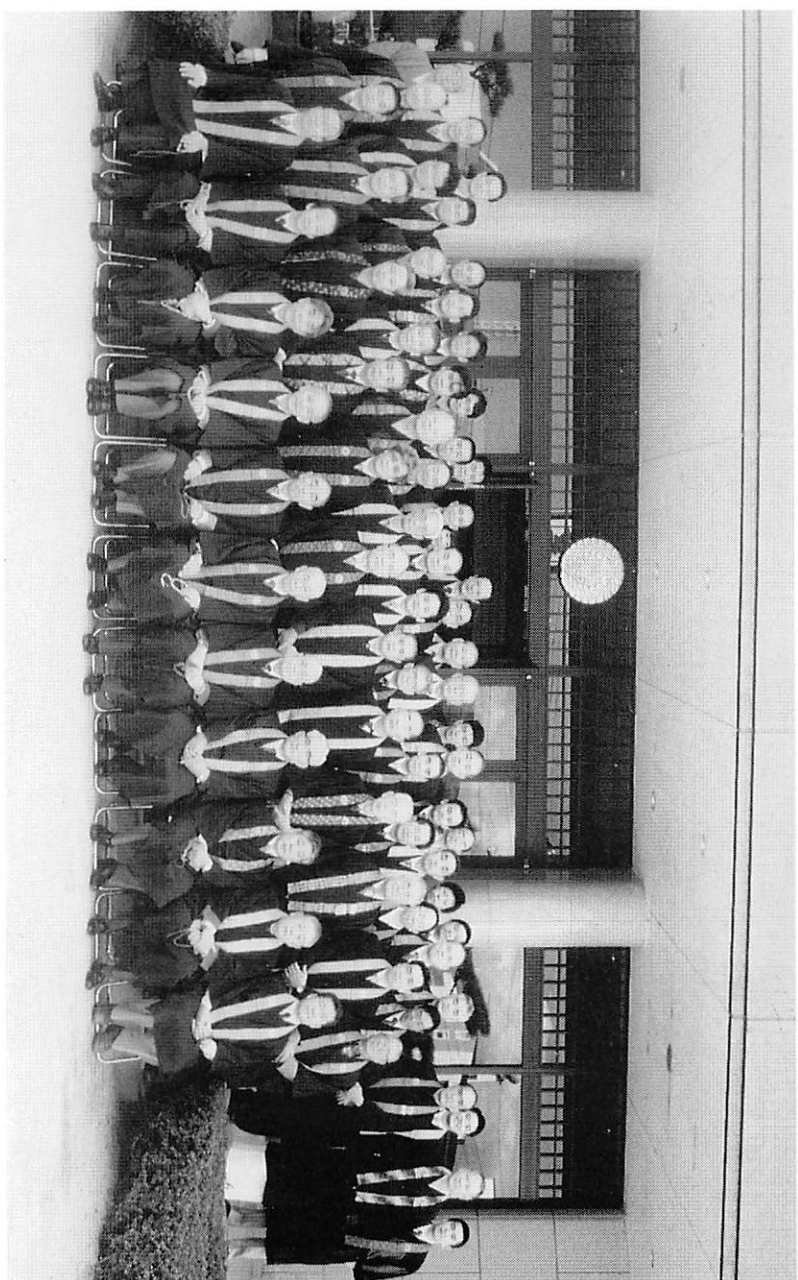


山口真宗教学

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

— 講 演 —

摧邪輪と教行信証

梯 實 圓 …… 一

— 研究発表 —

法身觀の変遷と二種法身説

天 野 宏 英 …… 二七

宗祖晩年の教学

深 川 倫 雄 …… 六一

学 会 通 信

…… 七九

会 則

…… 八三

役 員 名 簿

…… 八五

会 員 名 簿

…… 八六

『摧邪輪』と『教行信証』

梯 實 圓

一

只今ご紹介頂きました梯でございます。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います。

さて『摧邪輪』でございますけれども、御存知のように梅尾の明恵上人高辨（一一七三—一二三二）が、法然聖人（一一三三—一二二二）がお亡くなりになった直後、『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った訳でございます。『於一向専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・下三巻でございます。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いますから、その年も終わりに迫った十一月の二十三日にこれを書き上げているわけでございます。そして引き続きこの『摧邪輪』の余論といえますか、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『摧邪輪莊嚴記』です。その最後に「建暦三年六月二十二日沙門高辨」と書いてありますので、明くる年の六月二十二日に書かれたことがわかります。ですから都合二部四巻にのぼる『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、九力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（一二〇五）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（一二〇七）一月の下旬に念仏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が、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っ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。国家権力をもって専修念仏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、純粹に仏教、殊に大乘仏教の基本的な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当なものであるということを描し論難した書物でございます。『摧邪輪』が顕された建暦二年は明恵上人の丁度四十才の時でしたが、彼は親鸞聖人（一一七三—一二六二）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仏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ったものでした。これが親鸞聖人の丁度五十二才の時でした。法然聖人の十三回忌に

あたる貞応三年（一二二四）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憂えてこの年の五月に比叡山延暦寺から朝廷に専修念仏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らうと思います。その結果八月に再び専修念仏の停止が宣下され念仏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、お釈迦様がおかれになつてから今日までどれだけの年代がたつてゐるかということ算定される、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仏の禁制が行われた年でございます。

その年が改元になつて元仁元年と呼ぶようになったというように、當時北関東の稲田の草庵にいらつし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、翌年の初めだつただらうと思います。今みたいに情報が瞬時に地球上を駆けめぐるといふ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、元仁元年であつたといふような、そんな単純な機械的なものではなかつたとおもいます。

もっとも、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論定していく、其の基準年として元仁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、經道滅尽を問題にしているところがあつたからにちがひありません。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います。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。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ふ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のでございます。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います。要するに打ち続く念仏弾圧、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实性をはっきりと顕していくということが『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、聖道の諸教は行証久しく廃れ、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つしたといふことが解るのでございます。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ひ切つていらつしますが、そこでは聖人は私は愚かだとは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ことです。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たと思います。「洛都の儒林、行に迷ひて邪正の道路を弁ふることなし」といっ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。

それに続い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、事件が起こっ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、浄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った元号でその年と呼ばれるからです。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ったんだけど、その年全体を元仁元年と呼ばれます。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教輩、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遠流に処す。予はその一つなり。とおっしゃっています。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」とありますが、罪科を考へるということは、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っきりとお

しゃっていることになります。しかし念仏停止が不当な処分であり、自分たちに加えられた罪料が無実であるという事をはっきりさせる為には、主上臣下の背法違義性をはっきりさせなければなりません。それをはっきりさせようとすれば「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ぬわけです。そういう所から『教行証文類』は説かれているわけですから、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。

二

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『摧邪輪』及び『莊嚴記』に出てくる明恵上人の厳しい浄土教批判を真向から受けとめて応答していくという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私達ははっきりと捉えておく必要がございます。はっきりと捉えるといっ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ということが大事であると思うのです。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、一つの世界でございます。浄土教的なコスモロジーを示しておられると云ってもいいかと思いますが、とてつもなく壮大な体系をもっ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います。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學を徹底的に批判したこの『摧邪輪』の論難は、決して目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います。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『摧邪輪莊嚴記』をよく読んでいく必要があるだろうと思うのでございます。

先ほどもうしましたように後序の文が「興福寺奏状」に対してす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、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す」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』のなかに明恵上人の名も、『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ったからでしょう。そこに提出されている問題それ自体が解決されなければならない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う事で、明恵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ったのだと思います。

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、本当にお気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っていた。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ったというんです。「然るに近日この選択集を披閲して悲歎甚だ深し」といっていま

す。此の『選択集』を手に入れて読んでみて愕然とした。法然是被害者でなくて実は妄説の根源であったと言うことがはっきりとしたということです。

実は法然聖人が亡くなった直後に『選択集』が刊行されました。現代では現物は一本も残っていませんが、所謂建暦版といわれる『選択集』の刊本があったわけです。しかしそれは嘉禄三年（一二二七）の嘉禄の法難の時に版木もろとも焼き捨てられたというような事がありまして、一本も残っていません。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、明恵上人は刊本として出たのを見たといっているのですから、出版されたことは確かです。もっとも明恵はそれ以前に、『選択集』の写本数本を取り寄せて密かに研究をしていたといっています。明恵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っていたようにございますが、現在残っていますのは、大谷大学に伝わっており、また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、元は大谷寺にあったものを借りてきて写したと記されていますが、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、別の人が変わって写しています。そこだけが別筆になっています。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、恐らく明恵上人が収集したものの中の一本だろうとおもいます。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った訳ですから、秘密裏に入手して、そして大急ぎで書写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、又御覧になったらいいます。ああいうものを数本集めて検討していたようです。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ったようです。「上人は、深智ありといえども文章を善くせず、よって自製の書記無し」といわれていたから、批判を公開することにはためらいがあったというのです。だから『選択集』についても半信半疑というところもあったわけです。それが刊本が出たことによ

てはつきりした。たとえ法然の自筆でなかったとしても、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いっています。こういうことで『摧邪論』が顕されるようになるわけでございます。

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二つある。「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。とこういっているのでございます。それから「二つには聖道門を以て群賊に譬える過失」、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って、許せないということです。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います。

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言って、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いう過ちです。

「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廢捨し、念仏一行を大利無上の功德と見ている。これはもう顛倒も甚だしい。天を

以て地と爲し、地を以て天と爲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。無上菩提心ということは仏典の何処にでも書かれていたではないか。その菩提心を以て有上小利と爲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（卷）經』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』『双卷經』（『雙觀經』）となっているが、正しくは『雙卷經』というべきである」というのは『大無量壽經』です。これを『大經』と言いますのは、私達浄土宗系のものだけでございまして、天台宗で『大經』と言いますと、これは『涅槃經』を指しております。明恵上人のように華嚴宗の方は『大經』といいましたら『華嚴經』でございします。だから『大經』と書いてあっても何か解りませんから、『双卷經』と言います。『双卷經』と言ったら『双卷無量壽經』の略称です。さて『双卷經』には盛んに菩提心が説かれているのに法然は説かれていないと言ふ過ちです。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經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經も消滅する。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。従って菩提心も又消滅すると法然は言っている。そんなことは決してないということです。

「五つには、菩提心は念仏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っている。従って菩提心が念仏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います。ここまです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、「念仏衆生攝取不捨」についての誤解を正すわけですが、その中に、「攝取不捨曇婆羅」を論難しています。そして最後に、大文第二の「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。

さて第一番目は、「菩提心を以て往生極楽の行としない過失」でございます。これは『選択集』の本願章に対しての行としないで、唯稱名念仏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仏教者と認めることはできないということです。

