親鸞の一乗思想における叡山教学の受容

——源信『一乗要決』との関連を中心に——

四夷法顕

序

親鸞は、九歳より比叡山において二十年間にわたり学問修行したとされており、その思想が形成されていく背景には、やはり天台教学の影響があることは学者の注意するところである。特に『法華経』を中心に構築される一乗思想は、阿弥陀仏の第十八願に全仏教を統摂し、「誓願一仏乗」といわれる如き一乗思想を掲げる親鸞教学において、その根幹をなしているのはいうまでもない。

日本天台の一乗思想をみていく上で忘れてはならないのが、天台最澄・法相徳一の「三一権実論争」である。この論争を受け、一乗真実の道理を開顕したのが源信の『一乗要決』（以下、『要決』と略称）であり、親鸞教学においても『要決』からの影響はこれまでに指摘されている。中でも主著『顕浄土真実教行証文類』（以下、『本典』と略称）「行文類」一乗海釈における、

言二一乗海一者、一乗者大乗、大乗者仏乗。得二一乗一者、得二阿耨多羅三藐三菩提一。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得二究竟法身一者則究二竟一乗一。無二異如来一無二異法身一、如来即法身。究二竟一乗一

者、即是無辺不断。大乗無レ有二二乗三乗一。二乗三乗者入レ於二一乗一。一乗者即第一義乗、唯是誓願一仏乗也。(1)

の私釈については、諸師によって『勝鬘経』を典拠とするとされてきたが、(2)開華院法住師が『教行信証金剛録』の中で、この私釈は単に『勝鬘経』そのものを典拠とするというよりも、『要決』中の『勝鬘経』引文を元にした文章であるとの指摘を行っている。(3)確かに乃至の略抄形態、末尾の同一からして『要決』中の引文を元にしたと思われ、爾来、この説を支持するものも少なくない。

ところで、これまで一乗海釈における『要決』の受容は、『勝鬘経』依用が中心に論じられてきたが、一乗海釈の構造には『勝鬘経』依用のみならず、さらなる『要決』の受容が見受けられる。そこで本稿では、親鸞の一乗思想と『要決』との関連性について、三つの視点から考察する。一つに、一乗海釈において『勝鬘経』依用以外に『要決』から影響を受けたと思われる箇所を検証する。二つに、親鸞は『要決』を無批判に受容するのではなく、文脈を意図的に変更しているのであるが、その相違点を検討することで親鸞が明示する一乗思想を明らかにする。(4)三つには『要決』からの影響が認められる場合、親鸞は何故、自身の著述に『要決』の書名を明示しなかったのか、その理由についても検討を加えていく。

一、三一権実論争と『一乗要決』

一乗とは、サンスクリット語で「ekayāna」の訳語で、「一」とは「唯一無二」・「絶対」・「第一」の義であり、二乗・三乗の「二」・「三」に対する意である。「乗」とは「運載」の義で、人をして涅槃に至らしめる教法の意として用いられる。即ち一乗とは、仏の教法の中であらゆる衆生を平等に成仏せしめる唯一無二の法であり、諸法の

中で第一の教法のことである。

対して二乗とは、声聞・縁覚の総称をいう。声聞とは四諦八正道を以て阿羅漢の悟りを求めるもので、直接、師である釈尊の声を聞き、その化導によって悟りへ向かう、釈尊の直弟子を讃える言葉として用いられる。

縁覚とは、十二因縁を観ずることにより師無くして独りで悟りへ向かうもの（無師独悟）のことで、辟支仏ともいわれ、釈尊を讃える言葉として用いられる。このように、声聞と縁覚は本来、釈尊及びその直弟子を讃えるものとして用いられてきた。しかし、「一切衆生悉有仏性」という観点で一切衆生は平等に成仏することができるという一切皆成を説く大乗仏教が起こってくると、それらは一切皆成を全うしない小さな乗り物（小乗）としていわれるようになった。即ち、声聞の最高位である阿羅漢は、釈尊という仏を余りにも特別視し、釈尊同等の悟りには達することなどできないという立場から設けられた証果であり、声聞は阿羅漢果を求め、始めから究極の仏果を求めないことで、大乗よりすれば貶される言葉として使われることになった。また辟支仏という仏果も自己の悟りは得ているものの、衆生摂化するための説法は行わない自利のみの悟りであって、自利利他円満の仏果ではない。故に大乗仏教からみれば、声聞・縁覚の二乗は自己の悟りを第一に考え、衆生摂化の大慈悲心に欠如しているため、小乗と貶されていく言葉となるのである。

次に三乗とは、上述の二乗（声聞乗・縁覚乗）に加え、菩薩乗を加えたものである。菩薩とは、広大な菩提心を発し、六波羅蜜を行じ、仏果を求めていくものをいう。そして、三乗中の菩薩乗を真の大乗とし、一乗は三乗へ誘引するための教えであって「三乗真実・一乗方便」とする立場と、三乗中の菩薩乗は一切皆成を全うしない権大乗であるとして、三乗の他に一仏乗を立て、これを以て実大乗とし、「一乗真実・三乗方便」とする立場に分かれ、三乗と一乗はどちらが真実であるかという論争が繰り返されてきた。それが「三一権実論争」である。この論争の

歴史は古く、既に印度において瑜伽派と中観派との間で論じられていた。また中国においては瑜伽唯識学を法相教学として大系づけた玄奘・慈恩やその門下と、霊潤・法宝などの一乗家との間で論争が展開されてきた。このように、様々な論難が重ねられたこの論争に、自宗他宗の偏党を捨てて一乗真実の道理を開顕したのが源信の『要決』なのである。

『要決』は源信六十五歳の寛弘三年（一〇〇六）に起筆され、教の権実を明かし、一乗真実の理を証している点において、日本仏教史上、極めて重要な書物である。教の権実について、「諸乗権実古来争也。倶拠経論。互執是非」[5]とあり、前述のように、印度、中国仏教において論争が繰り返されてきたがその決着はまだついておらず、その流れを承けて日本では天台最澄と法相徳一が論争したのであった。『要決』は、

一依法華立一乗。二引余教一乗作仏文。三弁無余界廻心。四引一切衆生有性成仏文。五斥定性二乗永滅計。六遮無性有情実有執。七弁仏性差別。八明諸教権実。[6]

とあり、三巻八章からなっている。第一には、「一依法華立一乗」といわれ、『法華経』「方便品」など、十文を拠り所として一乗仏教が真実の教えであることを証する。中でも、

若五乗種性、究竟有レ別者、定性二乗欣求涅槃、無性有情厭患悪趣。豈不三為レ彼出現於世一耶。如来大悲不レ捨二昆虫一、何言唯為二一事一出レ世。是故当レ知、三乗五性、悉帰仏乗。其外無二衆生一。故言二唯一事一。若不レ爾者、便有二大悲不遍之過一。[7]

