

親鸞の行信一念理解について（二）

——特に明恵『摧邪輪』の所説との関連をめぐって——

井 上 善 幸

一 問題の所在

本論は、親鸞の行一念理解について論じた拙稿⁽¹⁾を承けて、信一念に関する親鸞の理解の特色を、明恵の『摧邪輪』の所説との関連の上で明らかにすることを目的とする。まず、行一念理解を取り扱った拙稿の概要を示し、考察の前提と、本論の課題を確認しておきたい。

行一念理解に焦点を絞って論じた前稿では、親鸞の「行文類」行一念釈が、法然の念仏理解、とりわけ、『無量寿経』下巻に示される弥勒付属の一念を無上大利とする理解に対して加えられた明恵の論難に対応しているという仮説の下、その妥当性を検証した。『無量寿経』では、往生の業因を述べる文脈で、三カ所に「乃至一念」の語が示されているが、法然は、『選択本願念仏集』において、それらをすべて、行の一念とみなすとともに、『無量寿経』弥勒付属の文の説示に基づき、念仏によって無上大利が、菩提心等の諸行によって有上小利が得られるとする。それに対して明恵は、法然による弥勒付属の文の理解を論難し、無上大利をもたらすのはあくまで菩提心であり、弥勒付属文に見られる「歓喜踊躍」こそが菩提心を表すとして、八万四千の法門の中で菩提心が最勝であると

述べ、般若三藏訳・四十卷本『華嚴経』から譬喩を引用して菩提心の徳を讃嘆する。一方、親鸞は、「行文類」行一念釈で、『無量寿経』弥勒付属の文を引いて法然の理解を継承し、八万四千の仮門は小利有上であり、本願所誓の称名行こそが大利無上・一乘真実の利益をもたらすと説く。さらに他力釈と一乗海釈を設けて、称名念仏が易行にして勝行であることを論証し、譬喩を用いて弘誓一乗海を讃嘆している。この譬喩讃嘆に関して、従来は、仏陀跋陀羅訳・六十卷本『華嚴経』、あるいは実叉難陀訳・八十卷本『華嚴経』の説示を受けつつ、『無量寿経』の内容から造文されたものと理解されてきたが、前稿では、「行文類」の譬喩讃嘆が、明恵が法然批判に用いた四十卷本『華嚴経』の菩提心讃嘆の譬喩から「菩提心」の語を削除して、ほぼそのまま転用されていることを明らかにし、弘誓一乗海の譬喩讃嘆に関しても、明恵の論難に対応するという私見を示した。⁽²⁾

以上のような考察により前稿では、「行文類」行一念釈から一乗海釈の結びに至る諸文を一連のものとして捉え、親鸞が、明恵の論難に応答するかたちで、①称名行による無上大利の得益、②称名行の徳性の根拠、③称名易行の教判上の位置付け、を論証しているという見解をまとめた。

ところで、明恵の論難では、『無量寿経』下巻弥勒付属の文に見られる「歓喜」の語が、菩提心を指すと理解されていた。「歓喜」の語は、同じく『無量寿経』下巻の第十八願成就文にも見られる。そうすると、先の三つの項目に加えて、④歓喜と菩提心の関係、⑤本願文と菩提心の関係、という問題についても考察を加える必要がある。前稿では、これらについては課題の提示に留まっていたため、本稿では、特にその問題を、「信文類」信一念釈を手がかりに検討することにする。

二 「信文類」の構成

考察に先立って、まず「信文類」全体の中での信一念釈の位置を確認しておく。「信文類」では、標願・細註と題号が置かれた後、大信の総釈と引文による釈がなされ、三心一心の問答とその結示が述べられる。そして、大信の徳の讃嘆、菩提心についての釈と続いた後に、信一念釈が説かれる。なお、八巻構成系の『教行証文類』では、「信文類」は本末に分かれ、末巻の冒頭に信一念釈が置かれているが、親鸞真蹟の板東本では分冊されておらず、信一念釈とそれ以前の叙述の間に何らかの主題の転換を想定する必要はないと思われる。信一念釈では、自釈と引用によって、成就文の一念が時と歓喜という面から明らかにされ、本願力回向の信心が、仏願の生起本末を聞くことであるという親鸞独自の理解が示される。そして現生十種の利益が示された後、善導の「散善義」に見られる「専念」「専行」が、一行一心であり、本願成就文の「一念」は一心であるという理解が示される。以下、転釈により、一念の信心が大菩提心に他ならないとされ、『論註』ならびに「定善義」の引用と、それらに続く自釈によって、「一心」が「如実修行相応」であるとし、本願文の三心と『浄土論』の一心が相即し、しかも一心とは金剛の真心であるという理解が述べられる。その後、『摩訶止観』により菩提心の語義を確認した後、横超断四流釈、真仏弟子釈が示され、便同弥勒釈、仮偽の弁釈の後に『涅槃經』からの長文にわたる引用によって、逆謗の撰取が示されている。

このような「信文類」の構成を、第十八願文および成就文の内容に照らし合わせると、「信文類」の前半部は、至心・信樂・欲生の三心ならびに成就文の一念についての釈を中心とし、後半部は「唯除」以下の逆謗往生を問題にしていると言える。また、法然の理解からの展開という面では、法然が主として選択本願の念仏行、浄土往生の

行業という観点から第十八願を捉えたのに対し、親鸞においては、標願に「至心信樂の願」とあるように信心の内容を明らかにするという観点から第十八願が捉えられ、さらに浄土往生の因というだけでなく、成仏の因として信心を理解する態度が顕著であると言える。また、後半部については、法然が第十八願を論じる際に引用しなかった「唯除」以下の問題に、多くの紙数を割いているという点が認められる。

ところで、「行文類」行一念釈の構成が、『選択集』に向けられた『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』の論難に対応しているという想定のもとで展開された拙稿を承ける本稿は、「信文類」の信一念釈についても同様に、『摧邪輪』や『摧邪輪莊嚴記』との対応関係を念頭において論述されるべきである。しかしながら、結論を先取りして言えば、信一念釈と明恵が法然を批判した二論書の説示に、直接的な対応関係は見出しがたい。『選択集』に法然の信一念理解が述べられているのであれば、それに対する明恵の論難も随文批判であった可能性があるが、法然は信一念という理解を示していないからである。明恵の論難の中心を占めるのは、菩提心撥去の過失に対するものであるが、この批判に対する論駁は、「信文類」の特定の箇所において論じ尽くされるものではなく、「信文類」を一貫する課題であると考えられる。そうすると、明恵の論難に応答する側面を考察することを目的とする本論において、いわゆる信一念釈として理解されてきた箇所のみを検討対象を絞る必然性は無いことになる。そこで本論では、まず信一念に関する自釈と、『無量寿経』『如来会』『涅槃経』ならびに善導の引文から、考察の手がかりとなる語句・概念を抽出したい。その上で、考察の範囲を適宜拡大しつつ、特定の語句・概念に関する親鸞と明恵の理解の相違点を具体的な検討課題としたい。