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。そんな時間があつ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仏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う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恵上人はいつています。『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っている。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、無上心を発せ、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」という言葉で終わっている。さらに『四帖疏』の一番最後には、やは

り「ごとごとく菩提心を發して…ともに仏道を成ぜん」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仏するのである。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よいというのならば、何のために念仏をしているのか。生死を超え菩提を完成するために念仏するのならば、菩提心がなければならぬことは当然ではないか。だから道緯も『安樂集』には「大經にのたまはく、へ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、詳しく菩提心義が説かれているし、覺鸞大師も願作仏心、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顯されている。この『遊心安樂道』には、菩提心と行業との關係をのべて、菩提心が正業であって、念仏とか諸の行業は助業であるといっている。菩提心から言えば念仏は助業といふべきである。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ふのです。

それでは菩提心とは何かという、

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。問ていわく、この中いかなぞ離一切性なりや。答う。いわゆる蘊・処・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。

といい、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っています。この菩提心を起こさなかったら証に向かうことはない。したがっ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って、もしそういう願生心があれば、それは性有

の見であって仏法ではない。菩提心という性空の理を否定して浄土を求めても、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ことです。

もっとも菩提心は諸宗に依ってそれぞれ違う。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仏を取るといふんだったら、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わなければならない。

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って、明恵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ったというが、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なければいか。法蔵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って、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ことです。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變を以て淨土と名づく。淨識所變の故に華池・宝閣、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。有漏識の所變を以て穢土となす。有漏識所變の故に瓦礫・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。

浄土が浄土でありうるのは、煩惱を浄化し、真如法性にかなった無漏の淨識によって變爲された世界だから浄土というのである。有漏識によって變爲されたのならば、それは浄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、菩提心なくして浄土が顯現する訳がないのです。そして『探玄記』を引いて、菩提心が浄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、菩薩及び如来の唯識智を浄土の体となすと。この唯識智とは即ち菩提心なり。ただ浄土の正因たるのみにあらず。菩提心を以て又浄土の体と爲す。これに翻するが故に有漏識はただ穢土を變爲するのみにあらず。穢土はまた有漏識を以て体となす。これ論家の性相なり。故に諸経論のなかに浄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。それを無いというのは愚者を誑かすものであるということです。

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、菩提心は廃されているという。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る、菩提心を成就する為に諸々の行は起こされるのである。此処では善導大師はおっしゃっていないけれども、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、菩提心をもって正業となすべきことは理在絶言なり」といっています。すでに述べたように『観經疏』

は正因を総標するところでは「同發菩提心」といい、「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うことです。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
稱名を出ださざるや。

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」というのは、『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專念無量寿仏と同時に菩提心を發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っている。これは明らかに間違ひであつて、第十九願には「發菩提心修諸功德」と替わっているではないか。また第十八願には「至心信樂欲生我國」と替われているが、菩提心を表していると言えるのです。もっとも深く菩提心の行相をいうときは、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っています。そして、

顯密の諸経論、皆菩提心を歎じて仏道の種子と為す。その証拠靈驗の如し。毛挙にいとまあらず。『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す。そ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えます。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。一つには豎、二つには横なり。また豎についてまた二種あり。一つには豎超、二つには豎出なり。豎超・豎出は権実・顕密・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樂、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。横豎の菩提心、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、「横豎の菩提心、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、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離る應きなり」といわれますが、ここに明恵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じ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、大乘仏教のあるこ

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。そして法然聖人が廃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、念仏往生の信心、いわゆる行信を大乘仏教の本流に位置づけられるわけでございます。

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。

眞實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摂取して安樂浄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懺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でございます。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浄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っ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。信心の本質が法蔵菩薩の浄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、淨識所變の浄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恵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。

先程もちよつとふれましたが、菩提心に相違するような念仏は性有の見解であつて、これは外道だと彼はいつています。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つて浄土を語つても如来を語つてもそれは仏道にはならないと明恵上人は法然浄土教を批判しています。その性空の理というもの私達の上には菩提心となつて展開していくのであるといつてゐるのです。そしてもし性空の理を認めないのならば、数論外道と同じ見解になり、如来も浄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爲す。前の菩提心の如きは、決してこれを成ず。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爲すが故に、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数論外道の有性と諸法とを一なりと計するに同ず。もししからば、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。浄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。

ということです。そしてもし菩提心を離れて念仏の心を立てるならば、断常の二見に墮してしまふといひ、法然教学は大邪見であるということです。すなわち、

もし菩提心を離れて念仏の心を立つるならば、前難の如し、即ち性有の心となるべし、しかればこの心は浄土を變爲せず、断過に墮すべし。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。この邪智をもつ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』だったのでございます。

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』の利益章に対して行われています。そこには、餘行は小有上であり、念仏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います。すなわち菩提心等の餘行は小有上であるから廃捨されて、無上功德の念仏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有上とは何ごとかと批判するわけです。法然は、『經』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緣發心を表しており、「乃至一念」はその緣發心の等起の相であって、もし歡喜踊躍の緣發心がなかったら、称名は小有上に過ぎないといひ、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ひます。それゆゑ『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ひ、諸經論に菩提心を無上とされているものを、有上といひ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『双観（卷）經』には菩提心を説かずといひ、並びに弥陀の一經止住の時、菩提心無しという過ちですが、これは『選択集』特留章に対しています。汝は『双卷經』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。この經には四十八願を説く、豈に菩提心にあらずや」といひ、四十八願こそ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、弥陀如来を罵り、往生經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

する一途の説にして、総じて仏法の住世の時を尽くすにあらず」といい、經道滅尽の時について『群疑論』の三説をあげ、さらに憬興の釋を挙げて、「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」といい、淨土教のあるところには他の仏教もあるといい、発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、発菩提心の七因縁をあげるなかに、「二に、法壞せんと欲する見て守護の故に発心す」とか、『起信論』に「正法滅せんと欲するに因って、護法の因縁をもつての故によく自ら発心す」といわれているではないか。經道が滅尽するということを知った時には、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』も滅尽するといっている。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つて、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、発菩提心を勧めることは明らかであるということです。

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発菩提心と持戒と解第一義（理觀）、読誦大乘（持經・持呪）の四行を当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っているのを批判したものです。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ずるという意味がある、菩提心が念仏を損ず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。ところでこの『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仏、とくに善導の念仏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」の念觀兩宗についてふれ、念仏三昧と觀仏三昧とは、根本的には同じことを意味しているといい、念仏三昧為宗と觀仏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』でいっても觀仏のことを念仏三昧といっているし、善導の上でも兩者は同じ意味で用いられている。ただ念仏という言葉は称名と觀仏に通ずるから、善導の場合も散心の称名から定心念仏に通ずる名目である。しかし「称名はこれ念仏三昧の加行なり。称名の位はこれ散善となすも、根本より名を立てて念仏三昧というなり」といい、善導の念仏は根源的には念仏三昧、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、觀仏を廃捨するというような念仏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仏三昧を付属するなり。もし三昧を付属するならば、この三昧は菩提心をもって体性と為すなり。なぜならばいわく菩提心はここに智心という。香象大師念仏三昧の名を釋して慧定という。

といい、称名付属は究極においては念仏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っています。

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「念仏衆生攝取不捨」の經文の意味と、その釋文である「定善義」の攝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。すでに懐疑の『群疑論』には、觀仏等を甚深念仏としているが、淺行である称名が攝取される

のならば、深行である観仏が摂取されないことがあろうか。また法然のいうように称名念仏の者だけが摂取されて、観仏三昧の定善の機は摂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摂取されなくなるというのかと論難しています。稱名念仏というのは観仏三昧の加行で、稱名しているうちに心が静まっていつて観仏三昧が成就していく。その観仏が成就した所で念仏三昧と三昧という名が付くのだというのが明恵上人の基本的な念仏観だったわけです。そしてそれが華嚴宗のみならず、従来の仏教学の常識だったのです。こうした観勝称劣の念仏観を逆転させて、廃観立称したのが法然教学の特色でしたから、明恵上人には我慢がなかったたのでしよう。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、称名念仏の真实性・絶対性を明らかにして、『摧邪輪』等の観勝称劣論を克服するための著述だったのです。

さて「念仏衆生摂取不捨」に関連して、摂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摂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どころと曲がって帰ってきてしまう。つまりこれらの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念仏する人がいますと、光はちゃんと摂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というのです。

汝書をつくりてこの義を述べ、図像をかりてこの意趣を顕して、摂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、稱名の業専一ならず。不法に日を過ごすこと熾盛なり。

とひなんしています。摂取不捨曼荼羅の現物は失われてしまったようですが、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・邪雜惡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を明らかなり。

といい、善導が群賊にたとえたのは、聖道門の解・行・学・見を指したのではなく、邪見を説いて今世を破壊・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、往生経を除いて以外の一切の頭密三宝を群賊とみなすことになる。それは善導に謗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、邪險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、群賊惡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、念仏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

ばかりいつている、まさに偏見であるということです。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二分するに群賊等喚び回す」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喩ふるなり。

と読み、「自ら罪を造って退失する」ということも、あれはやはり異学異見別解別行の人が念仏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、摂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、罪を造ったとても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、明恵上人から見れば、法然聖人も同じ見解をもっ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っ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、淨土門というもともにこれ仏法なり。専修の人といい、雑行の人という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「この功德によって念仏行を興し、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、聖道門をもっ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釈していますが、『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論難を展開しているわけでございます。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う過。
- ⑤菩提心は念仏を抑えるという過。
- ⑥聖道門をもって群賊にたとえる過。
- ⑦群賊の譬えの中に於いて自の過失を隠す過。
- ⑧淨土に三惡趣ありという過。
- ⑨淨土より没して、穢土惡趣に墮するという過。
- ⑩往生宗中、觀仏三昧・念仏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う過。
- ⑬能立の一宗成ぜざる過。
- ⑭攝取不捨の名義を謬解する過。
- ⑮念仏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多々ありま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

法身觀の変遷と二種法身説

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二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 は 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っている。その複合語である dharma-kāya も色々に解釈されることになる。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 功德法の集まり、五法（四智と法界）の集まり、受用・変化一身及び功德法の依止（理・智、理、智）

2、持業釈 教法という身体、理―法性という身体

3、有財釈 教法を身体とする、理―法性を身体とする

二 語義の変遷

I 原始仏教

パーリ聖典の *Dīgha-Nikāya* Ⅲ, 84 に一度 *dharma-kāya* の語が用いられている。⁽¹⁾

「これらが如来の名称であるから、即ち（如来は）法を身とするもの（*dharmakāyo*）、梵を身とするもの（*brahma-kāyo*）、法と同体なるもの、梵と同体なるものとも（呼ばれるからである）⁽²⁾」。