とし、「不レ捨二昆虫一」とする仏の大悲心において一乗が徹底され、直後には「約仏意明一乗」と細註し、仏の一大事因縁を以ての故に出現したという点で、法華一乗の定立がなされているところには注目されよう。

第二では、『涅槃経』等、十九文を引き定性二乗の成仏を証する。少分の一切でもなく、単なる理性の上での成

仏ではないことを、法宝・恵沼・徳一などの論を交えて論証している。第三には、煩悩を完全に断じて、滅無の世界に入った阿羅漢や辟支仏が、仏乗を求めるように回心することができることを論弁する。第四には、一切の衆生が仏性を有し、仏の悟りを開くことができるとする文証を挙げる。第五には、定性の二乗は灰身滅智して、永劫に菩提に赴くことができないという法相の主張を破斥し、皆成仏を主張する。第六には、慈恩や徳一らが無性有情の一類があるという主張を斥ける。第七には、天台大師の説く三因仏性説をあげ、仏性についての考え方の相違について説明する。第八には、『法華経』・『解深密経』等の諸経について、三乗と一乗の権実を弁明している。[8] 特にこの第八門においては、大文第一で『法華経』を十文引用し、一乗教の理が真実であることを証明したが、さらに『無量義経』の「四十余年未顕真実」、『法華経』「方便品」・「宝塔品」二文を連引し、続けて十番の問答を設け、恵沼や徳一の反論を斥けている。第二に『解深密経』に説く三時教の説に従って、これを真実了義教とすることに対し、七番の問答によって料簡し、第三に『法華経』と『勝鬘経』等の一乗の相異を三番の問答によって論ずる。そして最後に、

我今信解一乗教　願生無量寿仏前　開示悟入仏知見　一切衆生亦復然[9]

と表白し、一乗の信解が往生浄土の糧となり、仏の知見への開示悟入することが願われている。このように、『要決』は『法華経』を始めとする諸経と法宝・伝教等に依りながら、慈恩・恵沼・徳一等の法相諸師に対して、終始一貫して法華一乗が真実なることを論成するのであった。

二、親鸞教学と『一乗要決』

親鸞と『要決』との関連について、八木昊恵氏は、親鸞における源信著作の依用を『往生要集』のみとすること

に再考を促した上で、「信文類」三一問答の法義釈における『涅槃経』「信心為因」の引文、同じく『涅槃経』から一闡提を信不具足とする文を依用するなど、仏性論上における『要決』との関連性を指摘している。[10] さらに土橋秀高氏は、『本典』の『涅槃経』受容態度は『要決』に端を発しているとしている。[11]

『涅槃経』への注視についてであるが、親鸞は『本典』に二十一種の経典を引用する中、『涅槃経』を三十三文引用しており、これは『大無量寿経』の三十八文に次ぐ多さである。[12]『涅槃経』の受容は『本典』引用のみに留まらず、『浄土和讃』の「諸経のこころによりて弥陀和讃」九首中、四首は『涅槃経』の意によるものであり、さらに親鸞真蹟の『大般涅槃経要文』、『見聞集』所集「抄出涅槃経文」の経抄が遺されており、『涅槃経』への関心の高さが窺える。『涅槃経』は天台五時判によると、『法華経』と同時・同味の経典とされ、さらに末代鈍根の為に説かれた追説追泯・捃拾教と見なされており、『法華経』と同等に扱われている。親鸞は比叡山で修学したにも関わらず、天台宗で釈尊出世本懐の経とされる『法華経』を『本典』に一度も正引していないが、同時同味の経とされる『涅槃経』を特に重視している事実を見る時、その関係性を考えねばならない。しかし、一方で真宗興隆の大祖とされる師法然は、

凡諸経中、或有レ説二往生浄土法一、或有レ不レ説。『華厳経』已説レ之、即『四十華厳』中普賢十願是也。『大般若経』中、総不レ説レ之。『法華経』中説レ之、即薬王品「即往生安楽世界文」是也。『涅槃経』中亦不レ説レ之。[13]

といい、『涅槃経』には浄土往生の教えが説かれていないとし、あまり重視していないことから、親鸞が『涅槃経』を依用する背景には法然以外の何らかの影響が考えられる。

そこで他の七祖を見てみると、突出して『涅槃経』を引用しているのは源信である。源信の著作には真偽未詳のものが多いが、その中にあって真撰が確実であるとされている『往生要集』には三十三文、『要決』には七十七文

もの『涅槃経』が引用されている。[14] 土橋氏によれば、親鸞と同時代の貞慶・道元・宗性・凝念・審乗・日蓮などはみな『涅槃経』を依用し、さらに『要決』を取り上げていることから、親鸞も諸師と同様に『要決』から影響を受けたものと指摘している。[15]

また、注目すべきことは、法然にも『要決』との関連が見受けられることである。『黒谷上人語灯録』巻十一に収録されている、「日本一州浄機純熟シテ。朝野遠近ミナ浄土ニ帰シ。緇素貴賤コトコトク往生ヲ期ス」[16]の文は、『要決』の「然日本一州。円機純一。朝野遠近。同帰二一乗一。緇素貴賤。悉期二成仏一」（傍線部筆者）の文を一部読み変えたものである。

文の相違について、まず『要決』の「円機純一」が「浄機純熟」に変換されている。「円機」とは、最澄の『依憑天台集序』序文において「我日本天下、円機已熟、円教遂興」[18]といわれ、法華円教を受けるに足る機根と解することが出来る。即ち、「法華円教を受ける機根」という意味をもつ用語を、阿弥陀仏の本願力による浄土往生を明かす文に用いる際には相応しくないために、「浄土の教えを受ける機根」という意味で「浄機純熟」と読み換えたのであろう。また、『要決』の「一乗」と「成仏」が『黒谷上人語灯録』では、「浄土」と「往生」にそれぞれ変換されている。「一乗」と「成仏」でも意味が通らないことはないが、ここでは通仏教でも用いられる用語よりも、「浄機純熟」の語と合わせるために、より浄土教に相応しい名目として「浄土」と「往生」という用語を用いたのであろう。

このように、語句は一部変更されているが、『要決』の文に依拠していることは明らかで、法然もまた『要決』に目を通していたことが窺える。さらに栄西も『興禅護国論』に『要決』を取り上げており、親鸞と同様に比叡山で修学し、鎌倉仏教を代表する法然・日蓮・道元・栄西の祖師たちが一様に、源信の『要決』を取り上げているこ

