇〇	三八九、〇〇〇

☆支出の内訳

大会費
講師謝礼

一一〇一、六一七
一五〇、〇〇〇

看板代	九、〇〇〇
記念袈裟代	一〇、〇七〇
案内状印刷	一二、八七五
その他	一九、六七二
余誌費用	三三一、八五五
印刷費	一九、四六七
通信費	一一〇、五〇〇
振替負担金	八、九三一
翌年度繰越金	三四三、一八九

○あとがき

梯和上の記念講演のテープおこしは幹事の尾寺俊水が原稿化をいたしました。研究発表の両理事も早々と原稿を届けて下さり、多くの方々の協力でここに会誌第十号ができましたこと誌上を借りて厚くお礼を申し上げます。

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つて会員とする。
- 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。
- 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。
- 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。

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 この会則は昭和六十一年六月三日より施
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)	松原功人
副会長	深川倫雄	(勸学)	溪宏道
理事	上山大峻	(龍谷大教授)	岡村謙英
	波佐間正己	(龍谷大講師)	監査
理事	児玉識	(水産大教授)	瓜生等勝
	戸崎宏正	(九州大教授)	尾寺俊水
百濟康義	(龍谷大教授)	村上智真	森慶樹
平田厚志	(龍谷大助教授)	尾寺俊水	武田晋
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	西芳純	
	藤岡道夫	桑羽隆慈	
小川恵真	弘中英正		

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

" 江上 教願

法壽寺 松岡 信昭

養專寺 元淨 健爾

本能寺 小島 孝倬

宗清寺 中村 龍信

◎大光寺 藤岡 道夫

西蓮寺 竹重 了元

專称寺 和田 俊昭

眞教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

柳井組

受光寺 宇野 久成

正蓮寺 天野 宏英

淨円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

専光寺 富永 貢寶

" 富永 俊幸

明覺寺 森 廉樹

蓮光寺 桂 義人

" 藤岡 道夫

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

淨光寺 広兼美智代

田乘寺 氷室 正一

正泉寺 小野島成美

柳井組

普光寺 村上 智真

西善寺 西山 賢珠

正蓮寺 天野 宏英

◎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

西照寺 三浦 芳人

" 藤岡 道夫

淨円寺 藤島 正雄

淨念寺 浅原 賢明

淨光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

◎正覺寺 松原 功人

" 浅原 賢明

島本組

莊嚴寺 白鳥 文明

島末組

淨念寺 浅原 賢明

淨光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

◎淨泉寺 吉田 龍昭

淨円寺 友好 孝信

清岸寺 河野 敦善

真覺寺 野崎 曉信

" 吉田 龍昭

" 友好 孝信

" 河野 敦善

" 野崎 曉信

" 吉田 龍昭

" 友好 孝信

防万寺 中村 昭光

柳井組

受光寺 宇野 久成

正蓮寺 天野 宏英

淨円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

専光寺 富永 貢寶

" 富永 俊幸

明覺寺 森 廉樹

蓮光寺 桂 義人

" 藤岡 道夫

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

淨光寺 広兼美智代

田乘寺 氷室 正一

正泉寺 小野島成美

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

" 江上 教願

法壽寺 松岡 信昭

養專寺 元淨 健爾

本能寺 小島 孝倬

宗清寺 中村 龍信

◎大光寺 藤岡 道夫

西蓮寺 竹重 了元

專称寺 和田 俊昭

眞教寺 粟屋 隆生

防万寺 中村 昭光

柳井組

受光寺 宇野 久成

正蓮寺 天野 宏英

淨円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

専光寺 富永 貢寶

" 富永 俊幸

明覺寺 森 廉樹

蓮光寺 桂 義人

" 藤岡 道夫

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

淨光寺 広兼美智代

田乘寺 氷室 正一

正泉寺 小野島成美

西田寺	阿川照行
真光寺	無漏田正道
円立寺	東堂正悟
明楽寺	森谷暁地
熊南組	
淨福寺	伊東慈宣
善徳寺	石山泰人
熊毛組	
安養寺	龍石晃裕
西福寺	渡辺正善
蓮光寺	阿部恒彦
○教念寺	
真光寺	米沢痴達
熊谷	齋樹