この *dharmakāya* の語を如何に解するかについて諸學者の見解は分かれている。たとえば W. Geiger は *dharma* を

「最高の形而上学的概念」(*der höchste metaphysischer Begriff*)、あるいは「最高の實在」(*das höchste Sein*) を表わすと解し、そして「それら（如来の名称）は、如来において最高なるものが具現している、⁽³⁾」
というを意味している⁽⁴⁾。

ところが、この解釈による *dharmakāya* の語は、法即ち最高の實在を身とするもの、⁽⁵⁾ という意味に解釈すべきであろう。Pousin は、これに異なった解釈を与えている。即ち

「*dharmakāya* はただ比喻によってのみ身体である。仏の眞実の身は、……物質的な身ではなくて教え *dharma* である。その教えは仏の滅後に残り、そしてそれから諸仏子が生まれる。《法身 *dharmakāya* は教えそのものによつて定義される》と前置して、前記 *Dīgha-Nikāya* の文を引用し、そして更に「*dharmakāya* = *Prāṇ* *avacanakāya* = *saddharma* ところが、この解釈は後世におつても決して忽にちれることはなかった。—— *Prāṇ* *apāramitā* 卽ち *Dharmakāya* 卽ち *Tathāgatakāya* である。教えの公理である縁起を見るものは *dharmakāya* を見る⁽⁶⁾」。

と付言する。この叙述によると、プーサンは dharma を教法の意味にとり、そしてそれを比喩的に表現して dharmakāya といわれたのであると解釈するわけである。このプーサンの解釈は、エジャートンの “having a body that is, or is characterized by, the Doctrine”⁽⁵⁾ とする解釈やラモットの法身は「教えそのものによって定義される」⁽⁶⁾ というそれと同じ趣旨である。宇井博士は、この dharma について、

「仏陀の説く法は、所謂縁起を見るものは法を見る、法を見るものは縁起を見となす法であり、……決してブラフマンと同一概念のものではない。」
と述べられている。

このように、dharmakāya の意味するものについて見解が分かれているが、教法の重要性や、dharmakāya の語義の変遷史を考慮すれば、プーサンなどのごとく教法を意味すると解する方が穩当であろう。ただここに有財釈の用例が見られることは dharmakāya の解釈法として注目すべきである。

次に、漢訳の増一阿含經をみると、次の如き用例がある。

(イ)「釈師出^レ世^ニ壽極^ニ短^シ 肉体雖^モ逝^リ 法身在^リ 当^ニ令^ム法本^ヲ不^レ断^セ絶^セ 阿難勿^レ辞^ス 時^ニ説^ク」
法^ヲ (大正二、五四九下)

(ロ)「仏告^ニ阿難^ニ曰^ク。我滅度^ニ之後。法當^ニ久住^ス。… (中略) …我釈迦文仏壽命極^ニ長^シ。所以然^ル者。肉身雖^モ取^リ 滅度^ニ 法身存在^ス。」 (同、七八七中)

ここ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)と呼んでいる。このような解釈は、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同一である。したがって阿含經典とはいえ思想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ろう。

II 部派仏教

(1) ミリンドパパンハ

ナーガセーナのことばとして次のごとく説かれている。

「すでに消滅してしまった (atthagata) 世尊のことを、「どこにあり」とか「そこにあり」とかいって示すことはできません。大王よ、しかしながら世尊を法身 (dhammakaya) によって示すことはできるのです。何となれば、大王よ、法は世尊によって説示されたものだからです。」⁽⁹⁾

この文について、中村博士は、

『ナーガセーナは、如来は「すでに消滅してしまった。」ものである点を強調し、如来の常住性を教法のうちに認めている。ここ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」の観念は原始仏教には存しないが、ただ如来は、「法を身体としているもの」と呼ばれていることがある。この観念を受けて、この『ミリンド王の問ひ』においては仏の「法という身体」が説かれているのである。」⁽¹⁰⁾

と解説されている。このミリンドパ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、中村博士やブーサンの指摘のごとく⁽¹⁰⁾、教法を肉身に擬して「法という身体」と比喩的に表現したものである。なお dhammakaya の解釈法は、先の D.N. II, 84 のそれとは異なつて持業釈で解せられている。

(2) 大毘婆沙論

法身の語は大毘婆沙論では十数回用いられている。その中の若干の例を挙げると次のごとくである。

(イ)「如来ノ法身ニ雖モ無シテ衰退。而モ生身力ニハ必ず有リテ退滅。」(大正二七、一五六中)

(ロ)「今ハ頭^ス下^ニ此ノ身ハ父母^ニヨリ成長^ス。是^レ有漏法^ニシテ非^ズ三所歸依^ニ。所歸依^トハ者謂^ク仏ノ無學ヲ成^スル菩提ノ法^ニシテ即チ是^レ法身^ヲナルコトナリ上。」(同右、一七七上)

(イ)「由^ルガ三事ノ等^シニ故^ニ名^フニ平等^ト。一ニ修行等^シ。……(中略)……二ニ利益等^シ。……(中略)……三ニ法身等^シ。謂^ク諸ノ如来ハ皆得^ルニ十力^ヲ四無所畏^ヲ三念住^ヲ大悲^ヲ十八不共法等ノ勝功德^ヲ。故^ニ。由^ルガ此ノ三義^ニ。故^ニ言^フニ平等^ト。」(同右、六二四上)

まず(イ)は、前引の増一阿含經やミリンダパン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生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(ロ)は、仏の無學を成ずる菩提法即ち三十七菩提分法^①をもつ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、教法によつて詮わされたもの、特に佛無學に成るといふ修行、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らうか。(イ)の場合と同様に、「法という身」と解すべきか、それとも^②の別の意味をとつて「法の集り」とでも解すべきであらうか。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^③、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變化し限定されているとはいへ、「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(イ)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、プーサンは次のように述べている。

「法身とは、菩薩がそれを所有することによつて仏となるところの、有爲にして無漏なる諸法の集り (ie coll

ection des dharma) によつて。—— Abhisamayālaṅkāra, chap. vi が法身を自性身 (svābhāvikakāya) とは別なものとして定義するものも、若干の相違はあるが、まさしく同じ仕方である⁽³⁾。」

プーサンのこの解釈によると、い)に用いられている法身の語義は従来みてきたものとは異なっている。即ち有爲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 を、このように「法の集り」と解することは語義としては不可能ではない。たとえば慧遠は五分法身を解釈するに當って「身とはこれ体なり。この五は佛の体なり。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⁽⁴⁾。」と釈し、またラモットも「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ことによって佛となるところの、有爲にして無漏なる法(戒、定、慧、解脱、解脱知見)の集りを想定する⁽⁵⁾。」と解釈している。

なおいの法身をこのように「法(戒徳法)の集り」の義に解するとすれば、複合語の解釈法としては依主釈によることになるであらう。

(3) 俱舍論

まず用例を挙げると次のごとくである。

(イ)「法師ハ四田ノ中是レ何ノ田ニ所^ルレ攝^ム。是レ恩田ニ攝^ム。所以者何^シ。為^ルニ諸世間ノ大善友^ト故^ニ。……(中略)……令^ムニ有^ル情^ヲ生^ゼニ無漏ノ法身^ヲ故^ニ。」(大正二九、九六下)

(ロ)「論^ニ曰^ク。由^ルニ三事^ニ故^ニ諸仏ハ皆等^シ。一ニ由^ルニ資糧等^ヲ円満^{スル}ニ故^ニ。二ニ由^ルニ法身等^ヲ成弁^{スル}ニ故^ニ (dharmakāya Parinispattin) (2)。三ニ由^ルニ利他等^ヲ究竟^{スル}ニ故^ニ。」(同右、一四一中)

まず(ロ)の三事によって諸佛は皆等しいとされる点は、前引大毘婆沙論のいと、順序に異同はあるが、同じ趣旨である。したがってこの場合の法身も、いの如く十八不共法等を意味する功徳法身であるとも考えられうる。しかし

従来の解釈によると、俱舍論の法身はいわゆる五分法身であるとされている^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。したがって法身の語義としては、「法の集り」と解しうるであろう。もっとも宇井博士は「この法身は直接には教法を仏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として、「法（＝教法）という身」となるであろう。ただ④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いる所からすると、「法（＝五法の功德法）の集り」と解する方がより適切であろう。

Yasbomitra は④の法身について、「法身とは無漏法の相続 (santāna)」、あるいは転依 (āśrayapariṭṭi) 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ことになる。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。なお俱舍論の用例において注目すべきことは、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、有情にも関係づけられ、有情も生ぜしめうるものとされていることである。

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こととなるであろう。

- (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う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 大乘仏教

(1) 般若経

Conze, E. に *dharmakāya* の語は八千頌般若経に四回、そして金剛般若経に一回それぞれ用いられている⁽³²⁾。それらを列挙すると次のようになる。

(a) 八千頌般若経

(イ)「実に善男子よ。如来は何処よりも来ることなく亦去ることもない。真如 (*tathata*) は不動であるから。真如がまさしく如来である。……空性は来ることなく亦去ることもない。空性がまさしく如来である。なぜか。「如来は色身において (*rūpakāyataṁ*) 見らるべきではないから。諸々の如来は法を身とするものである (*dharmakāyāś tathāgataṁ*)」⁽³³⁾」

(ロ)「世尊によって次のように説かれたから。即ち『諸仏世尊は法を身とするものである (*dharmakāya buddha bhagavantaṁ*)』と。しかもまた、比丘たちよ、この(肉)身を真実の身であると考えてはならない。比丘たちよ、法身の成就において (*dharmakāyapariniṣpattiṁ*) 私を見なさい。またこの如来の身は實際 (*bhūtakoti*) によって顕わられたもの、即ち *Prajñāpāramitā* (*-sūtra*) である、と見べきである⁽³⁴⁾。」「世尊よ、王の家臣は王の威力によって大衆を決して畏れないものとして供養されるべきである。同様に説法者も法身の威力 (*dharmakāyānubhava*) によって大衆を決して畏れないものとして供養されるべきである⁽³⁵⁾。』」

(ニ)「諸仏世尊は法を身とするものである (*dharmakāya buddha bhagavantaṁ*)。故に、彼は法に対する愛着と尊敬とによって正法 (*saddharma*) を護持する⁽³⁶⁾。』」