三 信一念釈の概要

「信文類」における信一念に関する自釈は、次の通りである。

夫れ真実の信樂を按ずるに、信樂に一念有り。一念は斯れ信樂開發の時剋の極促を顯し、廣大難思の慶心を彰すなり。³⁾

ここではまず、真実の信樂について一念があるとされる。一念とは、信樂が開け発る「時剋の極促」を顯し、廣大で思い量ることのできない慶びの心を彰すとされる。信の一念は、行の一念に対応するものであるが、この箇所では、時という視点が導入されている点が注目される。また、「あらわす」という言葉について、「顯」と「彰」とを使い分けて表記している。親鸞は、「化身土文類」において、顯彰隱密という枠組みで浄土三部經の説示内容を解釈するが、対句の形式で「顯」と「彰」が用いられている信一念釈にも、その区別に何らかの意図が込められていると推量される。

続いて、〈無量寿經〉群が引用される。

是を以て『大經』に言はく、「諸有衆生、其の名号を聞きて、信心歎喜せむこと、乃至一念せん。至心に回向したまへり。彼の国に生ぜんと願すれば、即ち往生を得、不退転に住せむ」と。又、「他方仏国の所有の衆生、無量寿如来の名号を聞きて、能く一念の淨信を發して歎喜せむ」と言へり。又、「其の仏の本願の力、名を聞きて往生せんと欲へ」と言へり。又、「仏の聖徳の名を聞く」と言へり。〔已上〕

ここに引用されるのは、『無量寿經』と『如来会』である。なお、信一念を釈すこの段では、親鸞は特に經典名を明示していないが、「信文類」のはじめには經典名を記して同内容の經文が引用されている。これらの引文では、

信心に関連して、「歓喜」と、名号を「聞」といふことが強調されている。

次に、『涅槃經』が引用される。

『涅槃經』に言はく、「云何^{いかん}が名けて聞不具足と為る。如来の所説は十二部經なり。唯、六部を信じて、未だ六部を信ぜず、是の故に名けて聞不具足と為。復、是の六部の經を受持すと雖も、誦誦に能はずして、他の為に解説するは、利益する所無けむ。是の故に名けて聞不具足と為。又復、是の六部の經を受け已りて、論議の為の故に、勝他の為の故に、利養の為の故に、諸有の為の故に、持誦誦説せむ。是の故に名けて聞不具足と為とのたまへり。」〔已上〕

『涅槃經』の引用からは、「聞不具足」が示される。ここでも、「聞」ということが重要な意味を持つ。經文からの引証に続いて示される人師の釈は、善導の文である。

光明寺の和尚は、「一心專念」と云ひ、又、「專心專念」と云へりと。〔已上〕

ここでは善導の言葉として、「一心專念」と「專心專念」の語が引かれる。親鸞は、「專心專念」という語を「行文類」の行一念釈と「信文類」の信一念釈に挙げて、行と信とは不離であるとするが、その場合の行とは、法然によって明らかにされた選択本願の称名念仏一行であり、信とはあくまで名号を聞信する一心である。このことは、続く私釈に明示されている。

然るに經に「聞」と言ふは、衆生、仏願の生起本末を聞きて疑心有ること無し。是れを「聞」と曰ふなり。

「信心」と言ふは、則ち本願力回向の信心なり。「歓喜」と言ふは、身心悦予の貌を形^{あらわ}すなり。「乃至」と言ふは、多少の言を撰するなり。「一念」と言ふは、信心、二心無きが故に、「一念」と曰ふ。是れを一心と名く。一心は則ち清淨報土の真因なり。

私釈において親鸞は、成就文の「聞」が、仏願の生起本末を聞くことであるとし、「信心」が阿弥陀仏の本願力によって回向されたものであるとする。また、「一念」を二心のない信心と捉え、その一心こそが清浄報土である阿弥陀仏の浄土に往生する真因であるとする。

そして、現生十種の益を挙げた後に、善導が説く「専念」とは一行、「専心」とは一心であるとし、成就文の一念は専心であるとする。さらに転釈を施して、専心とは深心であり、深信であり、堅固深信であり、決定心であり、無上上心であり、真心であり、相統心であり、淳心であり、憶念であり、真実一心であるとする。さらに真実一心は大慶喜心であり、真実信心であり、金剛心であり、願作仏心、度衆生心であり、衆生を摂取して安樂浄土に生ぜしむる心であり、大菩提心であるとする。そして、この心こそが大慈悲心であり、無量光明慧によって生じるとされる。海に譬えられる阿弥陀仏の本願は平等である。したがって、その願心を聞信する発心も等しく、発心が等しいからそれによって到る道すなわち悟りも等しく、悟りの内容が等しいから、その悟りから展開する大慈悲も等しい。このような阿弥陀仏の大慈悲を受け容れる信心、平等の大慈悲心の徳を具えた信心こそが、仏道の正因であるとするのである。親鸞はこのような転釈の後、本願の三心がそのまま『浄土論』に示される一心であり、金剛真心であるとして、三心一心の問答を結んでいる。

以上が、信一念に関する釈の概要であるが、特に転釈部分に明瞭に示されているように、信心こそが仏果を得る正因であるというのが、親鸞の理解である。そこで次に、このような信一念釈と『摧邪輪』に示される明恵の理解との対応関係を窺ってみたい。

四 明恵の論難と「信文類」

「信文類」が、法然に対して向けられた明恵の論難、とりわけ菩提心撥去の過失に対して論駁する内容を多く含んでいることは既に言及されている。まず、明恵の論難に直接的に対応していると考えられるのは、菩提心釈である。⁽⁴⁾ 明恵は、法然が主唱する選択本願念仏説では、仏道の正因である菩提心が否定されているとする。明恵によれば、菩提心はその本質においては初発心から仏果を得るまで一貫するが、菩提を求める心は機縁にしたがって様々であり、浅深が認められる。⁽⁵⁾ 特に、『無量寿経』に関しては、第十八願の至心信楽欲生の三心や、三輩段、⁽⁶⁾ 歡喜踊躍の語などに菩提心が示されるとし、⁽⁸⁾ 浅位の心であっても菩提心を起こすべきであるとされる。

