「真仏土文類」における『論註』性功徳釈引意に対する一考察

内藤知康

序

親鸞は、『教行信証』「真仏土文類」に『往生論註』上巻の性功徳釈を引用する。従来、この性功徳釈は、『同』下巻「浄入願心章」の二種法身の釈に代えられたものであると指摘されている。[1] 確かに親鸞は、『一念多念文意』や『唯信鈔文意』において、阿弥陀仏を二種法身をもって説示している。「真仏土文類」の所顕は真仏・真土であるから、真仏（阿弥陀仏）を顕すにあたって、『往生論註』の二種法身釈が引用されて当然であるように思えるが、親鸞は「真仏土文類」において二種法身の釈は引用していない。二種法身の釈は、「証文類」還相回向釈に引用されている。この点に関して考察を加えてみたい。

一

親鸞は、『愚禿鈔』において、

就仏有四種

一法身　二報身

三応身　　四化身

就法身有二種

一法性法身　二方便法身

就報身有三種

一弥陀　二釈迦

三十方

就応化有三種

一弥陀　二釈迦

三十方（二、四五八）[2]

仏について四種あり。

一には法身、　二には報身、

三には応身、　四には化身なり。

法身について二種あり。

一には法性法身、　二には方便法身なり。

報身について三種あり。

一には弥陀、　二には釈迦、

三には十方なり。

応・化について三種あり。

一には弥陀、　　二には釈迦、
三には十方なり。

と示す。

ここで親鸞は、仏について、法身・報身・応身・化身の四身を示し、報身・応身・化身については、弥陀・釈迦・諸仏の三種を示すが、法身については、これを示さない。これについては、『唯信鈔文意』に、

法身[3]はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。

と釈されるように、法身とは、無色無形言亡慮絶の存在であり、弥陀・釈迦のごとき仏名をもって示される仏ではないということもできる。しかしながら、続いて、

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「尽十方無礙光如来」となづけたてまつりたまへり。この如来を報身と申す。誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。（二、六四八）

と釈され、方便法身について「尽十方無礙光如来」と阿弥陀仏が示される。法身を開いて法性・方便の二種法身とし、方便法身について報身が語られるのならば、法身に、弥陀・釈迦・十方の三種が示されても、なんの不思議もないであろう。すなわち、法性法身において真如法性が語られ、方便法身において報身が語られのならば、一切の仏について、同様の構造を語りうるからである。にもかかわらず親鸞が法身において弥陀・釈迦・十方を語っていないということ、言い換えると、弥陀・釈迦・諸仏について、報身・応身・化身は語られるが、法身は語られないということは、二種法身は弥陀に関してのみ語られるものであり、釈迦・十方には通じないからであるともいわれる。確かに、親鸞は、弥陀の二種法身を語っているが、釈迦・十方の二種法身を語る場面はない。しかし、親鸞に

おいて、阿弥陀仏以外の仏に関して二種法身を語る場面がないからといって、阿弥陀仏以外の仏が二種法身を有していないということにはならない。浄土真実の法義を顕すにあたって、阿弥陀仏以外の仏について二種法身を語る必要がなかったということに過ぎないということもできる。

二種法身が阿弥陀仏に限るのか、それとも阿弥陀仏以外の仏に通じるのかという問題は、本論文のテーマとは直接関係せず、本論文においても、この問題については、これ以上の検討は行わず、このような問題があるという指摘に止めておきたい。(4)

二

親鸞が阿弥陀仏について二種法身を示すのは、先に引用した『唯信鈔文意』の文と、『一念多念文意』の文においてである。『一念多念文意』の文は、

> 一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきらはず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。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。（二、六一六）

であり、ここには法性法身の語は出されていないが、「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、……この如来を、方便法身とは申すなり。」の文は、『唯信鈔文意』の「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、」と同じ内容と考えられるので、二種法身が説示されているとみるべきであろう。

ところで、二種法身の語が出るのは、『往生論註』であり、親鸞はその文を「証文類」還相回向釈に引用する。言うまでもなく「証文類」の所顕は、衆生が行信の因によって得る果であるところの真実の証である。「証文類」の構成については、すでに論じたところであるが(5)、以下略述する。まず、「証文類」は大証釈と還相回向釈と大きく二分でき、大証釈は往相の真証、すなわち真実証の体を所顕とし、還相回向釈は還相の悲用、すなわち真実証の用を所顕とする。言うまでもなく、体は用をそなえた体であり、用は体にそなわった用である。そして、還相回向釈の釈相をみれば、還相とは従果還因の相であり、内に無上涅槃の極果を証しながら外に大菩薩の相を現じていることを意味していることになる。その浄土の聖衆（大菩薩）が無上涅槃の極果（無為法身）の展開相であることを示すのが、「証文類」所引の『往生論註』の文の中、二種法身の釈に他ならない。