とから、おそらく親鸞も『要決』を手に取ることのできる環境にあったことがわかる。

では次に、思想的関連性をみてみよう。『本典』において、『要決』との関連が考えられるのは「信文類」逆謗摂取釈である。その釈下には、『涅槃経』「現病品」が引用される。即ち、

（A）迦葉世有二三人一、其病難レ治。一謗大乗、二五逆罪、三一闡提。如レ是三病、世中極重、悉非二声聞縁覚菩薩之所一レ能治一。善男子譬如二有レ病必死一無レ治、若有二瞻病随意医薬一、如レ是之病、定不レ可レ治。当レ知是人必死不レ疑。善男子、是三種人、亦復如レ是。（B）〈従二仏菩薩一得二聞治一已、即便能発二阿耨多羅三藐三菩提心一。〉若有二声聞縁覚菩薩一、或有二説レ法或不レ説レ法、不レ能レ令二其発二阿耨多羅三藐三菩提心一。[19]（傍線等は筆者による）

とある。しかしながら、この『本典』に引用される「現病品」は、原文では別の文脈である（B）の文が、読み替えとともに（A）の文中に挿入されているのである。このことにより、「現病品」当面では謗大乗・五逆罪・一闡提の難治の三機は、声聞・縁覚・菩薩の二乗三乗の法によっては救われないという文意であったが、「信文類」では仏・菩薩の法によっては救済可能であるという、全く逆の文意に変換されるのである。

この大胆な読み替えを可能にした背景には、叡山における『涅槃経』観の影響が考えられる。親鸞がここで引用する「現病品」の文は、まさに三一権実論争において争点となった箇所であった。論争に関する資料は最澄側には多く残されているが、徳一側の資料は一切残っていない。しかし、幸いにも最澄が徳一に反論する際、最澄側の資料に徳一の説を引用してから反論を加えているため、徳一の思想の一端が窺える。『守護国界章』によれば、徳一は「現病品」を五姓各別説の文証としている。しかし、最澄は「現病品」の文は、徳一が主張する五姓各別説の文証とはならないと反論する。続けて、定性二乗も大乗に向かい、さらに無性有情も成仏することができる一切皆成

説を『法華経』・『涅槃経』の文に依って論成していく。このような最澄と徳一の論戦を受けて、『要決』は「現病品」の三種病人について、最澄の約位説の立場より一闡提成仏を証し、一乗真実の理を明らかにするのであった。

このように、日本天台では一闡提成仏の立場より『涅槃経』を解釈しているのであり、親鸞は三一権実論争の争点となった「現病品」の三種病人について、最澄及び『要決』の『涅槃経』観を背景とし、さらに第十八願の立場より文を書き換えて「信文類」に引用したのであった。(20)

次に、「行文類」一乗海釈の私釈においても『要決』との関連が見受けられる。この私釈は、これまで『勝鬘経』の経文を典拠とするとされてきたが、前述のように、開華院法住師が『要決』に依って造文されたものであると指摘している。以下は『勝鬘経』の経文、『要決』所引の『勝鬘経』、一乗海釈の私釈の一覧である。

勝鬘経	一乗要決	一乗海釈
声聞縁覚乗皆入大乗。大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗。得一乗者。得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨多羅三藐三菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得究竟法身者。則究竟一乗。無異如来無異法身。如来即是法身。得究竟法身者。則究竟一乗。究竟者即是無辺不断。世尊。如来無有限斉時住。如来応等正覚後際等住、如来無限	声聞縁覚乗皆入大乗。大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗。得一乗者得阿耨菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是如来法身。得究竟法身者即究竟一乗。無異如来。無異法身。如来即法身。究竟法身者即究竟一乗。究竟者即是無辺不断。	言一乗海者、一乗者大乗、大乗者仏乗。得一乗者、得阿耨多羅三藐三菩提。阿耨菩提者即是涅槃界。涅槃界者即是究竟法身。得究竟法身者則究竟一乗。無異如来。無異法身、如来法身。究竟一乗者、即是無辺不断。

斉。大悲亦無二限斉一安二慰世間一。無限ノ大悲無限安二慰世間一。作二是説一者。是名二
善説一如来一。若復説言二無尽法一常住法一一切世間之所二帰依一者。亦名二善説一如来一。
是故於二未度世間無依世間一与二後際等一作二無尽帰依常住帰依一者。謂如来応等正
覚也。法者即是説二一乗道一。僧者是三乗ノ衆。此二帰依非二究竟帰依一。名二少分帰依一。
何以故。説二一乗道一法。得二究竟法身一。於レ上更無下説二一乗法一身上。三乗衆者有二
恐怖一。帰二依如来一求出。修学向二阿褥多羅三藐三菩提一。是故二依非二究竟依一。
是有限依。若有二衆生一如来調伏。帰二依如来一得二法津沢一。生二信楽心一帰二依法僧一。
是二帰依非一。此二帰依。是帰二依如来一。
帰二依第一義一者。是帰二依如来一。此二帰依第一義。是究竟帰二依如来一。何以故。無二異如来一。無二異二帰依一。如来即三帰依一。何以故。説ハ二一乗道一。如来

（乃至）

四無畏成就師子吼説。若如来随彼所欲而方便説。即是大乗。無有二乗。二乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。(21)	若如来随彼所欲而方便説。即是大乗。無有二乗。二乗者入於一乗。一乗者即第一義乗。(22)	大乗無有二乗三乗。二乗三乗者入於一乗。一乗者即第一義乗、唯是誓願一仏乗也。(23)
【網掛け『要決』乃至箇所】	【網掛け『本典』乃至箇所】	【傍線部分は親鸞の加点・加筆箇所】

この表によって各文を見比べてみると、まず私釈の文は『勝鬘経』の経文を元に造文されているのは明らかである。ただし、私釈では『勝鬘経』の中間（網掛け部分）が大幅に省略されている。これを踏まえて私釈と『要決』所引の経文を見てみると、私釈において乃至されている箇所と末尾までの引用形態が一致していることがわかる。このことより、法然を始めとする、親鸞と同様に比叡山で学問修行していた鎌倉仏教の諸師たちが一様に『要決』を取り上げている点、さらに逆謗摂取釈における『涅槃経』受容態度等を合わせて考えるに、一乗海釈の私釈は『要決』からの影響を受けて造文されたものとみて大過ないだろう。一方で、『要決』の「是故三乗即是一乗」と「若如来随彼所欲而方便説」の経文が私釈では省略されているが、これは後述するように、親鸞が意図的に省略したものである。また、源信が『要決』において『勝鬘経』を依用するのは、三乗と一乗の権実を明確にし、法華一乗が真実であることを助成するためであるが、一乗海釈においては『要決』の如く権実を問題にしたものではなく、一乗の内実を明らかにする文として『勝鬘経』を依用されている。このように、同じ経文を引用するにしても両者には問題意識の違いがあることに注意せねばならない。(24)