本願の三心と菩提心の関係については、『摧邪輪』では、様々に言及されている。まず上巻では、本願文中に示される菩提心について、次のように述べている。

これに依つて諸の往生浄土を樂はん人は、皆菩提心を以て正因とすべきなり。是を以て、四十八願の中、処処にまた發菩提心の言あり。汝が引くところの第十八願の中に云く、「至心信楽欲生我國」と云云。明らかに知りぬ、内心は是れ正因なり。往生の業、ただ口称に限るにあらざるなり。たとひ深く菩提心の行相を解せん時、至心信楽の文、必ずしも菩提心にあらずと言ふと雖も、もし口称の外に内心を取らば、内心を以て正因とすべし。口称は即ち是れ助業なり。内心において浅深の差別あり。まさに浅を以ては末とし、深を以ては本とすべし。その深きは、即ち是れ菩提心なるべきなり。しかば、菩提心、最も浄土の正因とすべし。⁽⁹⁾

ここで明恵は、四十八願中に發菩提心の語が多く見られるとして、第十八願文については「至心信楽欲生」が内心の正因であるとする。明恵は菩提心に浅深を認めており、深く菩提心の行相を理解した時には、「至心信楽」は必

ずしも菩提心とは言えないが、それでも口称の念仏はあくまで助業であって、内心の菩提心こそが浄土往生の正因であるとする。また、迦才の『浄土論』の説示に依りながら、

この中に、既に至心発願を以て、判じて大菩提心の行人とす。明らかに知りぬ、至心信樂の言は、専ら大菩提心を以て先とすべし。双観經の三輩、皆菩提心を以て往生の正因とする事、解釈また顯然なり。⁽¹⁰⁾

と述べて、やはり第十八願中に菩提心が説かれているという理解を示している。また、中巻では、法然が称名念仏行をもって浄土往生の行業とする際に依拠した善導の教学においても、心念が重視されているとして、

善導の『釈』に云うが如し、「必ず三心を具足すべし。若し随いて一欠けぬれば、往生せず」と〈取意〉。汝、又許す所なり。然らば善導の釈に心念を兼ねる義、明らけし。(中略)若し三心具すべしと言わば、必ず先ず菩提心を以て本と為すべし。⁽¹²⁾

と述べている。『往生礼讃』で示される三心とは、『観無量寿經』上品上生に説示される至誠心・深心・回向発願心のことであるが、善導はその三心を九品全体に通じる往生の正因と見なしている。⁽¹³⁾法然は、『観無量寿經』の三心と『無量寿經』の三心を重ね合わせて理解するが、明恵は『往生礼讃』の文に依りながら、『観無量寿經』においても、浄土往生には心念である三心を具足することが必須であるとされていることを確認した上で、それは菩提心を本とするという理解を示している。

ところで、本願中に示される三心を重視する立場は、法然においても共通している。そうすると、心念である三心を重視するという点で、法然と明恵は共通するが、三心を菩提心と見なすか否かが両者を分かつ点であり、法然が説く三心とは、ただ仏願に信順する心であるという反論も予想される。明恵は、このような反論を想定して、次のように述べている。

專修人の問うて曰く、我が所存の義、全く心念を取らずと言うにはあらず、汝が責むる所の如し、三心具足す、我等、共に之を許す、然るに此の三心は必ずしも菩提心にあらず。但是れ信解願欲の心なり。然るに所立の意趣、弥陀の名号に不思議の功力あるが故に、設い菩提心なしと雖も、唯、一向に専称すれば、速やかに往生を得、設い菩提心ありと雖も、仏号を称せずば、是れ難行なるが故に、往生を得難し。此の説を作す所以は、近代道心なきの人、若し道心を先と為さば、浄土門に入り難し。若し此の旨を聞かば、念仏する人あるべし。此の『集』を作り、此の義を述ぶるの意趣、甚だ之に依るなり。汝、押して此の義を破して、菩提心を以て先と為さば、誰の人が菩提心ありて浄土門に入らんや、いかん⁽¹⁵⁾。

ここでは、阿弥陀仏の名号の不思議の功力によって、我々が菩提心を発さなくても往生できるとする専修念仏者側の立場が取り上げられている。また、明恵が想定した問いの中には、阿弥陀仏の名号のはたらきの前では菩提心を発す必要がないのではないか、という見解と共に、菩提心を発すことを何にもまして優先させるのであれば、菩提を求めない人にとって、浄土門に入ること自体が困難になってしまうのではないか、という危惧が示されている。このような危惧は、菩提心を発すことを高度な行法と見なす理解に伴うものである。これらの想定に対して、明恵はこのように述べる。

答う。菩提心を言うに種類不同なり。縁発心あり、解発心あり、行発心等の種類あり、前に出すが如し。然るに善導の意に依るに、浄土宗尤も縁発心を取るべし。其の旨、上に成ずるが如し。（中略）然るに至心発願と言うは、大菩提心を指すと言う。汝は又「至心発願」を以て因と為すと許さずや。然らば此の至心発願とは、縁発心に当るべし。諸の往生を楽わん輩、誰人か此の心無からんや⁽¹⁶⁾。

菩提心に浅深を認める明恵は、表員の『華嚴經文義要決問答』に基づいて、縁発心、解発心、行発心、体発心と

いう四つを区分している。⁽¹⁷⁾ これらは菩薩道の体系に配当されており、縁発心は未入位の段階で発すべき菩提心であるとされる。法然が依る善導は、九品のすべてを凡夫とみなすため、善導流を継承するという法然の浄土宗では、縁発心をもって菩提心とすべきであるというのである。つまり、菩提心を発すことは困難であるという立場に対して、まずは浅位の菩提心である縁発心を起こすべきである、というのが明恵による論駁である。また、阿弥陀仏の名号そのものの功德とその功德に対する信によって往生するという立場に対しては、下巻で同じく専修念仏者の主張を想定して、次のように述べている。

我は阿弥陀の名号を信樂するが故に、余行を撥去す。菩提心を撥する、また名号を信樂するの至極なり。たとひ非理たりと雖も、信仏の心既に深し。汝、何ぞ我を誘じて大賊とするや。⁽¹⁸⁾