(b) 金剛般若経

「仏は法という観点から見られなければならない。なぜなら、(世間を)教導する者(仏陀)は、法を身体とするもの(法身)であるから(dharmakāya hi neyakāṇ)」。——そして、法の本質(法性)は知識の対象とはならない。それは知られるものではない⁽³⁰⁾」

まず八千頌般若経⁽³¹⁾の dharmakāyaḥ (m.pl. Nom.) の読み方、即ちこれを名詞的に読むか形容詞的に読むかについて見解が分かれている。たゞそれは Conze はこの個所を“The dharma-bodies are the Tathagata.” と訳す。これに対して Edgerton は、前掲の⁽³²⁾と⁽³³⁾を例証として、“the word dharmakāya is used as a Bhvr. adj. (Cf. Pa li usage above, with which this usage may be directly connected.”⁽³⁴⁾と解釈している。なお金剛般若経の同一の用例について、これを De Jong は“le corps de la Loi”⁽³⁵⁾と訳し、宇井博士は「法身(又は法を身となすもの)⁽³⁶⁾」と二様の解釈をされている。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来なきが如く、如来にも去来はない。真如、法性、空性がまさしく如来であり、諸如来は法を身となすもの(又は法身)であるという趣旨である。したがってこの場合の dharmakāyaḥ は教法や功德法を意味せず、真如、空性、法性を意味していると考えられる。大般若経になると、「諸法は生ずといえども真如は不動なり。真如は諸法を生ずといえども、しかも真如は不生なり。これを法身となづく。」(大正七、九三七下)と明言されている。したがって「法を身とするもの」と形容詞的に解するにせよ、また「法という身」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らう。

般若経にいたって、大乘佛教特有の法身説、即ち真如を意味する法身の用例がみられることは、特に注目すべきである。

次に(ロ)の最初の用例は(イ)のそれと構文的には同一であるが、法性を意味すると解することについては問題がある。なぜならその文につづいて「法身の成就において私を見なさい。そしてこの如来の身は「実際」によって顕わされたもの、即ち般若波羅蜜多(経)であると見るべきである。」と述べられているから。こ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||般若経||教法を身とするもの」となるであろう。ハリバドラも、*dharmakāyaṃ*を般若経から成るもの(*prajñāpāramitāmakāyaṃ*)と注釈している²⁸⁾。とすれば、「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(||般若経)を意味する場合との二様の解釈が可能となるであろう。

次の(ハ)は、法を説く者は法身の威力でもって大衆を恐れなさいという趣旨であるから、(ロ)の「法身の成就」の場合と同様に教法||般若経を意味していると思われる。ハリバドラも「法身の威力によってとは、法界等流の般若波羅蜜多(経)の威力によって(*dharmadhātunīśyanda-prajñāpāramitānubhavat*)」という意味である²⁹⁾。」と注釈している。

最後の(ニ)用例は、文章形式としては(イ)と(ロ)の最初のそれと同じである。したがっ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(ニ)の前半は、後半の「法に対する愛着と尊敬とによって正法を護持する」ことの理由を述べているものであるから、この場合の *dharmakāyaṃ* も教法、正法を意味していると考えられる。

次の金剛般若経の文は、

「空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)わたくしを見ることはないだろう³⁰⁾。」

という第一偈につづく第二偈である。したがって内容的には八千頌般若経(イ)と同一趣旨である。ではこの場合の *dharmakāyaṃ* も真如、法性を意味しているであろうか。まず金剛般若経論をみると、次のように注釈している。

「偈に曰く、法を以て応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。偈に言く、導師は法を身と為すが故なり（『般若經』）」（大正二五、七六五上）

この注釈によると、dharma-kāya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。この解釈を参照すると、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ろう。

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ろう。

(1) dharmakāya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⁸⁵。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挙される文のうちの若干を記すと、次の如くである⁸⁶。

(イ)「所謂、諸法ノ如ハ不動相ナリ。諸法ノ如ハ即チ是レ仏ナリ。問ヲ曰。何等カ是レ諸法ノ如ナル。答ヲ曰。諸法実相、所謂性空ト無所得空等ノ諸法間ナリ。……（中略）……仏ニ有リ三種ノ身。一ニハ者法身、二ニハ者色身ナリ。法身ハ是レ眞仏ナリ。色身ハ世諦ノ故ニ有リ。仏ハ法身ノ相上ニ種々ノ因縁ヲ説クニ諸法ノ実相ナリ。是レ諸法ノ実相モ亦無来無去ナリ。是レ故ニ説ク諸仏ハ無レ所ニ從來スルニ去リタ亦無レ所ニ至ル」（大正二五、七四六中―四七上）

(ロ)「須菩提、觀_レ諸法ノ空_一。是_ヲ為_ス見_ルト_ニ仏ノ法身_一。得_テ眞ノ供養_一。供養ノ中ノ最_{ナル}モノナリ。非_ズ以下_ヲ致_ス敬_ヲニ生身_ニ為_スニ供養_ト也。」(同右、一三七上)

い「見_ルハ法身_ヲ者是_レ為_ス見_ルト_ニ仏_ヲ。法身_ハ者不可得空_{ナリ}。不可得空_トハ者諸ノ因縁ノ辺_{ヨリ}生_ズ、法_トシテ無_レ有_ルコト自性_ニ。」(同右、四一八中)

(二)「有_ニ三二種ノ道_ニ。一ニハ者令_ムノ衆生_ヲ修_セ福道、二ニハ者慧道_{ナリ}。福道ノ故ニ説_キ三三十二相_一。慧道ノ故ニ説_キ無相_一。為_ニ生身ノ故ニ説_キ三三十二相_一、為_ニ法身ノ故ニ説_キ無相_一。」(同右、二七四上)

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ゝものと同意である……(中略)竜樹あたりの説から見れば、元來法身といはるゝの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⁽⁵⁷⁾。」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乘經から得てきた⁽⁵⁸⁾」ものと解されている。

しかし、プーサンはこのような見解に賛同しない。彼は前引(イ)の「佛に二種の身あり」以下の文及び(二)とその前後の文を挙げて別の解釈を与えている。

「このテキストは、法身が十力や仏の他の功德法によって構成されることを示している。竜樹は、法性身(dharmatākāya)あるいは自性身(svabhāvikakāya)という表現でもって詳細に述べられるような超越的形式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は理解している。仏の諸功德法は空と考えなければならない。従って、その諸功德法は無相であると云うことができる。…しかし、竜樹は直ちに、仏の諸功德法は自性身である真如の中に入る、と附言している⁽⁵⁹⁾。」といい、また「大智度論は

無相の身 (le corps exempt de marques) について述べているが、その身を成唯識論の説く自性身であると認めてはならない。それはむしろ無漏の諸法によって構成された、精神的な (spiritual) 身、即ち自受用身 (svasambhogakāya) である。」

とも述べている。

同じ例文に基づきながら、両者の見解は分れている。宇井博士は理佛を説くものと解され、他方ブーサンは有部の如く功德法身を意味していると解している。なぜ、このように見解が分れてくるのであろうか。

まず両氏によって引用される(イ)と(ニ)について、それぞれの意味内容を検討しよう。

最初の(イ)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、法性を意味していると解した個所に対応している。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されているから、この法身は、宇井博士の解せられる如く真如、理を意味していると考えるべきであらう。また(ニ)において諸法の空を觀ずることと佛の法身を見ることが、また(イ)において法身と不可得空とが、それぞれ同等視されている点からみて、真如を意味する法身の存在をブーサンの如く全然否定してしまうことは隠当ではないであらう。

次の(ニ)については、内容上若干問題がある。そこで便宜上、両氏によって引用される個所を合せ挙げると、次の如くである。

(ホ)「問^ナ曰^ク。十方ノ諸仏及ビ三世ノ諸法ハ皆無相ノ相ナリ。今何ヲ以テ故ニ説クヤ三三十二相^ナ。一相^ス尚不実ナリ。何ニ況^キ三三十二^ヲ。答^テ曰^ク。仏法ニ有リ三諦^ニ。一ニハ者世諦、二ニハ者第一義諦ナリ。世諦ノ故ニ説ク三三十二相^ヲ、第一義諦ノ故ニ説クニ無相^ヲ。有リ三三種ノ道^ニ。一ニハ者令^{ムル}ニ衆生^シ修^セレ福道^ヲ、二ニハ者愚道ナリ。福道ノ故ニ説ク三

十二相^ヲ、慧道^ノ故^ニ説^ク「無相^ヲ」。為^{シテ}生身^ノ、故^ニ説^ク三十二相^ヲ、為^{シテ}法身^ノ、故^ニ説^ク「無相^ヲ」。仏身^ハ、以^テ三十二相^ヲ八十隨形好^ト而自^ラ莊嚴^シ、法身^ハ、以^テ十力^ト四無所畏^ト四無礙智^ト十八不共法^ト諸^ノ功德^ヲ、莊嚴^ス。衆生^ニ有^リ三^ニ種^ノ因縁^ヲ。一^ニハ、者^ノ福德^ノ因縁^ヲ、二^ニハ、者^ノ智慧^ノ因縁^ヲ。欲^{スル}ガレ^リ導^{セン}ト。福德^ノ因縁^ニ衆生^ノ、故^ニ用^ヒ三十二相^ノ身^ヲ、欲^{スル}ガレ^リ以^テ智慧^ノ因縁^ヲ引^ク導^{セン}ト。衆生^ノ、故^ニ法身^ヲ。有^リ三^ニ種^ノ衆生^ニ。一^ニハ、者^ノ知^リ諸法^ノ、假名^ヲ、二^ニハ、者^ノ著^ス名^ノ字^ニ。為^{シテ}著^ス名^ノ衆生^ニ、故^ニ説^ク「無相^ヲ」、為^{シテ}知^リ諸法^ノ、假名^ヲ衆生^ノ、故^ニ説^ク三十二相^ヲ。問曰^ク。是^ノ十力^ト四無所畏^ト功德^ニ亦各有^リ別相^ヲ。二云何^ニ説^ク法身^ハ、無相^{ナリ}ト。

答曰^ク。一切^ノ無漏法^ハ十六行^ト三昧^ト相応^ト、故^ニ皆名^ヲ「無相^ト」。仏^ハ欲^{スル}ガレ^リ令^{ント}衆生^ヲ解^セ、故^ニ種々^ニ分別^{シテ}説^ク、説^ク一切諸仏^ノ法^ハ以^テ空^ト、無相^ト、無作^ト印^ヲ、故^ニ、皆入^{ルト}中^ニ如法性實際^ニ。而^モ為^{シテ}下見^テ色^ヲ歡喜^{シテ}發^ス道心^ヲ者^ノ、現^{スル}三十二相^ノ莊嚴身^ヲ。」(同右、二七四上)