ところで、一乗海釈における『要決』の受容は、この私釈の『勝鬘経』依用態度が中心に論じられてきた。しかし、私釈の構造を見てみると、さらなる『要決』からの受容が窺える。『要決』中巻において、

宝公言。法華一乗。唯仏一仏乗。勝鬘一乗。二乗入二一乗一。一乗即大乗。(25)

とし、本来は一乗・大乗・仏乗というそれぞれ異なる名目を、一乗とは仏乗であり、大乗なることが示される。親鸞もまた私釈（表一行目）において、『要決』当面には本来無い「言二一乗海一者、一乗者大乗」という文を新たに挿入し、さらに直後の「大乗者仏乗」と連結させることによって、一乗とは大乗であり、仏乗であることが示されている。このことから、親鸞は『要決』に引用される『勝鬘経』の文脈を解体し、本来なかった語句を新たに加えることによって、『要決』と同様に一乗・大乗・仏乗を同じ名目で用いている事がわかる。では何故そのようなことをする必要があったのであろうか。結論から言えば、「海」の釈の直前に引用される『華厳経』「菩薩明難品」の経説に繋げるためと考えられる。経文には、

文殊法常爾、法王唯一法、一切無碍人、一道出二生死一。一切諸仏身、唯是一法身、一心一智慧、力無畏亦然。(26)

とあり、この文は文殊菩薩と賢首等の九菩薩が問答をしている箇所に出てくる。「文殊法常爾」は、原文では「文殊、法常爾」と、文殊の問いに対して賢首が答えるという文脈である。しかし、親鸞は「文殊の法」と読み換えることによって、智慧の徳を象徴する文殊という観点から、智慧の法である念仏の教えを指し示そうとしたのであろう。そして無碍人（仏）は「一道出二生死一」という。即ち、念仏の法は常に法爾として変わらず、法中の王と呼ばれるのは唯この一法だけであり、諸仏はこの念仏の法によって生死を出ずるというのである。故に一切諸仏が証した法身の真理は一つであり、心・智慧、さらに証果の外用である十力無畏の徳も全て平等に与えられるの

であると、親鸞は「菩薩明難品」の文を引用することにより、「唯是誓願一仏乗」であることを証明している。そしてこの箇所の「一道」の語がキーワードとなるのである。先の『要決』の文では一乗とは仏乗であり、大乗であるといわれ、続いて『涅槃経』「徳王品」引用される。

涅槃経云。一切衆生。皆帰二一道一。一道者大乗也。(27)

とあり、「一道者大乗也」という文によって、一乗・大乗・仏乗の名目が「一道」という語に集約されることになる。このことについて藤村潔氏は、『要決』と親鸞の明かす「大乗」の概念が相似していると指摘した上で、親鸞は一乗・大乗・仏乗の思想的側面を教証せず、選択本願という立場から「大乗」や「一乗」を表現しようと考えた(28)、といわれている。

親鸞は私釈の後に『涅槃経』「聖行品」を引用するが、ここでも経文を取捨選択している。経文は、

文殊師利菩薩白レ仏言。世尊。所レ言実諦其義云何。仏言。善男子。言二実諦一者名曰二真法一。善男子。若法非レ真不レ名二実諦一。善男子。実諦者無顚倒。無顚倒者乃名二実諦一。善男子。実諦者無レ有二虚妄一。若有二虚妄一不レ名二実諦一。善男子。実諦者名曰二大乗一。非二大乗一者不レ名二実諦一。善男子。実諦者是仏所説。非二魔所説一。若是魔説非二仏説一者不レ名二実諦一。善男子。実諦者一道清浄。無レ有二二也一。善男子。有レ常有レ楽有レ我有レ浄。是則名為二実諦之義一。(29)

（傍線等は筆者による）

とあるが、このうち前半の第一義諦、俗諦については触れず、後半傍線部の「一道清浄」の説示のみを『本典』に引用し、大乗とは「一道」にして無二なることが示される。そしてこの直後に「一切衆生皆帰一道。一道者謂大乗也(30)」と、『要決』に引かれる「徳王品」を引用することで、『要決』と同様に大乗が一道と規定されるのである。即ち、親鸞が私釈において『勝鬘経』の文脈を解体し、一乗・大乗・仏乗を同じ名目で示すのは、「唯是誓願一乗」

であることを論証する引用群の締め括りである、『華厳経』「菩薩明難品」の「一道」に繋げるための伏線とするためであったと考えられる。そして私釈と『華厳経』を繋ぐのが、その間に引用される『涅槃経』「聖行品」「徳王品」「師子吼品」であり、これらの経文によって一乗海釈の中心課題である「唯是誓願一仏乗」が論証される。そのために「大乗」の名目を変換し、「一道」の規定、さらにそれを定義づけするために『涅槃経』を依用するのであるが、これら一乗海釈の構造が『要決』の構造と類似しているのは、やはり叡山教学を受容する中で、「一乗真実」を開顕する『要決』からの影響が考慮されるのである。

三、一乗海釈と『一乗要決』の相違点

i、「是故三乗即是一乗」の省略

これまで述べてきたように、親鸞は『要決』から影響を受けているものとみて大過ない。しかし、親鸞は無批判に『要決』の思想を用いるということはなかった。一乗海釈では、明確な意図により経文を取捨選択し、さらに文脈を変更することによって、親鸞における「一乗」の独自性が明示されている。

まず一乗海釈では、『要決』に引かれる『勝鬘経』の「是故三乗即是一乗」の経文が省略されている。この点については、親鸞の一乗思想が天台のいう「開会」の思想に立つものでないからであろう。[31] そもそも開会とは、衆生の機縁が熟さない為に、調機誘引の方便権法として大乗より小乗、権大乗を説くものであった。一乗より二乗・三乗を出すのであり、二乗・三乗といっても一乗と別体ではない。つまり、開会の構造は三乗即一乗となり、本来廃されるものなどはなく、仮は仮ではなく真の立場を顕すのである。しかしながら親鸞は、