ここで明恵は、専修念仏者側の主張として、法然による菩提心の否定は、阿弥陀仏の名号を信樂することが極まった帰結であり、仏を信じる心は深いことから、仏教に対する大賊とは言えないのではないか、という問いを出している。この問いに対する答えとして、明恵は、香象大師法藏の『梵網經菩薩戒本疏』⁽¹⁹⁾から謗三宝の邪見の過を挙げて、菩提心を誹謗することは結局十方一切の仏宝を誹謗することに他ならないとして、専修念仏者の主張を斥けている。

以上のような明恵の論難を受ける以上、阿弥陀仏の本願・名号への信順を、菩提心と関連づけて論駁する必要がある。ただし、それが浅位の菩提心であったならば、結局のところ、法然が説く選択本願の称名念仏は、浅位の縁発心で可能な劣行ということになり、また、称名行は菩提心を深めるための助業と見なされてしまう。したがって、法然が明らかにした選択本願念仏説を相承する上で、明恵が理解する菩提心とは原理的に異なる枠組みで、新たな菩提心理解が示されなければならないことになる。その課題に、もっとも端的に答えるのが、横超という概念

によって浄土の大菩提心を明らかにする菩提心積である。また、阿弥陀仏の真実心が回施されることによって浄土往生・成仏の正因である利他真実の信心が成立するとする理解は、「信文類」を一貫する主題に基づくものである。

では、特に信一念釈に着目した場合、明恵の論難に対応する語句や概念は見出されるだろうか。次に章を改めて、この問題について検討したい。

五 明恵の論難と信一念釈

信一念釈では、真実の信樂に一念があると述べて、『無量寿経』『如来会』及び『涅槃経』を引用した後に、善導の言葉を引くが、その際に、「一心専念」とともに「専心専念」の語が挙げられている。このことに関連して、「行文類」の行一念釈では、『無量寿経』下巻の弥勒付属の文に続いて、善導の「散善義」と『往生礼讃』から、「下至一念」「一声一念」「専心専念」の語が引かれている。⁽²⁰⁾ところで、『教行証文類』において行と信の一念を解釈する際、「専心専念」の語は「行文類」と「信文類」の両箇所共通して挙げられているが、善導の著述五部九巻の中に、この語は直接見出されない。善導の言葉として挙げられる「専心専念」という語句には、行と信とを不離とする親鸞の理解が示されているが、ここで、明恵の「専念」理解を参照しておきたい。

「専念」の語をめぐる

明恵は『摧邪輪』上巻において菩提心正因説を展開する中で、『無量寿経』三輩段を解釈する元曉の『遊心安楽道』を挙げている。

上輩の中に説くに五句あり。一は、家を捨て欲を棄てて沙門と作る。此れは反つて正因を起す方便を顯はす。二は、菩提心を發す。是れは正因を明かす。三は、彼の仏を專念す。是れは修觀を明かす。四は、諸の功德を作る。是れは起行を明かす。この觀および行を、即ち助業とす。五は、彼の國に生ぜんと願す。この一は是れ願、前の四は是れ行。行願和合して乃ち生ずることを得るが故に。⁽²¹⁾

この引用によって明恵は、『無量寿經』に説示される淨土往生の正因は菩提心であるとし、『無量寿經』中の「一向專念無量寿仏」という語句を解説する「彼の仏を專念す」という釈について、

この文の意は、專念彼仏は、口称にあらず、これ觀想を取るなり。称名を以ては、第四の起行の中に属すべし。⁽²²⁾

という解釈を施して、專念を称名念仏とする理解を斥けている。もっとも、元曉は聖道門の師であつて、法然が依る淨土門の師、善導の理解とは異なるという反論も予想される。このような反論を想定した上で、明恵は、善導が述べる称名と元曉が説く憶念は、本質的には差異がないという見解を述べている。⁽²³⁾ 明恵によれば、そもそも念とは、「明記不忘の称」であり、念仏とは、「正しくは心念を指す」とされる。そして、法位の釈、⁽²⁴⁾ 龍樹の「易行品」⁽²⁵⁾にも、同様の理解が示されているとし、法然が依つて立つ善導においても、『觀念法門』から「道場の中において、昼夜に心を束ねて、相續して心を阿弥陀仏に専らにして、心と声を相續せよ」⁽²⁶⁾という箇所を引用して、

明らかに知りぬ、善導の意、称名の下に必ず心念を兼ねるなり。もしこの心念を具するに約しては、諸行を皆念と名づく。⁽²⁷⁾

としている。明恵の根本的立場はあくまで菩提心正因説であり、したがつてこの場合の「心念」も、菩提心を指すことになる。また、中巻では念仏三昧の語を釈する中に、

初に念とは、即ち正念なり。前に觀察正念諸仏三昧と言うが如し。然るに正念とは正しく菩提心にあるなり。

『離相論』に云うが如し。「菩提心とは大乘の中に最勝なり。我れ此の心に於いて正念に安住す」と（文）。

是の故に「念」の言は即ち菩提心なり。⁽²⁸⁾

と述べて、念とは正念であり菩提心であるという理解が示されている。つまり、いかなる行を修めるにせよ、それが仏道実践である限り、必ず心念すなわち菩提心をとまなっている、というのが明恵の理解の基本である。

それに対して親鸞は、行一念釈、信一念釈の両箇所において、専念とは一行であり、専心とは一心であるという理解を明示している。行一念釈では、一行とは一声であり、正行であり、正業であり、「南無阿弥陀仏」であると述べるが、この転釈は、法然の選択本願念仏説を承けるものである。一方、信一念釈では、一心である専心は、つまるところ大慶喜心であり、金剛心であり、阿弥陀仏の量り知れない智慧によって生じる大菩提心、大慈悲心であるとされる。この理解は、念仏は心念を指すとし、菩提心こそが往生成仏の正因であるとする明恵の理解に対するものと考えられる。このように、「専心専念」という親鸞のことばからは、明恵から法然に向けられた菩提心正因説に対して、選択本願の称名念仏こそが浄土往生の正業であるとする法然の理解を継承し、阿弥陀仏の本願によって回施された真実信心を正因とする立場が明確に示されていると考えられる。

「真因」の語をめぐる

次に着目したいのは、自釈に示される、「一心は則ち清浄報土の真因なり」という箇所である。『教行証文類』において、「真因」の語は、信一念釈を含めて六例が見られ、そのうち四例が報土の真因とするもの、⁽²⁹⁾二例が涅槃の真因とするものである。⁽³⁰⁾真因の具体的内容については、「二善・三福は報土の真因にあらず」と簡非の文脈で用