「証文類」還相回向釈所引の『往生論註』には、以下のように述べられる。

上国土荘厳十七句、如来荘厳八句、菩薩荘厳四句為広。入一法句者為略。何故示現広略相入、諸仏菩薩有二種法身。一者法性法身、二者方便法身。由法性法身生方便法身。由方便法身出法性法身。此二法身、異而不可分、一而不可同。是故広略相入、統以法名。菩薩若不知広略相入、則不能自利利他。（二、一一一）

上の国土の荘厳十七句と、如来の荘厳八句と、菩薩の荘厳四句とを広とす。入一法句は略とす。なんがゆゑぞ広略相入を示現するとならば、諸仏・菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は、異にして分つべからず、一にして同じかるべからず。このゆゑに広略相入して、統ぬるに法の名をもつてす。菩薩、もし広略

相入を知らざれば、すなはち自利利他するにあたはず。(6)

すなわち、まず、広略相入が語られ、ついで広略相入の内容として二種法身の由生由出が語られる。『往生論註』においては、二種法身と広略相入とは同義であり、三厳二十九種荘厳を広とし、一法句＝真実智慧無為法身を略とし、広と略が相即互入するのを広略相入として、その略が法性法身であり、その広が方便法身である。「証文類」還相回向釈において広略相入が語られる意味は、広の菩薩荘厳と略の一法句とが相即互入していることを明かすところにある。すなわち、浄土の菩薩が真実智慧無為法身の展開相であり、言い換えれば、浄土の菩薩は外に菩薩の相を現じてはいるが、内には無上涅槃を証している存在であるということを示すのである。親鸞は、このことを『浄土和讃』に、

安楽声聞・菩薩衆　人天智慧ほがらかに
身相荘厳みなおなじ　他方に順じて名をつらぬ
顔容端正たぐひなし　精微妙軀非人天
虚無之身無極体　平等力を帰命せよ(7)（二、四八八）

と讃じる中、「虚無之身無極体」に「ホフシンニヨライ（法身如来）ナリ」と左訓して示す。浄土の菩薩が広門示現相といわれる所以である。親鸞は、先に『唯信鈔文意』や『一念多念文意』で見たように、二種法身は阿弥陀仏について語るのであり、「証文類」還相回向釈においては、広略相入、特に広門の菩薩相について語っているということができよう。すなわち、本来『往生論註』においては、広略相入と二種法身とは別のことではないのであるが、親鸞は、二種法身の語を用いて阿弥陀仏の仏身を釈し、広略相入の構造を用いて、浄土の菩薩の内証が仏果であることを示したというべきであろう。(8)

三

親鸞は、「真仏土文類」の冒頭に、

謹案真仏土者、仏者則是不可思議光如来、土者亦是無量光明土也。然則、酬報大悲誓願故、曰真報仏土。既而有願、即光明寿命之願是也。（二、一二〇）

つつしんで真仏土を案ずれば、仏はすなはちこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり。しかればすなはち、大悲の誓願に酬報するがゆゑに、真の報仏土といふなり。すでにして願います、すなはち光明・寿命の願これなり。

と説示し、阿弥陀仏が因願報報の仏であることを明らかにする。

そして、善導の『観経疏・玄義分』の

問曰、弥陀浄国為当是報是化也。答曰、是報非化。（二、一三七）[9]

問ひていはく、弥陀の浄国ははたこれ報なりやこれ化なりや。答へていはく、これ報にして化にあらず。

からはじまる文を引用し、その中、

無量寿経云、法蔵比丘在世饒王仏所行菩薩道時、発四十八願。一一願言、若我得仏、十方衆生、称我名号願生我国、下至十念、若不生者、不取正覚。今既成仏。即是酬因之身也。（同前）

『無量寿経』にのたまはく、「法蔵比丘、世饒王仏の所にましまして菩薩の道を行じたまひし時、四十八願を発したまへり。一々の願にのたまはく、〈もしわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を称してわが国に生ぜんと願ぜんに、下十念に至るまで、もし生ぜずは、正覚を取らじ〉」と。いますでに成仏したまへ