都濃東組

淨蓮寺 末武 一行
淨願寺 坪井 賢乘
專宗寺 御手洗芳光
御手洗貞成

都濃西組

光照寺 堀 昭信
善宗寺 香川 知行
徳應寺 赤松 泰城
西光寺 江見 署真

山口南組

防府組

◎	松嚴寺	福川	專淨寺
	妙智寺	溪	信生
最勝寺	玉井	宏道	
月谷	龍雄		教証寺
		信光寺	小池
		河野	俊文
"		玄麿	
		河野	
		藤丸	

◎通寺 呂玉 謹

◎西岸寺 青木 弘明
誓安寺 龜山 靖爾

熊
濃
組

◎教念寺 真光寺
熊谷 米沢 痴達
誓樹

熊毛組

安養寺 龍石 晃裕
西福寺 渡辺 正善
蓮光寺 阿部 恒彦

◎順正寺

○順正寺 蓮生寺
教應寺 池田
明教寺 金山
河野 尚道
公隆 信昭

◎通寺 呂玉 謹

◎西岸寺 青木 弘明
誓安寺 龜山 靖爾

八七

善立寺 滝沢 弘正

宇部・小野田組

厚狭西組

高橋 広爾

山口北組

眞証寺 佐波 成康

◎運光寺 伊東 昌昭

◎常元寺 伯 敦雄

明樂寺 秋里 勝道

円正寺 大沢 直道

伊東 晃正

徳乗寺 宗岡 敦恵

養泉寺 鹿島 哲之

徳証寺 平田 厚志

順浩

願生寺 山名 厚徳

正岸寺 桑羽 隆慈

光円寺 小川 恵眞

善福寺 島地 成順

山名 厚達

宝林寺 平井 史郎

養元寺 村上 元龍

西宝寺 繩田 達象

山名 真達

正敵寺 中島 昭念

◎円龍寺 讃井 芳正

正教寺 姫路 龍正

山名 悅子

安樂寺 佐藤 香象

端坊 大庭 淨憲

法蓮寺 稲葉 法俊

三好 堅朗

明教寺 田中 貴和

正福寺 名護谷正見

安養寺 伊藤 成道

仙奈 悅子

教覺寺 杉 宣正

光台寺 田中 政子

西法寺 斎藤 君子

松林寺 永福寺 福永 典昭

光明寺 高橋 達也

藤川 幸雄

淨円寺 日高 真証

三好 堅朗

長念寺 平佐 秀山

華松組

覺宝寺 児玉 正悟

淨智寺 鶴山 景子

報恩寺 藤永 白雄

三光寺 入江 哲英

教念寺 兼安 英丸

明山寺 山名 卓淨

長樂寺 河野 宗致

西福寺 白松 高至

照明寺 藤岡 真治

杉形 卓淨

正隆寺 波佐間正己

◎明栄寺 索野 憲章

西音寺 川越 証真

生蓮寺 照島 貫之

美祢東組

長念寺 平佐 秀山

厚狭北組

長樂寺 河野 宗致

美祢西組

正隆寺 波佐間正己

阿 東 組

◎常正寺 高橋 慧行

分 千秀寺 芝田 龍秀

萩 組
三千坊 下間 教海
端坊 栄 明忍
蓮正寺 河名 凌哲
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

川越 正信
西宗寺 内山 明
" 内山 実夫
西円寺 瓜生 等勝
西教寺 青木 宏

須佐 組
淨蓮寺 工藤 一樹
妙權寺 須山 正文
光清寺 小方 藤三
玉林寺 陶 瑛章

高橋 見性 邦 西 組
龍雲寺 長岡 泰雄
西慶寺 伊藤 一華
專福寺 福田 康正
光沢寺 中山 峰雄
善照寺 百瀬 康義
◎照蓮寺 岡村 謙英

大津東組

西念寺 深川 倫雄

" 深川 宣暢

極樂寺 池信 宏証

西宝寺 藤部 英晶

淨岸寺 松浦 静信

◎明專寺 安部 正道

正福寺 上原 泰教

宗善寺 薮木 晓見

西樂寺 中山 和泉

大津西組

◎常正寺 高橋 慧行

大福寺 芝田 龍秀

白 滝 組

專修寺 森 芳麿

明專寺 中山 和正

宗要寺 森田 博正

誓願寺 深野 純一

西樂寺 中山 和泉

福正寺 波多野宏海

三好 正明

淨林寺 石 昭爾

正法寺 白石 利觀

正念寺 能整 貴吾

明善寺 白石 法顯

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

淨田寺 弘利 真勝

豊 田 組

◎清德寺 尾寺 俊水

淨林寺 石 昭爾

正法寺 白石 利觀

正念寺 能整 貴吾

明善寺 白石 法顯

西福寺 奥山 義昭

真光寺 金尾 徹水

淨田寺 弘利 真勝

小月組

下関組

宇部北組

他教区

◎明円寺 明義昭

西蓮寺 西芳純

教宗寺 寺井一道

蓮光寺 秋山俊曆

明專寺 厚東俊充

正入寺 波多至孝

西光寺 真鍋孝道

龍專寺 濟専精

寶林寺 市川幸佛

東林寺 西真城

法光寺 新田薰

專宗寺 酒井明朗

◎光連寺 篠原信昭

西秀寺 黒瀬正見

光國寺 稲田靜真

教得寺 加藤則行

西浦組

豐浦西組

淨行寺 智谷公和

圓勝寺 部晃尊

善勝寺 津原惠隆

正首寺 井上隆文

萬正寺 田中良照

圓勝寺 岡本法治

豊浦組

正首寺 井上隆文

阿武組

正覺寺 市原司道

報恩寺 三原綏明

正樂寺 安間秀常

德常寺 万正寺

正覺寺 善正寺

德應寺 戸崎宏正

宗福寺 久保田法泉

淨行寺 智谷公和

正樂寺 田中良照

立善寺 大久保恒憲

大專寺 木村雅城

德常寺 万正寺

正樂寺 善正寺

西養寺 伊原宗信

心光寺 片山隆昭

西円寺 小野一昭

正樂寺 智谷公和

淨滿寺 新淨也

西方寺 西谷宏

德常寺 万正寺

正樂寺 田中良照

藥光寺 小林靜遵

真行寺 清水昭

正樂寺 三浦諦融

正樂寺 紫藤常昭

善行寺 川越仁鎧

圓成寺 安本義晏

正樂寺 島田常昭

正樂寺 智谷公和

大玄寺 渡辺井上

德善寺 善幸宗演

圓成寺 山本惺史

正樂寺 智谷公和

正樂寺 井上善幸

正樂寺 仁鎧宗演

正樂寺 島田常昭

正樂寺 智谷公和

以上合計二七五名

(平成十年三月現在)

平成十年四月

印 刷

編集兼
发行人

山 口 真 宗 教 学 会

代表者

加 茂 仰 順

發行所

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 一 六 七 三