いられる「化身土文類」の用例を除き、いずれも信心のことであるとされる。ところで、七祖聖教や法然の法語類、親鸞教学に影響を与えたとされる聖寛『唯信鈔』、隆寛『一念多念分別事』、『自力他力事』、伝隆寛『後世物語聞書』、幸西『玄義分抄』などには「真因」の語を見出すことができない⁽³²⁾。したがって、報土・涅槃の真因という表現を用いるのは親鸞の特色であると言えるが、『摧邪輪』には、「真因」と「仮因」が対比して論じられている箇所がある。

明恵は、法然流の称名念仏は真の念仏になりうるかという問いを起こして、次のように述べる。

問ふ。しからば、近代の女人等、全くこれらの義を知らず、ただ口に任せて仏号を唱ふ。前の清涼の所積のごとくたれば、是れ真の念仏にあらずと云云。しからば、往生の行にあらざるべしや、如何ぞ。

答ふ。真念にあらずと言ふは、五種念仏を以て真とす、口称を以ては仮とす。真假相對して、是のごときの説を作す、真妄相對するにはあらざるなり⁽³³⁾。

ここで明恵は、「近代の女人等」つまり法然にしたがう専修念仏の人たちが、ただ口に任せて仏の名号を唱えているが、それは真の念仏とは言えず、往生の行とはなり得ないのではないかという問いを發して、真の念仏は「五種念仏」であり、口称は仮の念仏であるという理解を示している。「五種念仏」とは、『摧邪輪』の記述に拠れば、中国華嚴宗の第四祖、清涼澄観によって説かれるもので、『大方広仏華嚴經疏』に見られる⁽³⁴⁾。その五種とは、一縁境正観念仏門、二摂境唯心念仏門、三心境俱泯念仏門、四心境無礙念仏門、五重重無尽念仏門のことであり、明恵によれば、それらの一致するところは「能念の心」である⁽³⁵⁾。それでは、真の念仏と仮の念仏によってもたらされる果はそれぞれ何かということについて、『摧邪輪』はさらに次のように述べる。

しからば、真因は真果を得、仮因は仮果を得。いはゆる五種真念仏の果は、甚深の仏境を身中に相容し、三世

常身を栴檀塔の中に相見る。かの解脱長者・毘瑟胝羅居士等のごときは、即ちその類なり。是のごときの業
用、甚深甚深不可思議不可思議なり。口称の仮因の行は、命終の時に臨んで、仏土に往生して不退を得、かの
土にして漸く勝進することを得。觀經等に説くがごとし。しかれば則ち、この甚深の真念に對して、かの口称
の行を指して、真念にあらずと云ふなり、往生を得ずと謂ふとはあらざるなり。

真の念仏である五種念仏と仮の念仏である口称の真仮相對は、真妄相對とは異なるため、口称の念仏によって往生
できないというわけではない。しかしながら、「真因は真果を得、仮因は仮果を得」というのが明恵の立場であ
る。それでは、真因である五種念仏の果とは何かといえは、それは「甚深の仏境を身中に相容し、三世常身を栴檀
塔の中に相見る」ことであり、「甚深甚深不可思議不可思議」であるとされる。一方、仮因である口称念仏の行が
もたらす果は、「命終の時に臨んで、仏土に往生して不退を得、かの土にして漸く勝進することを得」ることであ
るとされる。

もともと、甚深の真念について十分な理解が伴わなければならないというわけではない。この点についても、明
恵は問答によって自説を展開している。

問ふ。我等がごとき口称の者は、さらにこの義を知らず。いかんが念仏の名を立つるや。

答ふ。深義なしと雖も、随分に念の義なきにあらず。謂く、仏徳を信ぜざる人は、さらに名号を称すべから
ず。必ず仏に利生の徳ありと信じて、その名号を称する時、相好・法身等を念ぜずと雖も、必ず愛敬の念あ
り。この念、純熟するが故に、甚深の觀解なしと雖も、毛豎涕泣等の事あり、或いは身命を惜しまざる等の類
あり。皆この愛敬、甚深たるによるが故なり。常途に称名を指して念仏と名づくるは、即ちこの義によるな
り。謂く、称名の位に必ず仏を専念する心あり。譬へば、世人の人を呼ぶ時、必ずその人を専念するの心ある

がごとし。これまた是のごとし、口称、念想必ず具足するなり。然りと雖も、兩種相對する時は、念心を以ては勝とす、内門轉の故に、称名を以ては劣とす、外門轉の故に。劣を隠して勝を顯はして、名づけて念仏とするなり。

明恵によれば、仏の名号を称える時、仏の相好や法身等を念ずることがなかったとしても、仏の徳を信じ、愛敬する心は必ず具わっている。例えば、日常生活において我々が人の名を呼ぶ時、心の中でその人を想うようなものである。したがって、口称にも必ず念想が具足している。ただし、口称と念想を相對させる時には、念心が勝であり、称名が劣であるとされるのである。

以上が、『摧邪輪』に示される真因についての理解であるが、親鸞は信一念釈をはじめとするさまざまな箇所、本願力回向の信心こそが、報土・涅槃の真因であるとする。この理解は、菩提心こそが涅槃の正因・真因であり、称名念仏は化土往生の仮因に過ぎないとする明恵の理解と真つ向から對立すると共に、明恵の論難の枠組みを超克するものでもある。本願力回向の信心をもって報土往生・涅槃の正因とする親鸞の理解は、我々衆生が起こす菩提心をもって成仏の正因とする明恵の論難に応答しつつ、さらに親鸞独自の菩提心理解を展開させたものとして捉えることが出来る。このように、親鸞の信一念釈は、法然による選択本願念仏説と、それを論難する明恵の菩提心正因説の對立を止揚させた教学理解であると見なすことが出来る。

「歡喜」の語をめぐって

前稿で触れたが、明恵は『無量寿経』下巻の弥勒付属の文に見られる一念に関する理解を述べる際に、歡喜の語に着目し、それが菩提心にあたるとする。ここで今一度、明恵における歡喜と菩提心の関係について確認しておこ

う。まず、法然の弥勒付属文の解釈を批判して、次のように述べている。

引くところの『寿経』ならびに『礼讃』に、既に歓喜踊躍の言あり、何ぞ菩提心を簡ばんや。たとひ委しく菩提心の行相を解せん時、この文は、解発心・行発心等を指すにあらずと雖も、歓喜踊躍の文は、何ぞ縁発心にあらざらんや。⁽³⁶⁾