り。すなはちこれ酬因の身なり。

と、再び因願報報を示し、巻末の真仮対弁の文に至っては、

夫案報者、由如来願海酬報果成土。故曰報也。然就願海有真有仮。是以復就仏土有真有仮。由選択本願[10]之正因、成就真仏土。（二、一四一）

それ報を案ずれば、如来の願海によりて果成の土を酬報せり。ゆゑに報といふなり。しかるに願海について真あり仮あり。ここをもつてまた仏土について真あり仮あり。選択本願の正因によりて、真仏土を成就せり。

と、三たび因願報報を示すのである。すなわち、「真仏土文類」全体を通じて因願報報の阿弥陀仏及びその浄土が顕されていると考えられる。

親鸞教義の特徴として挙げられるのが取願立法である。すなわち、真実行（大行）・真実信（大信）・真実証・真仏土（真仏・真土）の根拠として、第十七願（真実行）・第十八願（真実証）・第十一願（真実証）・第十二・十三願（真仏土）がそれぞれ標願される[11]。加之、方便法にまで、第十九願（要門法）・第二十願（真門法）が標願されている。これは、他力法の内、所回向の法（行・信・証）は能出の因願を出し、能回向の本源（真仏土）は因位の願を出し[12]、方便法に関しては、方便法の根源としての方便願が出されているといえよう。このような親鸞の取願立法には、因位の願の重要視がみられる。勿論、親鸞においては因位の願を示す願文の重視に劣らず、果位における願の成就を示す成就文が重視されている。『浄土文類聚鈔』のごときは、願文を引用せず成就文のみの引用であるので、親鸞においては、願文よりも成就文の方が重視されていたとすら見られる。しかしながら、成就は当然発願を前提としているのであり、親鸞教義は願の重視を抜きにしては語ることができない。

また、親鸞が所信を何を以て示すのかを検討してみよう。「信ず」・「信楽す」・「帰命す」・「たのむ」等、信を示

す語について、その所信をみると、仏を所信と示す用例は四例、法を所信と示す用例は六〇例をこえる。その法を所信とする中で本願を所信と示す用例は三〇例近くあり、半数近くを占める。その他においても、「ちかひの名号」・「願力」・「願行」・「本願他力」・「（本願招喚の）勅命」等、本願に関わる語を含めれば、約四〇例となる。ここにおいても、同様に親鸞における本願の重視を見ることができよう。

四

さて、再び和語聖教における二種法身の釈を今一度見てみよう。

まず、『一念多念文意』においては、

> 一実真如と申すは無上大涅槃なり。涅槃すなはち法性なり、法性すなはち如来なり。宝海と申すは、よろづの衆生をきらはず、さはりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海の水のへだてなきにたとへたまへるなり。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。（二、六一六）

と釈される。そして、『唯信鈔文意』においては、

> 法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。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。誓願の業因に報ひたまへるゆゑに報身如来と申すなり。（二、六四八）

と釈されるのであるが、両者を比較してみると、若干の釈相の相違が見られる。『一念多念文意』では、

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。

と、果位の南無不可思議光仏、すなわち阿弥陀仏を方便法身とする。ところが、『唯信鈔文意』においては、

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「尽十方無礙光如来」となづけたてまつりたまへり。

と、方便法身の相とは、因位の法蔵菩薩からはじまるものであることが示される。すなわち、方便法身は、果位の阿弥陀仏に限っていわれるものなのか、因位の法蔵菩薩からいわれるものなのかという疑問が持たれる。しかし、この疑問は必ずしも複雑な問題とはならないであろう。まず、第一に、親鸞の意図が方便法身を果位の阿弥陀仏に限って語るというものであるならば、『唯信鈔文意』の言葉が説明できない。『一念多念文意』において、方便法身が果位の阿弥陀仏について語られているからといって、それは因位の阿弥陀仏を含めた方便法身という理解を否定するものではない。『一念多念文意』によって、方便法身が果位の阿弥陀仏に限るとは断定できず、『唯信鈔文意』によって、方便法身は因位の法蔵菩薩を含むと理解できる。第二に、『一念多念文意』においても、「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、」と、法蔵菩薩が一如宝海から「かたちをあらはし」た存在であると釈されている。一如宝海は法性法身のことであるから、法性法身からあらわれてきた法蔵菩薩は方便法身に他ならない。すなわち、方便法身とは、因位の法蔵菩薩から果位の阿弥陀仏までをいうのであり、その意味では、果位の阿弥陀仏を意味する報身と方便法身とは全同ではない。(13)