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

- (イ) 世俗諦^ニ三十二相^ニ福道^ニ生身^ニ(^ニ相好^ニ)^ニ福德因縁^ニ知諸法假名衆生^ニ
- (ロ) 第一義諦^ニ無相^ニ慧道^ニ法身^ニ(功德法)^ニ知慧因縁^ニ著名衆生^ニ

この二つの系列において、生身が世俗諦、福道、相好の側に、そして法身が第一義諦、慧道、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、即ち方便とされていることは、竜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とされる法身を、宇井博士は理佛としての法身と解され、他方プ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、云何ん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應するが故に皆無相と名づく。…（中略）…諸佛の法は空、無相、無作の印を以ての故に、皆如、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に思われる。

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。

- (イ)「有^リ二声聞人ト及^ビ菩薩ト、修^{スル}ニ念仏三昧ト、非^ズ三但念^{スル}ノニ仏身ト、当^ニシレ念^スニ仏ノ種々ノ功德法身ト。」
（大智度論、同右、二三六上）

- (ロ)「菩薩如^レ是^ヲ以^テ三十二相ト八十種好ト、念^リニ仏ノ生身ト已^ハ。今^ニ念^スニ仏ノ諸功德法ト。……（中略）
雖^モ有^リト諸仏ニ無量法ト、有^リエ不^レ共^ナニ余人ト四十ノ法ト。若^シ人念^ス者則^チ得^テ歡喜ト。何^ヲ以^テ故^ニ。諸仏ハ
非^ズ二色身ト、是^レ法身^{ナルガ}故^ニ。」（十住毘婆沙論、大正二六、七一下）

(イ)は仏の種々の功德法身を念すべきことを説き、また(ロ)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(二)の法身を功德法身と解しても強ち不当ではないであらう。

ただ注目すべきことは、この法身が何故無相であるか、という質問に対して、一切の無漏法は十六行相と三三昧と相應するから、無相と名づけられる、といい、また諸仏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。この答えでみると、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、無作の三三昧に相應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⁽¹⁾。

もしもこの解釈が許されるならば、前引(二)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らうか。その意味で(四)は特異な文章といふべきである。

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_ニ法性といふ身)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) 撰大乘論・釈

まず撰大乘論智差別勝相品に次の如く説かれている。

「云何^ガ応^ニ知^ニ智ノ差別^ヲ。由^リチ^ニ仏ノ三身^ニ、應^ニ知^ル智ノ差別^ヲ、一^ニ自性身、二^ニ受用身、三^ニ變化身^{ナリ}。此^ノ中^ニモ自性身^ト者、是^レ諸ノ如来ノ法身^{ナリ}。於^{ケル}ニ一切法^ニ自在依止^{ナルガ}故^{ナリ}。」(大正三一、二二九下)

これと類似の見解は大乗莊嚴經論にも見られ、そこでは、

「自性身と受用身と他の變化身とが、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⁽²⁾。」

と説かれている。

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つて、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。

「身ハ以テ依止ヲ為スレ義ト。由ニ能ク持スニ諸法ヲ。諸法ハ随フガレ身ニ故得成ヌルコトヲ。不レ随ハ則チ不レ成ヌ故ニ身為ニ諸法ノ依止ト。譬バ如シ下身根為ニ余根ノ依止ト故得中身ノ名ト法身モ亦爾リ。応化身ト及如来ノ一切功德ノ所依ナルガ故ニ名為レ身又身ハ以テ実ニ為スレ義ト。不レガニ破壊セ「故ニ名ヲ実ト。身即是レ体ナリ。体ハ以テ性ヲ為スレ義ト。此ノ性ハ於テ一切位中ニ不改ナルガ故ニ名ヲ実ト。実ノ故ニ不破壊セ。」（大正三二、二四九下）

なお無性釈も

「法性ハ即チ身ナルガ故ニ名ヲ法身ト。或ハ是レ法ノ所依止ノ処ナルガ故ニ名ヲ法身ト。」（同右、四三六上）

と二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經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（āśraya）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、即ち応化二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、応化二身及び功德法の「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。此ノ中自性身トハ者、是レ諸如来ノ法身ナリ。釈曰。此ノ三身中、若シ以テ自性ヲ為サニ法身ト自性ニ有ニ三種。定以テ何ノ自性ヲ為サニ法身ト。一切障滅スルガ故。一切ノ白法圓滿スルガ故。唯有リニ真如及ビ真智ト一独存トスルヲ。説ク名ヲ法身ト。身ハ以テ依止ヲ為スレ義ト。」（真諦訳、同右、二四九下）

（無性釈）「法身ハ即是レ転依ヲ為シレ相ト。離レタルニ一切障ヲ、常住ノ真如ニシテ無ニ變易ノ故ナリ。或ハ無ク垢穢ニ無レ

有^レ「聖礙^ニ無上^ノ妙智^{アリ}。」(同右、四二九上)

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)の語義からは引き出されえず、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。即ち攝大乘論及び釈に次の如く説かれている。

(イ)「論^ニ曰^ク。故^ニ得^ル無上^ノ覺^ト。釈^ニ曰^ク。由^ル不^レ分別^ニ故[、]成就^{シテ}無分別智^ヲ、得^ル入^リ初地^ニ。即^チ初地以上^ヲ為^ス無上^ノ覺^ト。」(真諦訳世親釈、同右、二〇二中)

(ロ)「菩薩在^リ見位中^ニ、已^ニ得^ル如来^ノ法身^ヲ。由^{リテ}得^ル此^ノ法身^ヲ是^レ故^ニ与^ニ諸仏^ノ心平等^{ナリ}。」(同右、二〇六下)

(ハ)「論^ニ曰^ク。諸菩薩究竟^{シテ}得^ル清淨^ノ三身^ヲ。是^レ無分別智^ヲ得^ル最上^ノ自在^ヲ。釈^ニ曰^ク。清淨^ノ三身^ハ者、謂^フ初地^ノ中雖^モ得^ル三身^ニ而^モ未^ダ清淨^{ナリ}。至^リ第十地^ニ乃^チ得^ル清淨^ヲ。方^ニ名^ス究竟^ト。故^ニ説^ク三爾時得^ル清淨^ノ三身^ヲ。」(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来の法身を従っ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、摂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^ハ心^ニ知^レ与^ニ幾種^ノ功德^ノ相^ニ應^ス。与^ニ最清淨^ノ四無量^ノ相^ニ應^ス。与^ニ八解脱^ノ……（中略）

……大悲^ト十八不共法^ト、一切相^ノ最勝智^ト等^ノ諸法^ノ相^ニ應^ス。釈曰。此身^ハ与^ニ諸^ノ功德法^ノ相^ニ應^ス。故^ニ、名^ヲ法身^ト。欲^スレ^ハ頭^ヲ相^ニ應^ス法^ヲ故^ニ、此^ノ問^ヲ。」（真諦訳、同右、二五五下）

なぜ、このような功德法^④を法身相応となし、またその相応をもって法身命名の理由となしたのであるうか。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からうか。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らうか。もしもそうだとすれば、瑜伽行派に特有な、理智不二の法身観は有部の法身と般若経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の、とも見做しうるであらう。

真諦訳には、このような法身説の外に、

「真身^ハ即^チ真如法^ト及^ビ正説法^{ナリ}。正説法^ハ從^リ真如法^ノ流出^ス。名^ヲ正説身^ト。此^ノ二^ノ名^ヲ法身^ト。」（同右、二六八下―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、能断道、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

生得とに二分し、それぞれ次のように解説している。まず所頭得について、

「謂^フ大涅槃^{ナリ}。此^ハ雖^モ本^ニ有^リ自性清淨^{ナリ}而^モ由^リ客障覆^タ令^ニ不^レ顯^レ真^ノ聖道生^ジ斷^{スル}彼^ノ障^ヲ故^ニ。令^ニ其^ノ相^ヲ頭^ハ名^ヲ得^ニ涅槃^ヲ。此^ハ依^リ真如^ニ離^レ障^ヲ施設^ス。故^ニ体^ハ即是清淨^ノ法界^{ナリ}。」(大正、三一、五五中)

と、そして次の所生得について、

「謂^フ大菩提^{ナリ}。此^ハ雖^モ本^ニ有^リ能生^ノ種^ニ而^モ所知障^ニ礙^ル故^ニ不^レ生^ゼ。由^リ聖道^ノ力^ヲモチ斷^{スル}彼^ノ障^ヲ故^ニ令^ニ其^ノ從^リ種^ヲ起^ラ名^ヲ得^ニ菩提^ヲ。起^シ已^チ相統^シ窮^ム未來際^ヲ。此^ハ即^チ四智相応^ノ心品^{ナリ}。」(同右、五八上)と。前者の所頭得は大涅槃にして離垢真如を意味し、後者の所生得は大菩提にして四智を意味している。この二果に関連して、法身が次のように説かれている。

「此^ハ牟尼尊^ノ所得^ニ二果^ハ永離^レ三障^ヲ。亦^ハ名^ヲ法身^ト。無量無辺^ノ力^ヲ無畏^ト等^ノ大功德^ノ法^ニ所^ル莊嚴^セ。故^ニ。体^ト依^ト聚^トノ義^ヲ総^ジ名^ヲ身^ト。故^ニ此^ノ法身^ハ五法^ヲ為^ス性^ト。非^ズ淨法界^ノ獨^リ名^ヲニ法身^ト。二転依^ノ果^ハ皆^ニ此^ノ撰^ム故^ニ。」(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、となす点は前述の撰大乘論・釈の所説と同一趣旨である。そして身(kaya)を体、依、聚の三義で解釈する中、前二者は撰大乘論・釈に見られる。ただ最後の聚の意味は前記の如く懸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。

もっともこの法身説は、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、變化身の三種に細分される。従つ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。

「一ニハ自性身ナリ。謂テ諸如来ノ真淨ノ法界ナリ。受用ト變化ト平等ノ所依ナリ。離レテ相ヲ寂然ナリ。絶ニ諸ノ戲論ニ具セリニ無辺際ノ真常ノ功德ナリ。是レ一切法ノ平等ノ実性ナリ。即チ此ノ自性亦名ヲ法身ト。大功德法ノ所依ナルガ故。」
(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。