ここで明恵は、縁発心としての歓喜という理解を示している。縁発心と解発心、行発心等との関係については、表員の説によるものである。

一は縁発心、謂く菩提を仰縁して発心して求むるを、縁発心と名づく、未入位の前なり。二は解発心、謂く一切の法、ことごとく是れ菩提なりと解するを、解発心と名づく、十信十解の位なり。三は行発心、謂く一切の行、皆菩提に合するを、行発心と名づく、十行十向の位なり。四は体発心、また証発心と名づく。謂く一切の性を証す、即ち是れ菩提の自体顕発するを、名づけて体発心とするなり。初地已上より金剛心に至るまで、是れなり。⁽³⁷⁾

この区分は、『華嚴經文義要決問答』で発菩提心を段階的に捉える様々な説を挙げていく中の一説であるが、菩提心の区分に関する諸説の中で、明恵は特に未入位の凡夫が起こす菩提心に注目している。明恵は、法然を批判する際に、法然が依拠する善導においても菩提心正因説が説かれていることを強調している。ところで、『観無量壽經』に説示される九品の階位に関する解釈は様々であるが、九品のすべてを凡夫と見なすのは、善導の特色である。そうであるなら、善導教学における菩提心は凡夫相應の菩提心ということになる。そこで注目されたのが、未入位の凡夫が発す菩提心である縁発心であったと考えられる。

しかし、その一方で、歓喜は未入位の段階のみに限定されるものではなく、十地の最初に置かれる歓喜地とも関

連するという理解も示される。『摧邪輪』中巻では、十住の最初である発心住について、香象大師法蔵の説を挙げ、
て次のように述べている。

香象大師、発心住の名を釈して云く、「大菩提に於いて決定心を起こして、入位不退なるが故に、初発心と云う」へ等と云云。又行本の義を釈して云く、「謂く發菩提心を十住の本と爲す、但此の心を転じて漸く増勝するが故に、後の諸住を成ずるが故なり」とへ已上。当に知るべし、唯、後の九住を成ずるのみにあらず、十行・十向・十地、皆此の初住に依りて成ずるなり。是の故に其の名義は十地の自体眞の無漏道に通ず、尚し初めたる義あり。謂く此をば發心住と云い、彼をば歡喜地と云うは、此れは能發の心を挙げて、彼れは所發の歡喜を出す。十地尚し爾かり、況んや十行・十廻向をや。⁽³⁸⁾

ここでは初発心住において入位不退に至るとされ、その心について名づけられるのが発心住であり、發菩提心によって不退に至ることで生じる歡喜について名づけられるのが歡喜地であると説かれている。この理解は『華嚴經』「梵行品」に示される「初發心時便成正覺」⁽³⁹⁾に基づくものであり、初發心の境位が本質的には仏の正覺と同等であることを示すものである。つまり明恵においては、菩提心は、未入位の凡夫から仏果までを本質において一貫するものであると同時に、未入位から仏果得証に至るまで段階的に深められるものである。

以上のような明恵の菩提心・歡喜理解を受けた上で、法然の選択本願念仏説を承けるためには、明恵とはまったく異なる歡喜が示される必要がある。その為には、歡喜を我々自身の感情の発露として捉えるべきではない。凡夫の起こす歡喜をもって菩提心と見なすと、それは段階的に区分された初歩的な菩提心に位置づけられるからである。そうであるなら、親鸞が挙げる「歡喜」は、我々の心情とはさしあたって切り離して捉えるべきであろうと思われる。そこで、二つの点について確認しておきたい。先ず一つ目は、信一念釈の冒頭で、一念に対する時剋釈と

ともに、「廣大難思の慶心を彰す」とされていたことである。すでに述べたように、ここでは「あらわす」という語が、顕と彰とによって区別されており、慶心をあらわすのは「彰」であるとされる。西本願寺本の「彰」の字には、「ウチニアラワス」という左訓が施されているが、これは我々が歓喜をどのように実感するのか、ということをも問題としないということであろう。このことに関連して、二つ日には、「信文類」において、「歓喜」に関する釈がほとんど見られないという事実である。親鸞が引用する『如来会』の「一念淨信歓喜」や、三一問答における信樂の「歡喜賀慶」の字訓などからは、親鸞が歓喜の語に着目していることが窺われるが、そのことに對する詳述を「信文類」では行っていない。歓喜という語に関する親鸞の理解がもっとも示されていると考えられるのは、

「行文類」の『十住毘婆沙論』引文、とりわけ「入初地品」の引用である。もしも、歓喜が我々の心情として捉えられるのであれば、そのことについて述べるべき箇所は「信文類」であり、その叙述は親鸞の自釈になるであろう。しかし、法の徳として論じるのであれば、その所論は、まずは親鸞の自釈ではなく仏典による説示に求められるべきであり、それは称名易行の徳性を示す「行文類」に置かれるのが適切であると考えられる。

親鸞は、法然が傍明往生淨土の論としているにも関わらず、「行文類」の人師の論釈の最初に『十住毘婆沙論』を引いている。もっとも、龍樹の『十住毘婆沙論』に説示される易行への着眼は、はやくも曇鸞においてなされている。したがって、「易行品」自体は淨土教思想の伝統の中で一定の評価を得てきたものである。しかし、親鸞は「易行品」以外に、「入初地品」「地相品」「淨地品」も引用している。このような傾向は親鸞独自の受容態度とすることができる。

『十住毘婆沙論』は、賢首大師法藏によれば『十地経』に説示される菩薩道の階位の内、初地と第二地を釈したものとされ、全体が三十五品に分かれており、「易行品」は第九に示される。三十五品の内、「序品」は総説であ

り、第二の「入初地品」から第十七の「入寺品」までが在家菩薩の行法を明かし、第十八「共行品」から第二十七「略行品」までが在家菩薩・出家菩薩双方の共行としての行法を説いている。以上が初地の内容である。第二十八「分別二地業道品」から第三十五「戒報品」までは第二地の内容であり、出家菩薩の行法を説くとされる。⁽⁴¹⁾「入初地品」は、十地の名称とその意味、十地を得る因縁である八法、初地である歓喜地の意義について説かれるが、親鸞が「行文類」に引用するのは、「入初地品」の末部分に説かれる歓喜地の意義に関連して、不退の位の象徴的表現である「如来の家」について述べる箇所である。つまり、親鸞は「入初地品」の不退と歓喜とに着目していることが窺われる。