言二門余一者。門者即八万四千仮門也。余者則本願一乗海也。凡就二一代教一。於二此界中一入聖得果名二聖道門一。

云ヘリ二難行道ト一。就テ二此門中ノ一。有リ二大小・漸頓・一乗・二乗・三乗・権実・顕密・竪出竪超一。則是自力利他教化地方便権門之道路也(32)。

とあるように、二乗三乗を一切の聖道門仏教に摂して自力の法門とし、「本願一乗海」と掲げ、一乗を本願他力の法門としている。「化身土文類」は「顕浄土方便化身土文類」と顕され、従来より方便の巻、あるいは簡非の巻としてみられている。親鸞の説く方便の主張は、本願一乗の教法に誘引せんがためのものではあるが、機根が熟し、真実の教法を受け容れることが出来るようになれば、真実の教えが顕露され、方便の教法は廃される。つまりこれを暫用還廃の教法としてみられ、誘引方便の教法とみても第十八願に帰入の後は廃すべき教法として還廃を語られているのである。もし開会を以てするならば、未熟の機に応じて方便として開説された定散二善の法門がそのまま念仏となり、定散即念仏という義を成ずることとなり、真仮廃立を厳然とした唯一仏乗法が成立しないことになる。

一方、法然門下において積極的に開会思想を自身の教学に取り入れているのは西山派証空である。証空は三福・定散二善・念仏にそれぞれ行門・観門・弘願門という独自の名目をあて、さらに定散二善は弘願念仏を所詮とする能詮の教としている(33)。これは、「能詮所詮は猶分別の義、観門弘願は開会の釈なり也(34)」といわれるように、天台の開会思想を取り入れているからである。即ち、諸行は本来阿弥陀仏の外になく、機縁が熟し自力の執情が除かれ、観門領解が成立すれば全ては弘願念仏であり、定散即念仏と開会されるとしている。

また、親鸞が「是故三乗即是一乗」の文を開会を表すものとしてみられた傍証として、証空が『勝鬘経』の「三乗即是一乗」に言及している箇所がある。即ち、

問曰。諸教習ノヒ一乗者ト。仏乗也。仏乗者ト。実相ノ理也。実相ノ一理。凡聖無レ隔シ。仍テ一乗也。今法華ノニハ十方仏土中。唯有一乗法云々。勝鬘経ノニハ。大乗者ト。即是仏乗ナリ。是故三乗即是一乗ナリ云々。此等諸経皆以二実相ノ一理ヲ一云二一乗一。今

師何以弘願之一行立一乗哉。若弘願立一乗。又許実相立一乗。二乗謂。一乗義破。云何。[35]

とあり、実相の一理を証する経言として、『勝鬘経』の「大乗者即是仏乗。是故三乗即是一乗」の文言が示される。即ち、「三乗即是一乗」の文言は天台宗における諸法実相を証する文とすることにより、「三乗即是一乗」が開会を顕す文言として捉えているのである。[36] このように、親鸞において諸行は念仏に対してどこまでも所廃の法門であり、天台や証空のように開会の義を取り入れていない。言い換えれば、親鸞において他力浄土門の一乗法とは、自力聖道門の三乗法に対し、勝れた唯一法であることを鮮明にせんが為に「是故三乗即是一乗」の経文を省略したのであった。

親鸞がこの天台法華一乗の特徴である開会について、特に気を使っていたことは一乗海釈下の二教二機対においても窺える。結語には、「絶対不二之教、絶対不二之機」といわれているが、この「絶対」に関して、天台の「絶待」と同義に解釈される場合がある。[37] 絶待とは、天台大師智顗が『法華玄義』において、『妙法蓮華経』の題号である「妙」を釈し、「相待妙」と「絶待妙」の二義を示して『法華経』の妙なることを明かすうちの概念である。絶待妙とは麁に待対して明かされた妙ではなく、麁妙待対を超えた絶対的な妙であり、麁即妙、妙即麁とされる。それは『法華経』は権に対する実のように、相対を説く経ではなく、方便の教えそのままが真実の円教であることを説く経典であるからである。このように、「絶待」とは究竟の法を顕す語であるため、法華円教は「絶待一乗」といわれ、「絶対」とは区別される用語であると共に、開会をあらわす用語であることがわかる。故に天台教学では、一乗究竟の法を明かす際には「絶対」ではなく「絶待」といわれるのであるが、天台教学を熟知していた親鸞は、一乗を明かす文脈では「絶待」とはいわず、意図的にすべて「絶対」といわれている。このように、親鸞の明かす本願一乗とは、天台でいわれるような全ての対立を融合統一するような義ではなく、余法と相対して無比対・

超絶・唯一無二なることを顕すのである。(38)

ii、「若如來隨彼所欲而方便説」の省略

次に、『要決』所引の『勝鬘経』の「若如來隨彼所欲而方便説」の経文が省略されている。この文はまさに最澄と徳一との争点になった箇所として注目される。『守護国界章』によれば、徳一は『勝鬘経』の「若如来隨彼意欲而方便説唯有一乗無有二乗」の経文に注意しており、「隨彼意欲」の「彼」を「如来」と理解し、「如来が方便して一乗を説いた」と読むことによって、「一乗方便・三乗真実」なることの文証としたとされている。この徳一の主張に対して最澄は、経文には「意欲」ではなく「所欲」とあり、さらには「唯有一乗」の句はなく、「即是大乗」の句があることから、徳一は自身の義を成ずる為に経文を改めたと批判している。このことから最澄は、「若如來隨彼所欲而方便説即是大乗」について「彼所欲」の「彼」を「衆生」と読み、声聞・縁覚の教えをそれぞれに隨って方便して説いたとして「一乗真実・三乗方便」を主張した。さらに『守護国界章』には、唐訳には「以二方便一説二於二乗一」とあることから、方便は一乗ではなく二乗であるとして宋本の二本を以て論難している。このように、この文で問題となるのは、徳一が一乗方便の文証とした「若如來隨彼所（意）欲而方便説」の文である。故に親鸞はこの箇所は省略し、次下の最澄が一乗真実の文証とした「即是大乗」以下の文を依用したのであった。(39)

iii、「究竟一乗」の異点

『要決』と「行文類」の私釈では訓点の相違もみられる。『要決』では「得(ト)二一乗一者得(ルナリ)二阿耨菩提(ヲ)一。阿耨菩提(ト)者即是涅槃界(ナリ)。涅槃界(ト)者即是如来法身(ナリ)。得二究竟法身一者即究竟一乗(ナリ)。無二異如来一。無二異法身一。如来(ハ)即法身。究竟法身(ト)