(イ)「初ノ一ニハ撰ムニ自性身ナリ。説ケルガニ自性身ヲバ本性常ト故。説ケルガニ仏ノ法身ハ無レトニ生滅ト故。説ケルガニ証因ヲモテ得ズ非ズトニ生因ニ故。又説ケルガニ法身諸仏共有、遍セリニ一切法ニ、猶若ニ虚空ノ一、無相ナリ無為アリト中色心ニ故ナリ。然モ説ケルハ下転ニ去蔵識ヲ得スト上者、謂テラ下転ニ滅シテ第八識ノ中ノ二障ノ鹿重ヲ一頭スニ中法身ヲ上故ナリ。智殊勝ノ中説クハニ法身一者、是彼依止ノ彼実性ナルガ故ナリ。自性法身ハ雖モ有リトニ真実無辺ノ功德ニ而モ無ナルガ故ニ。不レ可ヲ説キテ為ニ色心等ノ物トハ」(同右、五八上)

(ロ)「又説ケルニ法身ハ無生無滅ニシテヲ得、非ズトニ色心等ニハ。円鏡智品ハ与レ此相違セリ。若シ非ズバニ受用ニ屬セリト何ノ身ニ撰ム。又受用身ニ撰ムハ仏ノ不共ノ有為ノ実徳ヲ故ニ四智品ノ実有色心ヲ皆受用ニ撰ム。」(同右、五八上)

(ハ)「清淨ノ法界ノ無クレ生モ無クレ滅モ性無クニ變易ニ故テ説キテ為スレ常ト。四智心品所依常ナルガ故ニ。無クニ断尽ニ故ニ亦説キテ為スレ常ト。非ズトニ自性常ニ。從レリ因生ナルガ故ニ。生ズルハ者歸ストハレ滅ニ一向記ノ故。不レ見ニ三色心ノ非ズトイフコトヲニ無常ニ

「故。」(同右、五七下)

まず(イ)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二障の転滅によって顕れること、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(ロ)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摂められることを説き、そして最後の(ハ)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。

これらの所説を彼此參酌すると、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。従って、法身は、摂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。

摂大乘論・釈にいたって、法身の語義とその内容は大きな変客を蒙ったけれども、成唯識論にいたって更に、その内容は、護法の有為無為永別の思想^③に基づいて変化されている。

(5) アローカー

まず、第八章の冒頭にハリバドラは次のごとく述べている。

「一刹那現等覺を修習したものは第二刹那に法身を現等覺する (dharmaśābhisambodha)。そしてそれは自性身(法身、受用身、變化身)等の區別によって四種である^④。」

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いる。しかし自性身と法身とを分つ点は、成唯識論とも摂大乘論とも異なっている。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、かつ諸垢が客塵的性質のものとて一切種の清淨、即ち自性遠離を特質とする（清淨）に達したところの、念処等の（諸法の）本性、即ち無生からなる自性（svabhāvo'nutpāda-rūpo）が、牟尼仏世尊の第一の自性身である⁽³⁾。」（側線は僞文を示す、筆者）

この注釈によると、自性身は、智を本質とする念処等の無漏法の本性、即ち無生性を意味している。ここで念処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広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、二万五千頌般若に「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「智を本質とする念処等の無漏法の本性」であるとすれば、文字通りには、念処等の無漏法は二つの自性即ち智と無生性（＝理）とをもつことになるであらう。この場合、両者の關係が問題となるが、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に立っている。とすれば、ハリバドラの場合には、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、一切種の不二の心心所―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）として顕現し生じて、説法等の利行をなすところのものであり、また転依によつて（無漏に）転じたものであるが―これがまさに諸如来に關係する、智資糧より生じた所の、有事業

(savyāpāra) の法身である(27)。」

また他の箇所では、「法身は不二の智を本質とするもの」とも説かれている。

これらの説明によると、ハリバドラのいう法身は、単に念処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ろうが、その所依の意味内容が真諦訳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っていることは注目すべきである。

次に自性身と法身、即ち理と智とをこのように分つ理由について、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、道理の等しいことから、受用、変化の二身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る。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つて、不二の智を本質とする法身も、(受用、変化二身と)同様に、(自性身とは)別に説かれるべきである、ということになる(28)。」

まず敵者の論難は、縁起と空性との相即不離の關係に基づいて、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、この論難に対して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、変化二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―智と理―との両者は、縁起と空性との関係のご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諦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 dharma-kaya・法身の語義が一再ならず変化を蒙り、多様な法身観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、大乘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）をもって身（＝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

捉えるものだとするれば、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。

次に大乘仏教になると、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ご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は功德法を意味する法身觀と真如を意味するそれとの総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・変化二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Alokaにも継承されている。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護法特有の性相（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。

これに対して、Aloka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。

上記のご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らう。

二 二種法身說

いわゆる二種法身說は靈鸞大師の往生論註の次の所說、

「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。一にして同ずべからず（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）

に発し、道綽禪師の安樂集（七祖篇、二二六頁）や親鸞聖人の教行証文類（聖典、四〇六頁）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、両者は前者によって後者生じ、後者によって前者をいだすという關係で、しかも不二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。

方便法身に関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）

(四) 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す 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」となりのたまひて不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり この誓願のなかに光明無量の本願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す形もまします 即ち法性法身に同じくして無明の闇をはらひ惡業にさらへられず 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「順彼佛願故」の文に基づいて「撰択本願の念仏」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、法然の撰撰本願の阿弥陀佛という思想を受けつぎながら、同時に曇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っているのである」と。

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

「撰撰本願の念仏」ということは、その念仏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、念仏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、人間の念仏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、念仏が往生浄土の正定業であることの根拠であるに止まり、念仏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〈真宗聖教全書第二、七五五頁〉）ことが必要である。ところが親鸞の場合は、念仏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」が要請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きない罪惡人が如何にして成仏しうるか、或は、成仏させうるかという課題に答えるものとして形成された佛身論であり、法身觀であると見做しうるであらう。

かくして利他仏教に特有の仏身論（一 法性法身 二 方便法身としての報身＝救主 三 応身＝釈尊＝教主）が成立することになったものと考えられる。

（１）「プーサンによると、これがバーリ聖典のうちで dhammakāya という語のあらわれる唯一の個所である。」

中村博士、インド思想とギリシア思想との交流、一七〇頁註（c）参照。

（２）和訳は金倉博士、印度哲学の根本問題、九六頁による。

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

（４）Louis de la Vallée Poussin, Viññaptimātratāsiddhi, Appendix iii, Notes sur les corps du Bouddha, pp. 765, 66. Cf. do., L'abhidharmakośa de Vasubandhu, Chapitre vi, p. 81, n. 1

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

（６）Lamotte, op. cit., p. 689. 彼が「il faut le voir dans son dharmakāya, c'est-à-dire dans son enseignement」と述べている。

（７）宇井博士、印度哲学研究第四、一三五頁。なお、一五一―二三頁も参照。

（８）和訳は中村博士、前掲書一六七頁による。

（９）中村博士、前掲書一六九頁。

（１０）D. N. iii, 84 の dhamma-kāya に関連して、先に引用したプーサンの文章の中、前置きとした文は直接的に

はこのミリンダパンハの所説に対する解釈である。Cf. Poussin op. cit., p. 765.

- (11) 仏の無学を成ずる菩提法を三十七菩提分法と解すること異説がある。木村博士は「ここに法身といえるは、仏陀をして仏陀たらしむる正覺の内容と十八不共法の如き仏徳を意味す。」と解せられている。(口訳一切経 毘曇部八、二三四頁脚註)。今は望月仏教大辞典、四六〇一頁下の解釈による。

- (12) 大正二八、九五七中参照。

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

- (14) 大乘義章、大正四四、八五〇下。

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

- (16) 原語はPoussin, L'abhidharmakośa de vasubandhu, chapitre vi, 226°.

- (17) 口訳一切経毘曇部二十六、「法身」の脚註(三九二頁)及び冠導阿毘達磨俱舍論卷二十七、五右参照。Cf. Poussin, op. cit., p. 767.

- (18) 望月仏教大辞典、一二八八頁上(五分法身の項)。

- (19) 仏教汎論上、三六—三七頁。

- (20) Poussin, L'abhidharmakośa, chapitre vi, p. 81, n. 1 226°.

- (21) 羅什は次のごとく纏めている。即ち「小乗部は諸賢聖所得の無漏の功德、謂く三十七品を以てし、及び仏の十力、四無所畏、十八不共等を以て法身となし、又三藏經を以て此の理を顯示して亦法身とも名づく。」と(大乘大義章、大正四五、一二三下)。

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

- (23) W. Wogihara, *Abhisamayālakāra Prajñāpāramitā 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) 和訳は長尾博士編『世界の名著』中央公論社、昭和四二年、八二頁による。
- (28) E. Conze (trans.) *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta, 1958, p. 216.
- (29) Edgerton's Dic. p. 277,
- (30) De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, Paris, 1949, p. 84.
- (31) 大乘仏典の研究、一三三頁。
- (32) Wogihara, op. cit., p. 268. Thomas 氏の「圖所々々」は the body of the doctrine である (op. cit., p. 243)。
- (33) Wogihara, op. cit., p. 278.
- (34) 長尾博士編『前掲書』八二頁による。
- (35) 宇井博士「大智度論に於ける法身説」(印度哲学研究第四)及び L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratrasiddhi*, Appendix III, Notes sur les corps du Bouddha, PP. 776-788 参照。
- (36) 宇井博士『前掲書』四一五—六頁参照。
- (37) 宇井博士『前掲書』四一六頁。
- (38) 宇井博士『前掲書』四一七頁。

- (39) Poussin, op. cit., P. 784.
- (40) Poussin, op. cit., P. 777.
- (41) この点に関連して、拙稿、ハリバドラの仏身論（宗教研究二七九号）の(2)法身の項参照。
- (42) Mahayana sūtralamkāra, ed. par S. Lévi, P. 45. 宇井博士、大乘莊嚴經論研究、一六五頁。
- (43) 攝大乘論の法身相應の功徳法には相好も含まれているが、現觀莊嚴論頌及び二万五千頌般若では含まれていない（拙稿ハリバドラの仏身論参照）。相好は福德所成とされるから、含まない方が妥当であろう。
- (44) 性相永別の思想は護法に始まるといわれている（上田博士、仏教思想史研究、二六四頁参照）。
- (45) Āloka (ed. by Wogihara), PP. 913-4.
- (46) Āloka, P. 91.
- (47) Āloka, PP. 20-21.
- (48) Āloka P. 916.
- (49) 実世俗と瑜伽行者の世俗とは同じ意味に用いられている（拙稿、ハリバドラの二諦説、印仏研、十三卷三号）参照。
- (50) 上田博士、親鸞の思想構造、一八一頁。
- (51) 上田博士、前掲書、一五一六頁。