「行文類」では、次に第三「地相品」が引かれる。「地相品」は、歓喜地の特質である七相と必定の菩薩について説かれる。親鸞は特に必定の菩薩について述べる箇所を引用し、転訓を施して、原意を改変している。「地相品」には、

常念於諸仏 及諸仏大法 必定希有行 是故多歡喜⁽⁴²⁾

という偈が説かれるが、この箇所は、歓喜の因縁を説くもので、原意にしたがえば、

常に諸仏と及び 諸仏の大法と、必定と希有の行とを念ず。この故に歡喜多し。

と訓読すべきである。⁽⁴³⁾しかし、「行文類」では、

常に諸仏および諸仏の大法を念ずれば、必定して希有の行なり。この故に歡喜多し。⁽⁴⁴⁾

と訓を施している。この理解は、「行文類」末の正信偈に示される「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定（弥陀仏の本願を憶念すれば、自然に即のとき必定に入る）」と通底するものであり、現生不退を示す文証として、「地相品」のこの箇所を理解していることを窺わせる。

また、「地相品」の引用後半部分の問答では、未発心者および発心者の歡喜と必定の菩薩の歡喜との相違が論じられている。原意では初地の菩薩の歡喜と、発心の有無に関わらず初地に至っていない者の歡喜の相違について述べるものであるが、初地の菩薩と同等の徳を、必定・不退の位に入った他力信心の念仏者も具えるという親鸞の理解にしたがえば、明恵が法然批判の最大の根拠とする發菩提心の有無に対して、淨土の大菩提心である他力回向の信心と聖道自力の菩提心との対比を示しているという見方も可能である。

「行文類」では、続けて第四「淨地品」を引くが、「淨地品」では、初地を淨治する行法としての二十七法が説かれる。親鸞は、最初の三法のみを引用するとともに、二十七法の説示という構成を解体し、「信力増上」という語について独自の解釈を施している。「淨地品」では、「信力轉増上」という偈文の釈として、

信力増上者信名有聞所見必受無疑増上名殊勝⁽⁴⁵⁾

と述べられる。この箇所について「行文類」では、

信力増上者何名有所聞見必受無疑増上名殊勝⁽⁴⁶⁾

となっているが、「信力増上者何」の「何」は、「信」の写誤であると考えられ、本来は、

「信力轉た増上す」とは、信は聞見する所有つて必ず受けて疑い無きに名づく。増上は殊勝に名づくと。

と読まれるべきである⁽⁴⁷⁾。ところが、「行文類」では、

信力増上はいかん。聞見する所有りて必受して疑無ければ増上と名づく、殊勝と名づく⁽⁴⁸⁾と。

と読まれており、偈文の語釈である原文の構造が解体されて、増上と殊勝という義が導かれている。この部分の説示と同様の理解は、『唯信鈔文意』の「但使回向多念仏」の解釈部分にも見られるが、明恵の論難を念頭に置けば、この引用は、選択本願の称名念仏行が、易行にして勝行である、ということを示す目的があったと解釈するこ

とも可能である。

以上のように、親鸞は「易行品」に先立って、初地の歓喜について述べる諸品を引いている。この引用意図に関して、存覚『六要鈔』では、問答を設け、

問。所引の文名号の徳に非ず、唯菩薩登地の益を説く、何ぞ之を引くや。

答。下に引く所の「佛法に無量の門有り」等とは、難易の道を明して称名易行の徳を讃嘆す。已上の文は、当用にて非と雖も前後を明んが為に委く之引くか。将又二行同く欣趣する所共に不退位即是れ初地なり、今初地見道の相を明す最も是れ要須なり、故に広く之を引く。⁽⁵⁰⁾

と述べている。名号の徳を示す「易行品」の前後を明らかにすることを目的とするのであれば、「易行品」自体の前後を引くべきであって、「行文類」の引用形態の説明には妥当しない。難行・易行のいずれであっても共に至る不退位である初地を明らかにするという後者の理由が、ここでは妥当であろう。

ところで、親鸞の真蹟本である坂東本で確認すると、『十住毘婆沙論』の引用について、「易行品」以前の箇所は、一枚の行数が七行であり、『教行証文類』の大半を占める一枚八行部分と異なっていることが確認できる。特に「浄地品」から「易行品」に移行する箇所は、文字数調整のため六行書きになっており、「易行品」以外の諸品は、「易行品」への着目とは別の観点から引用された可能性が想定される。このことに関して、『教行証文類』の成立過程について詳細な考察を行った赤松俊秀は、以下のような所見を述べている。

赤松氏は、「行文類」の当該箇所の行数の変化について、「易行品」以前の七行箇所並びに六行箇所の筆致と、「易行品」からの八行箇所の筆致が異なることに注目し、年代が明らかでない親鸞真蹟と比較検討する作業を行っている。そして、七行もしくは六行部分の筆跡が、親鸞晩年の真蹟、例えば大谷派本願寺所蔵の康元二（一二五七）年

書写の『一念多念文意』に近く、八行部分の筆跡は、高田派専修寺所蔵の文暦二(一二三五)年に書写された『唯信鈔』やその紙背の『見聞集』『涅槃經要文』に一致することを確認している。この事実から赤松氏は、親鸞が坂東本を著した時期を六十三歳前後と推定し、八十歳前後に「教文類」と「行文類」の前半部分の書き直しが行われたという仮説を提示している。⁽⁴¹⁾ 赤松氏の研究に従えば、「入初地品」「地相品」「淨地品」は、晩年に挿入された可能性も考えられるが、歓喜地や、「入初地品」に説かれる「二十九有」という語は、親鸞の自釈部分にも示されている。

爾れば真実の行信を獲れば、心に歓喜多きが故に、是れを歓喜地と名づく。是れを初果に喩ふことは、初果の聖者、尚、睡眠し懶墮なれども二十九有に至らず。いかに況や十方群生海、斯の行信に帰命すれば撰取して捨てたまはず。故に阿弥陀仏と名づけたてまつると。是れを他力と曰ふ。是を以て龍樹大士は「即時入必定」と曰へり。曇鸞大師は「入正定聚之数」と云へり。仰いで斯れを憑むべし。専ら斯れを行すべきなり。⁽⁴²⁾

この箇所は、真蹟本で確認すると八行書きになっている。そうすると、歓喜地や「入初地品」の内容自体については、親鸞は早い段階から関心を持っていたことが窺われる。このことに関連して、「正信偈」では、龍樹が歓喜地を証して、安樂国に生じたと説かれるが、この叙述は、『楞伽經』の、