者即究竟一乗。究竟者即是無辺不断」のうち、「得二究竟法身一者即究竟一乗一」と「究竟法身者即究竟一乗」がともに「究竟一乗」と訓まれている。しかし、「行文類」では「究二竟一乗一」といわれ、動的訓点が施されており、さらに次の「究竟法身者即究竟一乗」の句は「一乗」の語を残して削除し、「一乗」と後ろの「究竟者即是無辺不断」に連結させている。この意図を考察するに、『要決』における「世尊～」以下の乃至より前半は「無上涅槃を得るとは如何なる事なのか」という事が主題にされている。即ち、「究竟法身」という無上涅槃を体得することによって完結することが「一乗」であり、「究竟」という内実が「無辺不断」であるとされている。一方、私釈では「一乗」を体得することを主題にしているのではなく、「一乗」の内実を中心にした文脈になっている。まず、「涅槃界者即是究竟法身。得二究竟法身一者則究二竟一乗一」の句において、「涅槃界」、「究竟法身」を得ることがそのまま「一乗」を究め尽くすことであるとされる。そして覚りというものは「無二異如来一無二異法身一」であって、二あるものではない。「究二竟一乗一者、即是無辺不断」と、『要決』の文脈を変更することによって、無上涅槃である「一乗」を究め尽くことは周遍法界のさとりを得しめられることであるとしている。(40) 即ち、『要決』で説示されるような究極的真理に収められていく教えの体系を意味する一乗ではなく、一乗は涅槃界であり、究竟法身であり、さらにその用きが無辺不断であるような、「一乗」の内実を中心にした文脈に変換したものといえる。

ⅳ、「三乗」と「誓願一仏乗」の有無

私釈では『要決』にはない「三乗」と「誓願一仏乗」の語句が加筆されている。まず前者の「三乗」の有無であるが、これは『勝鬘経』の「即是大乗無レ有二乗一」の文に『法華経』「方便品」の「唯有二一乗法一無レ二無レ三」の文意を合わせて造文されたからであろう。そして二乗三乗に権大乗と実大乗、即ち、天台一乗をも含めた一切の仏教

をおさめ、「入レ（ラシメントナリ）於ニ一乗ニ」とすることで、それらが本願一乗への方便法であることを論成するのである。このことによって、『要決』では『勝鬘経』は法華一乗を証するための助成であり、「方便」に対する「一乗」であることに主眼がおかれていた文脈が、二乗三乗が開かれるのは第十八願法に入らしめるためであるとされ、一乗の「はたらき」を中心とした文脈に変更されるのである。

『法華経』には三乗（声聞乗・縁覚乗・菩薩乗）を開会して一仏乗を立てて四乗とし、『勝鬘経』では三乗（二乗・大乗）を包摂して、三乗即大乗、大乗即一乗と説いて、その一仏乗を成立せしめる根拠として如来蔵思想が説かれている。即ち親鸞は、三車家の立場である『勝鬘経』の文に依りつつも、天台教学の影響から四車家の立場で一乗を解釈していく為、経文にはない「三乗」の文字を加えられたのであった。

しかしながら、ここで一つ疑問が生じる。それは、四車家の立場で一乗を解釈するのであれば、初めから『法華経』を用いて、わざわざ『勝鬘経』を依用する必要がないのではないだろうかということである。この事に関して横超慧日氏は、

> 同じ一乗を説く『法華経』よりも、『勝鬘経』の方が一乗を論理的に証していることと合わせ、『勝鬘経』の一乗章では三乗が一乗に入り、一乗は第一義乗であると、端的に一乗の真実を説くものであるからここでは『勝鬘経』を依用されたのではないか。(41)

といわれている。また、高田慈昭氏も「一乗の意義をこの経の一乗章の文に明示されている」(42)と、横超氏と同様に、『勝鬘経』には一乗即第一義乗であることを端的に説いていることを理由に挙げている。高田氏はさらに続けて、

> 親鸞は青年期叡山修学中には天台法華の教義に習熟されており、またその影響によって、処々に、天台教義の法目を依用され、さらに、当時の仏教界は『法華経』中心であった歴史的状況もあった。しかし、叡山をすて、

源空の浄土教に帰入されたとき、「建仁辛酉暦、雑行を棄てて、本願に帰す」と、きっぱりと『法華経』中心の叡山仏教と決別された信念等によって、彼の多くの和漢の著述中には、一度も『法華経』の文を正式に引用されたことがなかった点、併考していかねばならない。(43)

と、親鸞教学は青年期に習熟された法華天台学に多く影響を受けながらも、法然に出会い、浄土教に帰入したことで、その強い信念から親鸞の著述には『法華経』を直接的には一度も引用されなかったとしている。このことについては次項において詳述するが、今は『勝鬘経』の文に依りながらも「三乗」の語句を増語してあるのは、『法華経』「方便品」の文に依り、天台法華の四車家の立場に立って解釈されるものであるからであろう。

ところで、親鸞が『勝鬘経』と『法華経』の経文を依用しているという事について、「この一乗海釈は、聖徳太子の精神を開顕したもの」という理解があるが、この説について少し私見を述べたい。例えば住田智見氏は、

然らば、聖人が常に讃仰したまへる太子の三経中、法華、勝鬘の両経、此文に顕はるることとなる。(44)

といわれている。さらに、続く「海」の釈の「経説言」とあるその「経」は『維摩経』の取意であるとし、聖徳太子が撰述したとされる『三経義疏』がこの一乗海釈に引用されているとしており、この住田氏の説に賛同する学者は少なくない。(45)

確かに、親鸞は聖徳太子を「和国の教主」と讃えられており、崇敬の念を持っていたことに疑いの余地はない。しかし、だからといって明確な根拠がないまま、一乗海釈に『三経義疏』を引用されているということになると聊か強引な感が否めない。これまで詳論してきたように、一乗海釈における『勝鬘経』の依用は、『要決』を通じたものであるし、『法華経』「唯有二一乗法一無レ二無レ三」の文を依用するのも、自身が修学した天台教学の四車家の立場より解釈していくためである。そして何よりも肯首しかねるのは、「海」の釈で明かされる「経」の内容が『維

摩経』の取意であるという主張である。ここでいわれる「経説言」の「経」とは、『仁王経』の「菩薩未ダ成仏セ一以テ二菩提ヲ一為ス二煩悩ト一。菩薩成仏セルハ時以テ二煩悩ヲ一為ス二菩提ト一。何以故、於テ二第一義ニ一而無二一ナルガ故ナリ」を指すとされているし、(46)そもそもこの釈下で明かされる「煩悩氷解成功徳水」の釈義は、明らかに『往生要集』大文第五助念方法の四止悪修善の釈を承けたものである。よって、一乗海釈は聖徳太子の『勝鬘経』・『法華経』・『維摩経』の『三経義疏』の精神を開顕せられたものというよりも、直接的には三一権実論争と源信の『要決』・『往生要集』を思想背景として構築されているといわねばならない。言い換えるならば、この一乗海釈は最澄・源信を通し、「一乗仏教」を標榜とする天台教学の思想継承上にあることの表明であるということがいえるのである。