宗祖晩年の教学

大津東組 西念寺 深川 倫雄

一、宗祖の晩年

宗祖は長寿であつたので、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

『浄土文類聚鈔』

撰述

…… 八〇才

『唯信鈔』

書写 …… 八二才

『後世物語聞書』

書写

『二河白道』

書写

『浄土和讃』

書写

『一念多念分別事』

書写 …… 八三才

『浄土和讃』

書写

『尊号真像銘文』

撰述（略本）

『本願相応事』

書写

『浄土文類聚鈔』

書写

『三經往生文類』

撰述（略本）

『愚禿鈔』

撰述

『太子和讃』

撰述

火災

『入出二門偈』

撰述

……八四才

『唯信鈔』

書写

善鸞義絶

『論註』

加點

『西方指南抄』

書写

『往相還相文類』

撰述

『唯信文意』

撰述

……八五才

『一多証文』

撰述

『西方指南抄』

書写

『粟散王奉讃』

撰述

『三經往生文類』

撰述（広本）

『西方指南抄』

書写

『二種回向文』 撰述

『上宮太子御記』 書写

『浄土文類聚鈔』 書写

『一多証文』 書写

『唯信文意』 書写

『唯信文意』 書写 …… 八六才

『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

『弥陀如来名号徳』 撰述 …… 八八才

『正像末和讃』 補訂

二、「自然法爾章」の理解から、

『正像末和讃』の末尾に置かれてある所謂「自然法爾章」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済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誡める。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

宗祖は念仏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』二

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.117に見る。

浄土宗安心起行の事、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、三寶滅盡の時の衆生も、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。

建曆二年正月二日

源空

宗祖は若年の頃、聖道門に身を措き、後に吉水に入門して、念仏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、強い印象の下に浄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「一枚起請文」がある。その後半に、念仏を信せん人は、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、ただ一向に念仏すべし、

とあるものは、聖人が念仏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。勢観上人著『浄土随聞記』（拾遺語灯録『聖全四一690』）には、

一時師語、余曰、吾年十五登天台山、至十七、閱六十卷、十八、辭山、隱居黒谷。此爲下偏棄名利、專學佛法也。爾來四十餘年、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、智者の振舞いをせずして、愚鈍の身を生きつつ、ただ一向に念仏せよと化導したのである。聖人が浄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ろうとする誘惑に馳られる。それは観念の念仏となり、賢善の相を現することになる。堅く自ら誠しめないと、浄土教から逸脱することになる。

五、愚凡の法としての念仏

弥陀の四十八願は法蔵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、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。『安楽集』下には曼鸞伝の一部を記す。

世俗の君子ありて、来りて法師を呵していはく、「十方仏国みな浄土たり、法師なんぞすなはち独り意を西に注むる。あに偏見の生にあらずや」と。法師対へていはく、「われすでに凡夫にして、智慧浅短なり。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。」

十方仏国みな浄土という観念は智者の思考に堪えるものである。君主は浄土教が凡愚対機の宗教であるなど思いもよらないであろう。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浄土を証果とする念仏法の徒であることを誇らかに答えている。善道大師は聖道門の思考に執ずる諸師の『三経』解釈を指定した。その大きな一項は『観経』の中から十文を出して顕証し、『観経』は為凡の経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』）
更に浄土を指方立相の浄土と明示し、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観となし、あるいは自性清浄仏性の観となすは、その意はなほだ錯れり。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。さらに類として方おべきなし。ゆゑに虚空を取りてもつて法身の体に喩ふ。またいまこの観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。如来（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』第八像観釈）

浄土教の教学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仏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』信巻三心釈に、

愚悪の衆生のために阿弥陀如来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、「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

ものもおぼえぬあさましきひとびとのまゐりたるを御覧じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしをみまゐらせ候ひき。文沙汰して、さかさかしきひとのまゐりたるをば、「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。

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仏せよとの勧めである。実際、宗祖が『本典』に於て論成した名号撰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、浄土教の網格を守って来た宗祖である。『本典』は漢文体であってむつかしきものであるけれども、浄土教の範囲を超えない。『本典』には無義為義の語もない。

義なきを義とすることは口にするだけでそれは自ら念仏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蔵菩薩から始まって、成仏度生のすべてが『大経』に説かれている。宗祖のいう仏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のである。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乘の菩薩の姿である。このことは凡愚が知る必要のないこと、考えてはならないことである。これが「一枚起請文」にいう「たとい一代の法をよくよく学すとも」ということである。『論註』に呈示されている二種法身の義は宗祖は『本典』において論ずることはしていない。ことは浄土教に限らない。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ろうか。『観經集註』に見るように四十五才前後まで、善導教学の学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全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伝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、

十念の業成ずというは、これまた神に通ずるものの、これを言う耳と。ただ念を積み相續して、他事を縁ぜ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。三嚴二十九種が阿彌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關係にある方便法身の世界であると説示する。

上の国土の莊嚴十七句と、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。この二の法身は、異にして分つべからず、一にして同ずべからず。

「起請文」の語を借りていえば、曇鸞大師は「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、三蔵二十九種という指方立相の法義である浄土教の眞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』巻下の淨入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』『和讃』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、法蔵菩薩となのりたまひて、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、法蔵比丘となのりたまひて、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、堅く遺訓を守って来たといつてもよい宗祖が、何故に禁を破って賢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ろうか。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。それは八十三才と目される「笠間の念仏者」宛の書簡から始まり八十六才あるいはその後及び数通である。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）の仰せごとにてありき。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覺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。しかれば、義なきを義とす候ふなり。義と申すことは自力のひとはからひを申すなり。

東國の門弟中にさ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。そのような東國教團の者たちが或いは書状をもって問い、或いは十余ヶ國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、宗祖は厳しく誠めた。問いはいかなる種類のものかといえ、南都北嶺諸宗の得意とするものであった。そ

れは法性眞如を論ずるものであり、「ただ念仏して」という念仏一行に不足を思ふ側からであつた。それは浄土教を逸脱する解説を求めているのである。また願行具足の名号、宗祖が力を込めて説いた大行功德義を難ずるものであつた。宗祖の答えは「起請文」の精神に立脚している。

『歎異抄』第二章

しかるに念仏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、こころにくく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。もししからば、南都北嶺にもゆゆしき学生たちおほ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、ただ念仏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。「ただ念仏して」とよき人にいわれたとは、「ただ一向に念仏すべし」の語に親しい。しからば上洛者の問は「一代の法をよくよく学し」た者の「賢々しき文沙汰」であつたわけである。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ろう。そのような論義をしてはならないと誠めるだけでは承服しない門弟たちには自ら二種法身義を示さねばならなかつたのである。随自意の撰述である『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える。

以上の二種法身と無義為義とを同時に示して誠めるのが「自然法爾章」である。

七、自然法爾章の所顯

「自然法爾章」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

ちもましまさぬゆゑに、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。

この一文は相當に學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。はじめに對して、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、ということをする。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誡める。日頃これらのこ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ゐることは明瞭である。これらのことは「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。浄土教の実践とは、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―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「愚者になつて往生す」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學問のない人々であつた。

『唯信鈔文意』『一多証文』あとがきには、

ゐなかのひとびとの文字のころもしらず、あさましき愚痴きはまりなきゆゑに、やすくころえさせんとて、おなじことをとりかへしとりかへし書きつけたり。ころあらんひとは、をかしくおもふべし、あざけりをなすべし。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びとを、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誠めを犯す者が多かったであろう。

『末灯鈔』七

如來の誓願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。補処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

としごろおのお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ゐりたるをば、「往生はいかがあらんずらん」と、たしかにうけたまはり

き。いまにいたるまでもおもひあはせられ候ふなり。

『唯信文意』末尾

ころあらんひとは、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

おほそらことのかたちなり

「一枚起請文」

このほかにおくふかきことを存せば、二尊のあはれみにはづれ、本願にもれ候ふべし。念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、

『歎異抄』

おのおの十余箇国のさかひをこえて、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誠める。即ち

「この自然のことは、つねに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仏の実践者である。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

まことのころなりけるを

『一多証文』末尾

ゐなかのひとびとの文字のこころもしらず、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びとのまゐりたるを御覧じては、「往生必定すべし」とて、笑ませたまひしをみまゐらせ候ひき。

「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、屁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、ただ一向に念仏すべし。

という「起請文」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、愚禿と名告つて来た宗祖である。念仏の実践者の態度を持して来た。『本典』『浄土和讃』は念仏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来た。

即ち師の遺誠を守っ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

ばならなくなった。評論、解説して間に答えねばならなかったので、頻りに無義為義の語を出して説明し、二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ったのが宗祖の晩年であつた。

哲願をはなれたる名号も候はず、名号をはなれたる哲願も候はず候ふ。かく申し候ふも、はからひにて候ふなり。ただ哲願を不思議と信じ、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

○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。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っ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。執行部一任となっ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、新幹事として島末組の松原功人と萩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

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。

勸行 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。

会長挨拶 加茂会長より御来講下さった梯和上に謝辞が述べられるとともに、研究発表者に期待の弁と参加者にお礼の挨拶がある。

総会（一時） 議長に幹事の岡村謙英を選出する。会務報告 幹事の弘中英正によって平成八年度の会務が報告される。

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。

発送並びに会費徴収。

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。

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 監査の村上智真が報告。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(二時五十分)

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、次回第十二回大会は平成十年十月二日(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ご支援をいただいた。

※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) 法身 法身とは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＝身および功德法）の身（＝所

依＝真如と智）

V、法（＝受用、変化＝身および功德法）の身（＝所

依＝智）

と展開していった過程を明らかにし、あわせて親鸞聖人依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

『本典』と二帖の『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が、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もあります。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ものです。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大会決算報告

記

収入合計	一、一〇五、五五〇
支出合計	七六二、三六一
差引残額	三四三、一八九
☆収入の内訳	
会費	三八九、〇〇〇
過年度	二八、〇〇〇
今年度	三五二、〇〇〇
来年度	九、〇〇〇
入会金	一〇、〇〇〇
参加費	七五、〇〇〇
寄付金	二二〇、〇〇〇
雑収入	五三、九六六
前年度繰越金	三六七、五八四
☆支出の内訳	
大会費	三〇一、六一七
講師謝礼	二五〇、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

会誌費用

三二一、八五五

印刷費

一九、四六七

通信費

一二〇、五〇〇

振替負担金

八、九二二

翌年度繰越金

三四三、一八九

○あとかき

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、多くの方々のご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って会員とする。