ところで、先に述べたように、曇鸞の『往生論註』の所論は、あくまでも果位の阿弥陀仏と果上の浄土、及びその浄土の菩薩を広（方便法身）とし、一法句たる真実智慧無為法身を略（法性法身）として、広と略との相即互入を語るものである。一方、親鸞は、方便法身を因位の法蔵菩薩の発願から果位の阿弥陀仏までを語っている。曇鸞における二種法身と親鸞における二種法身とでは、前者がある意味平面的な構造を示しているのに対し、後者は方便法身においてダイナミックな構造を示しているのである。すなわち、親鸞における二種法身は、無色無形言亡慮絶非因非果の法性法身が、垂名示形亦因亦果の方便法身とあらわれるのであって、因位の法蔵菩薩の発願修行から果位の阿弥陀仏における本願成就の相は、まさに衆生救済の躍動態を示すものであるといえよう。親鸞においては、因位から果位へというダイナミズムのみならず、果位の阿弥陀仏の衆生救済の活動も、本願成就の名号（本願力）が、衆生を信ぜしめ、念仏せしめ、往生成仏せしめるというダイナミズムにおいて語られているのである。

五

さて、『往生論註』における広（方便法身）が、あくまでも果位の阿弥陀仏と果上の浄土、及びその浄土の菩薩についての所論であり、親鸞の顕そうとした真仏・真土が因から果へのダイナミズムであったところに、性功徳釈の引意を見ることができるのではないであろうか。

「真仏土文類」引用の『往生論註』性功徳釈は以下の文である。

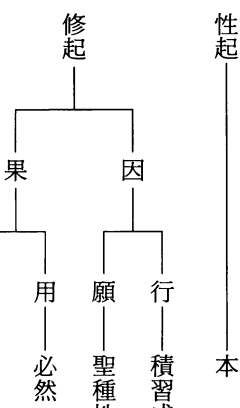
性是本義。言此浄土随順法性不乖法本。事同華厳経宝王如来性起義。又言積習成性。指法蔵菩薩、集諸波羅蜜積習所成。亦言性者、是聖種性。序法蔵菩薩、於世自在王仏所悟無生忍。爾時位名聖種性。於是性中発四十八大願、修起此土。即曰安楽浄土。是彼因所得。果中説因、故名為性。又言性者、是必然義、不改義。如海性一

味衆流入者必為一味、海味不随彼改也。又如人身性不浄故、種種妙好色香美味入身、皆為不浄。安楽浄土諸往生者、無不浄色、不浄心、畢竟皆得清浄平等無為法身。以安楽国土清浄性、成就故。（二、一三三）

性はこれ本の義なり。いふこころは、これ浄土は法性に随順して法本に乖かず。事、『華厳経』の宝王如来の性起の義に同じ。またいふこころは、積習して性を成ず。法蔵菩薩を指す、もろもろの波羅蜜を集めて積習して成ぜるところなり。また性といふは、これ聖種性なり。序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。その時の位を聖種性と名づく。この性のなかにおいて四十八の大願を発して、この土を修起したまへり。すなはち安楽浄土といふ。これかの因の所得なり。果のなかに因を説く、ゆゑに名づけて性とす。また性といふは、これ必然の義なり、不改の義なり。海の性、一味にして衆流入るものかならず一味となつて、海の味はひ、かれに随ひて改まらざるがごとしとなり。また人身の性不浄なるがゆゑに、種々の妙好色・香・美味、身に入りぬれば、みな不浄となるがごとし。安楽浄土はもろもろの往生のひと、不浄の色なし、不浄の心なし、畢竟じてみな清浄平等無為法身を得しむ。安楽国土清浄の性、成就したまへるをもつてのゆゑなり。

この文において、性の意義として、本・積習成性・聖種性・必然不改の四が示される。まず本の義とは、浄土が「随順法性不乖法本（法性に随順して法本に乖かず）」といわれるものであり、浄土の本質を示すものである。これは広略相入の略すなわち法性法身にあたる。次の積習成性は、「指法蔵菩薩、集諸波羅蜜積習所成（法蔵菩薩を指す、もろもろの波羅蜜を集めて積習して成ぜるところなり）」といわれ、法蔵菩薩の修行を指す。聖種性は、「序法蔵菩薩、於世自在王仏所悟無生忍。爾時位名聖種性（序めに法蔵菩薩、世自在王仏の所にして無生忍を悟る。その時の位を聖種性と名づく）」といわれるように、法蔵菩薩の位を意味する。そして、「於是性中発四十八大願、修