最後に私釈では、『勝鬘経』にはない「唯是誓願一仏乗」という語句を加えているが、この異点にこそ親鸞の一乗思想が究極的に示されている。これまでに上述した異点の問題も、すべては弥陀の誓願を中心にすることによってなし得た訓点であり、真の一乗とは本願であるということの表明である。「唯是」といい、「一仏乗」といわれるのは、大乗には二乗も三乗もなく、たとえ法華一乗でさえも三乗の方便権法に摂せられ、唯一の成仏法は阿弥陀仏の本願より外にないことを明示するのがこの加筆であるといえよう。

四、何故『一乗要決』の書名を明示しないのか

ここで疑問点として浮かび上がるのが、『要決』の影響を受けながらも、数ある親鸞の著作の中に一度も『要決』の書名が明示されていないことである。親鸞と源信との関連で取り上げられるのは、いうまでもなく『往生要集』である。しかし、近年まで親鸞と『要決』との関連が注目されなかったのは、『要決』が親鸞において明示されなかったことに起因するところであろう。

そこで、本項では『要決』が明示されない理由を考察するのであるが、この問題は『本典』において、『法華経』が一度も正引されていないことと関連するものと考えられる。『法華経』不引の問題が議論になってからすでに久しく、これまでにもその理由については諸説挙げられている。以下、従来の説を淺田正博氏の分類[47]によって概観し、それらの諸説を親鸞の『法華経』に対する態度より検討を加えていく。

①捨聖帰浄説（嬰木義彦氏）

この説は主に、真宗学者を中心として以前から論じられてきたようであり、聖道門を捨て、浄土門に帰したというところからみた転宗者意識による『法華経』拒絶・無視を理由とされている。しかしながら、親鸞は『摩訶止観』・『天台四教儀』など、多くの天台典籍を引用しており、「転宗者意識」を理由にするのであれば、これらのことは如何に考えるべきであろうか。また、一乗海釈の私釈において『法華経』「方便品」の「無二亦無三」の文意を『勝鬘経』の文に加えていることから、親鸞は厳密に『法華経』を拒絶・無視していたわけではないといわねばならない。

②『法華経』と『大無量寿経』を相互助顕の経典とみる説（佐々木憲徳・横超慧日両氏）

佐々木氏は「『法華経』全体の精神が『教行信証』の助顕の作用をなしているから、改めて一文一句を引用する必要がなかった」としている。確かに『法華経』は一乗思想を基調とする経典であり、本願一乗を表明する『本典』と通ずるものがあるといえる。しかし、それが直接「一文一句引用する必要がなかった」という理由にすると、『大無量寿経』の所詮がそのまま『法華経』という、「三乗即一乗」という理解につながりかねない。横超氏もま

た、「『法華経』が『大無量寿経』に吸収されてしまっているから引用されなかった」としており、佐々木氏と同意趣であるといえる。

③ 偶然説（日下大癡氏）

たまたまであって意図はないとする説である。親鸞は『法華経』を一度も正引されない一方で、天台五時判において同時同味の経とされる『涅槃経』は実に三十三文も引用されている。これは『大無量寿経』の三十八文に次ぐ多さで、明らかに区別されていると言わざるを得ない。また、親鸞は多くの天台典籍を引用するが、『法華経』の文言を直接註釈する『法華玄義』・『法華文句』は一度も引用されていないことから、偶然ではなく、やはり『法華経』を引用しなかったのには明確な意図があったといわねばならない。

④「法華・涅槃同味から涅槃経の引用はそのまま法華経引用に通ずる」とする説（山田龍城・福原亮厳両氏）

この説は、法華・涅槃同時同味であるから『涅槃経』を引用することで『法華経』を引用することに代えられたというものであるが、③の「偶然説」で検討した内容と通ずる。また、『法華経』を『涅槃経』に代用したということであれば、言い換えれば、敢えて『法華経』を用いずに『涅槃経』に代用しなければならなかった理由、即ち、それはそのまま『法華経』不引の理由を求めることに他ならない。これらの点より、やはり親鸞の『法華経』と『涅槃経』への態度からして、大きな隔たりがあるといわねばならない。

⑤『法華経』至上教判から『大無量寿経』至上教判へと昇華させたとする説（淺田正博氏）

これは親鸞の教判に、天台教判用語が多用されているところに注目した説である。即ち、天台教判用語を本願をあらわす教判用語に換骨奪胎し、『法華経』至上教判を『大無量寿経』至上教判に転用することによって、『法華経』を一文でも引用すればそのまま『法華経』至上教判が蘇ってしまう為に、その依用を避けたとするものである。

我々が『法華経』不引の問題について考慮すべきことは、親鸞が「夫、顕二真実教一者、則大無量寿経是也」[48]といい、『大無量寿経』こそが出世本懐の経であるとされたという内面的要因ではないだろうか。自身の往生成仏道は『大無量寿経』に説かれる本願念仏以外にはなかったという自覚は、必然的に『大無量寿経』至上主義へと向かわせた。しかし、これは決して『法華経』を拒絶・無視したという姿勢ではない。対外的に『大無量寿経』こそが出世本懐経であり、その所詮の法義である第十八願法が真実なることを証するのが『本典』であるとするならば、そこに法華円教をあらわす用語を依用したのであれば、親鸞は『法華経』を引用することができなかったという、この淺田氏の説は肯首すべきものであろう。

では、この事実に『要決』が明示されていない事に反映させると、『一乗要決』の「一乗」とは「依二法華一、立二一乗一」[49]といわれるように、「法華一乗」を表し、そしてそのことを証する書であることは明白である。さらに『要決』において法華一乗の定立は、『法華経』「方便品」の出世本懐の文に依拠しており、『大無量寿経』こそが出世本懐の経とする親鸞にとって『要決』を取り上げないことは、いわば必然的な帰結であったといえよう。即ち、「本願一乗」を掲げる著述に「法華一乗」を証する『一乗要決』の書名を明示することによって、果たしてどちらが一乗なのか混乱をきたす可能性があった。故に、親鸞は『要決』から影響を受けながらも、「本願一乗」を証する著述には相応しくないために、その書名を明示することを避けたと考えられる。[50]

小結

以上、親鸞の一乗思想に関して、『要決』との関連を中心に論じてきた。法然を始めとする鎌倉仏教の祖師たちが、一様に『要決』を依用していることを鑑みるとき、親鸞においてもその影響があると考えるのは何ら不自然なことではない。むしろ『勝鬘経』の依用や、『涅槃経』「現病品」を一闡提成仏を論成するための重要な経説として用いている事実を合わせ考えるならば、やはりその影響を認めざるを得ないであろう。