第六条 本会に左の役員をおく。

一、会長 一名 総会において選出する。

二、副会長 三名 総会において選出す

る。

三、理事 若干名 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。

第七条 役員の任務は左の通りとする。

一、会長は本会を代表し、会務を統理する。

二、副会長は会長を補佐し、会長不在の時はこれを代行する。

三、理事は教学の研鑽振興をはかる。

四、評議員は会の運営について審議する。

五、幹事は本会の事務、会計を処理する。

六、監査は会計を監査する。

第八条 役員の任期は四年とする。

第九条 本会の経費は入会金、会費、その他の寄付金などの収入による。

第十条 本会の会計は毎年四月一日に始まり翌年三月三十一日終わる。

第十一条 会則の変更は総会の承認による。

付則 1 この会則は昭和六十二年六月三日より施行する。

2 入会金は当分の間、一千元とする。

3 会費は年間二千元とする。

山口真宗教会役員名簿

会長 加茂 仰順 (勲学)

副会長 深川 倫雄 (勲学)

上山 大峻 (龍谷大教授)

波佐間 正己 (龍谷大講師)

理事 天野 宏英 (島根大教授)

児玉 識 (水産大教授)

戸崎 宏正 (九州大教授)

百濟 康義 (龍谷大教授)

平田 厚志 (龍谷大助教授)

評議員 各組より一名。会員名簿中に記載(◎)で囲む。

ただし未記名は未定の組

幹事 伊東 昌昭 西 芳純

藤岡 道夫 桑羽 隆慈

小川 恵真 弘中英正

松原 功人

溪 宏道

岡村 謙英

監査 瓜生 等勝

武田 晋

森 慶樹

尾寺 俊水

村上 智真

山口真宗教学会會員名簿

岩国組

教蓮寺 藤谷 光信

専徳寺 弘中 英正

蓮乗寺 池月 義昭

◎教法寺 筑波 英道

仏性寺 富津田 義武

西光寺 見山 正信

” 江上 教願

法寿寺 松岡 信昭

養専寺 元浄 健爾

本能寺 小島 孝倬

宗清寺 中村 龍信

美和組

真教寺 栗屋 隆生

防万寺 中村 昭光

玖珂西組

受光寺 宇野 久成

浄円寺 藤島 正雄

月空寺 岸 康之

専光寺 富永 貢賢

” 富永 俊幸

明覚寺 森 慶樹

蓮光寺 桂 義人

◎大光寺 藤岡 道夫

” 藤岡 信行

西蓮寺 竹重 了元

専称寺 和田 俊昭

柳井組

誓光寺 村上 智眞

正蓮寺 天野 宏英

西善寺 西山 賢珠

◎明教寺 隆野 正信

安楽寺 藤本 晴夫

明顕寺 有知山 一信

善行寺 松井 芳之

本生組

西照寺 三浦 芳人

◎善教寺 岡崎 公隆

浄光寺 広兼美智代

円乗寺 氷室 正一

島本組

莊嚴寺 白鳥 文明

島末組

◎正覚寺 松原 功人

浄念寺 浅原 賢明

浄光寺 桑原 範雄

深広寺 桑野 真理

熊毛中組

◎浄泉寺 吉田 龍昭

浄円寺 友好 孝信

清岸寺 河野 教善

真覚寺 野崎 暁信

正泉寺 小野島 成美

西円寺 阿川 照行

都濃東組

都濃西組

真宗寺 岩城 実也

真光寺 無漏田正道

淨蓮寺 末武 一行

光照寺 堀 昭信

明照寺 重枝 正見

円立寺 東堂 正悟

淨願寺 坪井 賢乘

善宗寺 香川 知行

妙玄寺 神保 信正

明樂寺 森谷 眺地

専宗寺 御手洗芳光

徳応寺 赤松 泰城

超勝寺 大来 恵真

〃 御手洗賢成

西光寺 江見 粁真

福宝寺 一万田良哲

熊南組

西教寺 佐伯 広昭

〃 江見 真迅

山崎 克己

浄福寺 伊東 慈宣

専明寺 藤本 唯信

西岸寺 藤野真砂雄

善徳寺 石山 泰人

哲教寺 藤本 慈照

大安寺 長宗 正之

山口南組

教証寺 小池 俊文

西念寺 宝城 正法

専浄寺 福川 信生

〃 小池 俊章

熊毛組

浄念寺 清水 晃雄

◎松厳寺 溪 宏道

〃 小池 俊章

安養寺 龍石 晃裕

光円寺 石田 寿照

妙哲寺 玉井 龍雄

信光寺 河野 玄麿

西福寺 渡辺 正善

勝賢寺 森田 義見

最勝寺 月谷 慈寛

〃 河野 藤丸

蓮光寺 阿部 恒彦

蓮生寺 池田 懋雄

防府組

明正寺 伊川 孝道

◎順正寺 金山 尚道

明覚寺 香川 陽

正法寺 真城 瑞洋

熊濃組

教応寺 内山 信昭

光明寺 八木 静也

円覚寺 芝崎 覚寿

真光寺 米沢 痴達

明教寺 河野 公隆

万巧寺 石丸 法光

明善寺 原田 双栄

◎教念寺 熊谷 哲樹

◎円通寺 児玉 識

◎西岸寺 青木 弘明

◎円通寺 児玉 識

哲安寺 亀山 靖爾

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

真証寺 佐波 成康

◎蓮光寺 伊東 昌昭

◎常元寺 伯 教雄

明楽寺 秋里 勝道

円正寺 大沢 直道

善福寺 伊東 晃正

德乗寺 宗岡 教恵

養泉寺 鹿島 哲之

徳証寺 平田 厚志

善福寺 島地 成順

願生寺 山名 厚徳

正岸寺 桑羽 隆慈

光円寺 小川 恵真

西宝寺 縄田 達象

松林寺 山名 真達

宝林寺 平井 史郎

養元寺 村上 元龍

正教寺 姫路 龍正

◎明厳寺 中島 昭念

安楽寺 佐藤 香象

◎円龍寺 讃井 芳正

法蓮寺 稲葉 法俊

永福寺 三好 堅朗

明教寺 田中 貴和

端坊 大庭 淨憲

安養寺 伊藤 成道

三好 仙奈

教覚寺 杉 宣正

正福寺 名護合正見

西法寺 斎藤 君子

厚狭北組

美祢西組

光台寺 田中 政子

浄円寺 斎藤 芙蓉

浄誓寺 鶴山 景子

長念寺 平佐 秀山

藤川 幸雄

石橋 基昭

教善寺 杉形 卓淨

報恩寺 藤永 白雄

華松組

覚宝寺 児玉 正悟

明山寺 山名 憲道

長楽寺 河野 宗致

三光寺 入江 哲英

教念寺 兼安 英丸

山名 学慈

正隆寺 波佐間正己

西福寺 白松 高至

照明寺 藤岡 真治

光明寺 高橋 達也

明光寺 天野 善雄

◎明栄寺 釈野 憲章

美祢東組

生蓮寺 照島 貫之

西音寺 川越 証真

〃 川越 正信

須佐組

〃 高橋 見性

邦西組

西宗寺 内山 明

淨蓮寺 工藤 一樹

龍雲寺 長岡 泰雄

◎照蓮寺 岡村 謙英

〃 内山 実夫

妙權寺 須山 正文

〃 長岡 裕之

西慶寺 伊藤 一華

西円寺 瓜生 等勝

光清寺 小方 藤三

光明寺 上山 弘昭

專福寺 福田 康正

西教寺 青木 宏

玉林寺 陶 瑛章

西光寺 加茂 仰順

光沢寺 中山 峰雄

萩組

三千坊 下間 教海

西念寺 深川 倫雄

福正寺 波多野宏海

豊田組

端坊 栄 明忍

〃 深川 宣暢

三好 正明

◎清徳寺 尾寺 俊水

蓮正寺 河名 凌哲

極楽寺 池信 宏証

白滝組

淨林寺 石 昭爾

泉福寺 福岡 公昭

西宝寺 藤部 英晶

專修寺 森 芳磨

正法寺 白石 利観

長泉寺 木村 智誠

浄岸寺 松浦 静信

明專寺 中山 和正

正念寺 能埜 貫吾

浄国寺 江田 恵昭

◎明專寺 安部 正道

明專寺 中山 和正

明善寺 白石 法顯

光源寺 三上 大成

正福寺 上原 泰教

宗要寺 森田 博正

西福寺 奥山 義昭

◎光山寺 武田 晋

宗善寺 藪木 暁見

誓願寺 深野 純一

真光寺 金尾 徹水

阿東組

大津西組

◎常正寺 高橋 慧行

西樂寺 中山 和泉

浄円寺 弘利 真勝

大福寺 稗田 晃雄

千秀寺 芝田 龍秀

小月組

下関組

宇部北組

他教区

◎明円寺 明 義昭

利慶寺 旭 重行

正恩寺 山元 公彰

法光寺 新田 蕉

西蓮寺 西 芳純

專立寺 志満 俊璽

光安寺 藤永 公然

教得寺 加藤 則行

教宗寺 寺井 一道

蓮光寺 秋山 俊麿

明專寺 厚東 俊充

円勝寺 蔀 晃尊

西光寺 真鍋 孝道

宝林寺 市川 幸佛

岡本 法治

龍專寺 濟 專精

豊浦西組

西秀寺 黒瀬 正見

小川 巴海

專宗寺 酒井 明朗

◎光蓮寺 篠原 信昭

正入寺 波多 至孝

東林寺 西 真城

豊浦組

円龍寺 来見田秀昭

阿武組 正覺寺 市原 司道

光国寺 稲田 静真

善勝寺 津原 惠隆

正音寺 井上 隆文

專正寺 安間 秀常

淨行寺 智谷 公和

徳心寺 戸崎 宏正

報恩寺 三原 総明

正楽寺 河野 泰光

善正寺 田中 良照

立善寺 大久保恒憲

宗福寺 久保田法泉

西円寺 小野 一昭

万正寺 三浦 諦融

西養寺 伊原 宗信

大專寺 木村 雅城

〃 小野 善和

徳常寺 紫藤 常昭

淨満寺 新 真也

心光寺 片山 隆昭

円徳寺 木村 岳秀

教楽寺 藤谷 隆之

薬光寺 小林 静遵

西方寺 西谷 宏

西岸寺 藤家 賢昭

光源寺 楠 直也

善行寺 川越 仁鎧

真行寺 清水 昭

明満寺 山本 惺史

照雲寺 高嶋 正鶴

徳善寺 井上 善幸

真藏寺 安本 義晏

覚証寺 細川 真彦

大玄寺 渡辺 宗演

以上合計二七五名

(平成十年三月現在)

平成十年四月
平成十年四月

印刷
発行

編集兼
発行人

山口真宗教会

代表者

加茂仰順

発行所

吉敷郡小郡町花園町三一七

本願寺山口別院内

山口真宗教会

振替 下関一六一六七七三