起此土（この性のなかにおいて四十八の大願を発して、この土を修起したまへり）」といわれ、発願にあたる。必然不改は、必然と不改とに分けられ、必然は「如海性一味衆流入者必為一味（海の性、一味にして衆流入るものかならず一味となつて）」とたとえられ、浄土の用を意味する。そして不改は「海味不随彼改也（海の味はひ、かれに随ひて改まらざるがごとしとなり）」とたとえられ、浄土の体を意味する。そして、両者を合して、「安楽浄土諸往生者、無不浄色、不浄心、畢竟皆得清浄平等無為法身（安楽浄土はもろもろの往生のひと、不浄の色なし、不浄の心なし、畢竟じてみな清浄平等無為法身を得しむ）」といわれる。積習成性・聖種性・必然不改は、広略相入の広すなわち方便法身にあたる。以上の内容を図示すると左のようになる。



一見して分かることは、広すなわち方便法身にあたる修起が、因果にわたっているということである。どちらかといえば平面的な構造を示している広略相入よりも、修起において因果を示す性功徳釈が、より親鸞の仏身仏土観にそったものであるということができ、ここに親鸞が「真仏土文類」に広略相入すなわち二種法身の釈を引用せず、

性功徳釈を引用した理由があると考えられるのである。

結

親鸞の阿弥陀仏観の特色は、言説思慮を絶した真如法性（法性法身）が、言説化され思慮の対象（方便法身）となったとするところにある。すなわち、法蔵菩薩として発願修行し、本願成就の阿弥陀仏となったというところに、衆生救済のために躍動する活動態としての阿弥陀仏という真面目がある。そして、親鸞においては、単に果位の阿弥陀仏が真如法性の顕現態ということにとどまらず、因位の法蔵菩薩の発願修行から果位の阿弥陀仏の本願成就までの全体が真如法性の顕現態として把握されたのであった。

二種法身は、もともと曇鸞の『往生論註』に説かれるところであるが、『往生論註』の二種法身における方便法身は、已に成仏した阿弥陀仏、已に荘厳された浄土という果上において語られるものであるのに対し、親鸞が『唯信鈔文意』や『一念多念文意』で語る二種法身は、因位の法蔵菩薩から果位の阿弥陀仏へとの因果相において方便法身が語られるところに相違がみられる。

そして、親鸞が阿弥陀仏及びその浄土を所顕とする「真仏土文類」において、『往生論註』の二種法身釈を引用せず、これにかえて性功徳釈を引用するのは、方便法身にあたる修起が因果にわたっているところにその理由をみることができると考えられるのである。

大田利生先生の退職記念号としての本書の発刊に際し、不充分なものではあるが本論文を呈して、龍谷大学における、先生の研究・教育の両面にわたる多大のご貢献に、敬意を表したい。

註

（1）大江淳誠著『教行信証体系』一五七頁～一五九頁

（2）『真宗聖教全書』二巻四五八頁の意

なお、本論文の引用については、該当部分の『真宗聖教全書』の巻数頁数を示したが、訓読は『浄土真宗聖典註釈版』によった。

（3）ここで「法身」といわれているのは、後に方便法身があらわれると説示されるので、法性法身を意味していると考えられる。なお、高田派専修寺所蔵の『唯信鈔文意』（顕智上人加筆正嘉元年本）では、「法性法身」と述べられている。

（4）なお、灘本愛慈氏は

法性法身と方便法身とは一法身の両面を示されるのである。その方便法身とは報身にほかならぬ。そこで報身には弥陀・釈迦・十方の別が語られる。（『愚禿鈔要義』一二八頁）

今鈔の法性・方便の二種法身は法身の一に摂めて、その通別を判ぜず、報身のところで弥陀・釈迦・十方の三種を示されたものと思う。

なお、方便法身が報身と全く同じであれば重複して出されたことになるという疑問については、法身と報身とは異でありながら不可分であるということを顕されるために、二種法身を示されたものと考えられる。（『同』一三〇頁）