また、一乗海釈における「一道」の説示は、『涅槃経』を四文引かれた後に引用される『華厳経』の「一道」の説示に繋がり、あらゆる仏が生み出される根源としての誓願一仏乗が論成されていくためのキーワードとなる。その伏線として、大乗の名目を『涅槃経』に依って規定していくという点においても『要決』との類似点が確認できた。さらに、私釈の『法華経』より依用する「三乗」の語句、「海」の釈下でいわれる「煩悩氷解成功徳水」の釈義も『往生要集』大文第五助念方法の四止悪修善の釈を承けるものであることから、この一乗海釈は、最澄・源信より伝統する叡山教学から極めて大きな影響を承けて構築されていることがわかる。

その中で親鸞は、一乗と三乗の権実を中心に論ずる『要決』の文脈を無批判に用いるのではなく、加点・加筆をすることで、「一乗」の内実を「はたらき」に変換している。即ち、親鸞における「一乗」とは、『要決』の如き「悉皆成仏」という一つの仏道体系を意味するだけに留まらず、衆生を無上涅槃に証入せしめ、さらに聖道の一乗を含めた全仏教を統摂していくような阿弥陀仏の「はたらき」へと昇華させたところにその独自性が存するといえる。ここに天台の一乗思想から影響を受けつつも、第十八願の法義にそぐわない経文は乃至・省略している点、文言を厳格に精査する姿勢が窺えるのである。この事は「いま一乗とまふすは本願なり」[51]とする親鸞において、「法

華一乗」を証する『要決』を、「本願一乗」を証する自身の著述に明示しなかった事と関連するものと思われ、『法華経』を『本典』に一度たりとも引用しない理由とその姿勢を一にしていることは注目されよう。

註

（1）『浄聖全』二・五四頁。
（2）智暹の『樹心録』以降、ほとんどの講録が『勝鬘経』を指摘している。
（3）『続真宗大系』第七巻『教行信証金剛録』（上）。
（4）近年の注目すべき論攷として、藤丸智雄氏の説がある。藤丸氏は、従来あまり顧みられることのなかった経典解釈の立場より、「如来蔵」を一乗の根拠にする『勝鬘経』が『一乗要決』と親鸞に用いられたとしているが、親鸞の一乗の独自性として「如来蔵」を根拠にしていないことを指摘している。即ち、衆生の中に「如来蔵」という恒常性を見出していくのではなく、阿弥陀仏の用きの包摂性に一乗を見出し、仏辺に帰属させたところに親鸞の発揮があるとしている。（「教行信証と一乗思想」『顕浄土真実経行証文類の背景と展開』所収、二〇一二年）。
（5）『恵心全』二・一頁。
（6）『恵心全』二・一頁。
（7）『恵心全』二・二頁。
（8）大久保良順『一乗要決』参照。
（9）『恵心全』二・二一一頁。
（10）『恵心教学の基礎的研究』。
（11）「親鸞聖人と涅槃経」（『龍谷大学論集』第三六五・三六六号、一九六〇年）。
（12）学者によって引用回数の数え方が異なる。本稿では土橋氏の表記に従う。（「親鸞聖人の涅槃経観」『真宗研究』第五輯、一九六〇年）。
（13）『真聖全』四・四三二頁。
（14）林智康「親鸞の涅槃経観」（『印度仏教学研究』第二一巻第二号、一九七三年）。

(15) 土橋秀高「前掲論文」。
(16) 『真聖全』四・五四七頁。
(17) 『恵心全』二・三八頁。
(18) 『大正蔵』七四・八二〇頁。
(19) 『浄聖全』二・一〇五頁。
(20) 普賢晃壽『日本浄土教思想史研究』参照。普賢氏は、親鸞が信文類において「現病品」の文意を転換したのは、日本天台の教学を思想的背景にしていることに加え、一闡提不成仏から一闡提成仏へと展開する『涅槃経』自体の思想より必然的に導出せられたものと指摘している。
(21) 『日大蔵』五・四〇頁。
(22) 『恵心全』二・二〇五頁。
(23) 『浄聖全』二・五四頁。
(24) 藤元雅文「一乗釈と『教行信証』の課題」(『親鸞教学』九八号、二〇一二年)。
(25) 『恵心全』二・一〇一頁。
(26) 『浄聖全』二・五五頁。
(27) 『恵心全』二・一〇一頁。
(28) 「親鸞における悉皆成仏論」(『同朋仏教』第四六・四七合併号、二〇一一年)。
(29) 『大正蔵』十二・四四三頁。
(30) 『浄聖全』二・五五頁。
(31) 普賢晃壽『前掲書』。
(32) 『浄聖全』二・一九六頁。
(33) 『西山全』三・二八二頁。
(34) 『西山疏抄尋覧』第一輯・一頁。
(35) 『西山全』四「他筆鈔」・二七一頁。
(36) 藤元雅文「前掲論文」。

(37) 興隆『教行信証徴決』、日下大癡『台学指針』などで指摘されている。
(38) 拙稿「親鸞における絶対の語義」―天台所説「絶待」の語をめぐって―（『宗教研究』八七巻別冊、二〇一四年）。
(39) 普賢晃壽『前掲書』、淺田正博「教行信証における天台教判用語の依用について」（『宗学院論集』第五十三号、一九八二年）、「親鸞聖人と法華経」（『龍谷教学』第四五号、二〇一〇年）に詳しい。
(40) 江林智静「親鸞における一乗について」参照。（『真宗研究』第三七輯、一九九三年）。
また、この問題について藤村潔氏は『涅槃経』「獅子吼菩提品」の経説より論考されている。（「前掲論文」）
(41) 「仏性論上から見た親鸞の地位」（『親鸞教学』二一号、一九七二年）。
(42) 『親鸞聖人の一乗思想』二六五頁。
(43) 『同右』。
(44) 住田智見『教行信証之研究』。
(45) 金子大栄『教行信証講読』第一巻、正木倭香麿『親鸞と天台の教学的研究』において賛同されている。
(46) 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』参照。
(47) 『教行信証』における『法華経』不引の理由（『印度仏教学研究』第三二巻第二号、一九八二年）。
(48) 『浄聖全』二・九頁。
(49) 『恵心全』二・一頁。
(50) 一乗海釈の私釈において『勝鬘経』の経名を出していないのは、淺田正博氏が指摘する様に、『勝鬘経』をそのまま引用した文章とするのではなく、親鸞が一乗真実の教学を表明する御自釈として読み替えたからであろう（「親鸞聖人と法華経」『前掲』）。また、木下明水氏は一乗海釈の構造が『要決』を基盤にすると結論付けた上で、出拠として明示されない理由を、法華一乗を明示する書の性格故の配慮であろうと指摘している。（「宗祖の仏性論および一乗思想の背景に関する一考察」『宗学院論集』第八三号、二〇一一年）。
(51) 『浄聖全』二・六七三頁。