と論じておられるが、これに賛同したい。

（5）拙論「宗祖の証果論」（『龍谷教学』第四十一号所収）一〇六頁～一一〇頁

（6）なお、本論文のテーマは、親鸞の引用意図であるので、三経及び七祖聖教について『教行信証』引用における訓点に基づく訓読を用い、『往生論註』等そのものの通常の訓読は用いない。

（7）この二首は、『讃阿弥陀仏偈』の「安楽声聞菩薩衆　人天智恵咸洞達　身相荘厳無殊異　但順他方故列名　顔容端正無可比　精微妙軀非人天　虚無之身無極体　是故頂礼平等力（安楽の声聞・菩薩衆、人天、智慧ことごとく洞達せり。身相の荘厳殊異なし。ただ他方に順ずるがゆゑに名を列ぬ。顔容端正にして比ぶべきなし。精微妙軀にして人天にあらず。虚無の身無極の体なり。このゆゑに平等力を頂礼したてまつる。）」（一、三五六）に依っているものであ

り、その源は、「証文類」所引の『大経』の「其諸声聞菩薩天人、智慧高明、神通洞達。咸同一類、形無異状。但因順余方故、有人天之名。顔貌端正超世希有。容色微妙、非天非人。皆受自然虚無之身、無極之体（それもろもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして、神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆゑに、人天の名あり。顔貌端正にして世に超えて希有なり。容色微妙にして、天にあらず人にあらず。みな自然虚無の身、無極の体を受けたるなり）」（二、一〇四）にある。

（8）このことによって、親鸞における往生即成仏の己証と経論等に説示される浄土における菩薩等の存在との整合性をはかることができたのである。すなわち、往生人は全て成仏するにもかかわらず、浄土に菩薩等が存在するのはなぜか、との疑問に答えることができる。なお、人天については、「但因順余方故、有人天之名。―中略―容色微妙、非天非人。（ただ余方に因順するがゆゑに、人天の名あり。容色微妙にして、天にあらず人にあらず。）」に依るならば、人・天は名のみであり、実体は大菩薩ということになる。

（9）『教行信証』「真仏土文類」に引用された箇所の頁数

（10）ここでの「選択本願」の語は第十八願を指すと見られる。その理由は、まず、第一に、願海に真仮を見る場合、仮の願である第十九願・第二十願との対応を考えれば、真の願は第十八願と見るのが妥当であり、第二に、善導の第十八願に酬報する仏身・仏土を承けて因願酬報が言われていると見られるからである。拙論「親鸞における「本願」の用語例―特に『教行信証』において―」（北畠典生教授還暦記念『日本の仏教と文化』所収）参照

（11）「教文類」に真実教の根拠としての願が標願されない理由については、

（一）、親鸞において、「教文類」真宗大綱に示されるように、教が回向法として位置づけられる側面（この場合、教は弥陀に属する）と、『浄土文類聚鈔』においての教が回向の外に位置づけられる側面（この場合教は釈迦に属する）とがあり、必ずしも純然たる回向法とはできないともいいうるので、標願しない。

（二）、しいて教の願を四十八願に求めるならば第十七願となるが、『教行信証』では、第十七願を行の願として標願するので、教の願としては標願しない。

との二義が考えられる。なお、後義においては、第十七願を、諸仏が我名を咨嗟称することが誓われた願とすれば教の願、諸仏に咨嗟称される我名を誓われた願とすれば行の願となる。

（12）所回向の法（行・信・証）についての出願と、能回向の本源（真仏土）についての出願とは、文形が異なる。

まず、行・信・証については、

然斯行者出於大悲願。
　しかるにこの行は大悲の願より出でたり。
斯心即是出於念仏往生之願。
　この心すなはちこれ念仏往生の願より出でたり。
即是出於必至滅度之願。
　すなはちこれ必至滅度の願より出でたり。

と出願されるが、真仏土については、

既而有願、即光明寿命之願是也。
　すでにして願います、すなはち光明・寿命の願これなり。

と出願され、明らかに文形が異なる。なお、還相回向に関しても、

則是出於必至補処之願。
　すなはちこれ必至補処の願より出でたり。

と、行・信・証と同じ文形で出願される。

(13) 前掲のように、灘本愛慈氏は、「方便法身とは報身にほかならぬ。」「方便法身が報身と全く同じ」と述べておられるが、これは『一念多念文意』の説相に順じた表現とみられる。また、『愚禿鈔』は「就仏有四種（仏について四種あり。）」と標され、灘本氏の所論は、ここから出発したものであるから、方便法身を果位の仏について論じられるのは当然であるといえよう。