於南大國中 有大德比丘 名龍樹菩薩 能破有無見 爲人說我法 大乘無上法 證得歡喜地 往生安樂國⁽⁴³⁾

という偈文の内容を受けるものである。以上のことを考え合わせると、八十歳前後の書き直しの際に、「易行品」以外の諸品が追加挿入されたのか、一部増補されたのかは判然としないものの、親鸞が龍樹の易行という思想だけでなく、歓喜地にも早くから注目していたことが推量される。本論の考察を踏まえると、親鸞が法然の選択本願念仏説を顕彰する上で、歓喜の徳を示す必要性を当初の段階から懷いていたこと、そして、その必要性が明恵の論

難、とりわけ歓喜理解に関する論難に由来すると想定することも可能であろう。⁽⁵⁴⁾

六 結

これまでの考察をまとめて、なお残る問題点を提示して本論の結びとしたい。まず、従来指摘されてきたとおり、「信文類」には明恵の『摧邪輪』に対応する叙述が見られるが、そのことは信一念釈にも認められ、特に、「専心専念」「真因」「歓喜」の語に関しては、親鸞と明恵の理解に呼応関係を見出しうる。また、「歓喜」については、「行文類」に引用された『十住毘婆沙論』にも特徴的な理解が見られる。

ところで、親鸞の歓喜理解が、歓喜を菩提心の異名であるとする明恵の理解に対応するものであるとするならば、親鸞における歓喜は、本願力回向の信楽の異名となるはずである。歓喜初後という論題では、歓喜は信一念と同時に起こるのか、後に生じるのか、意識上のはたらきか否かといったことが議論されるが、信一念釈や『教行証文類』においては、そのような問題自体は想定されていないと思われる。歓喜や慶喜などについて、我々の心情の問題として主題的に論じようとする箇所は、『教行証文類』には見出すことができない。その一方で、歓喜や踊躍、慶喜の語は、『浄土三部経』や七祖聖教に見られるものでもある。親鸞は、『尊号真像銘文』『一念多念文意』『唯信鈔文意』などに、歓喜と慶喜との区別、歓と喜との区別を述べているが、これらの理解は、歓喜という語が我々の感情を表す言葉でもあることから要請されたものと思われる。親鸞において「歓喜」は、本願力回向の金剛の信心と同質のものであるという側面と、我々自身が折に触れて実感し、その都度、対象化し、反省を加える意識上のはたらきという側面を持つ。『歎異抄』は、唯円が念仏を称えても踊躍歓喜の心が起こらないという不審を親鸞に相談したことを伝えている。また、信心と歓喜の関係をめぐって、歓喜正因という誤った教学理解が生じ

たことを教義論題は伝えている。このように、「歎喜」という語は、浄土往生の因と関連づけられた場合、多くの誤解を生む可能性を持つにもかかわらず、『教行証文類』では、「歎喜」は明確に信心の異名として示されている。その背景として想定されるのが、明恵による法然への論難であったということを、本考察の結論としたい。

なお、「信文類」信一念釈に示される時剋釈や「聞」についての理解については、『摧邪輪』『摧邪輪莊嚴記』から対応する叙述もしくは理解の傾向を見出すことができなかった。これらについては、明恵の論難に対応して説かれたというより、別の問題を背景として示された理解と考えられる。ただし、その考察は本論で取り扱う主題の範囲を越えるため、別の機会に論じたい。

註

(1) 拙稿『親鸞の行信一念理解について(一)——特に明恵『摧邪輪』の所説との関連をめぐって——』(『真宗学』第一一五号、二〇〇七年)。

(2) 前稿では取り上げなかったが、その後、親鸞真蹟の坂東本を参照すると、一乗海の譬喩讃嘆と『華嚴経』の菩提心讃嘆との関連について、私見の傍証となりうる点が確認されたので、ここに記しておく。「行文類」の譬喩讃嘆の最初の部分には、『華嚴経』から「菩提心」の語を削除して、代わりに「悲願喩」の語が置かれているが、この三字は本文の行頭と行末に分けて後から書き加えられている。また、当該箇所は一行文字数が十四字であるが、『華嚴経』に見られない親鸞独自の讃嘆と推定される二句の周辺は一行文字数が増加されており乱れている。これらの譬喩讃嘆を含む箇所は、後に付加された部分と推定されるが、付加部分の挿入時にあたっても、『華嚴経』からの引用に際してさらに推敲が行われた可能性を示唆している。

(3) 『浄土真宗聖典(原典版)』(以下、『原典版』と略称)三三四頁。『浄土真宗聖典(註釈版)』(以下、『註釈版』と略称)二五〇頁。以下、「信文類」信一念釈の引用については、『原典版』『註釈版』の当頁以降から行い、坂東本の訓点を参照しながら、適宜改変して書き下した。

(4) 『原典版』三〇九頁。

- (5) 『摧邪輪莊嚴記』『浄土宗全書』十卷、七七六頁。
(6) 『摧邪輪』上巻、『日本思想大系鎌倉旧仏教』（以下、『大系』）所収、三二六頁中、三三一頁上。なお、以下の考察では、『摧邪輪』の引用は同書からとし、必要に応じて適宜書き下した。

(7) 『摧邪輪』上巻、『大系』三三一頁下。

(8) 『摧邪輪』上巻、『大系』三三八頁下。

(9) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二六頁下。

(10) 『摧邪輪』上巻、『大系』三三一頁下。

(11) 『往生礼讃』前序、『浄土真宗聖典七祖篇（原典版）』（以下、『原典版七祖篇』と略称）七三七頁。

(12) 『摧邪輪』中巻、『大系』三五八頁下。

(13) 『観経疏』「玄義分」、『原典版七祖篇』三二五頁。

(14) 法然「要義問答」、『昭和新增法然上人全集』六二六頁、『西方指南抄』下末所収、『真宗聖教全書』四巻、二四八頁。

(15) 『摧邪輪』下巻、『大系』三七一頁下。

(16) 『摧邪輪』下巻、『大系』三七一頁下。

(17) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二〇頁下。表頁『華嚴經文義要決問答』、『新纂大日本統蔵経』八巻、四二七頁中。

(18) 『摧邪輪』上巻、『大系』三三四頁上。

(19) 『大正蔵』四〇巻、六三三頁下。

(20) 『原典版』二三五頁。『註釈版』一八八頁。

(21) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二六頁下。元暁『遊心安樂道』、『大正蔵』四七巻、一一四頁上。

(22) 『摧邪輪』同右。

(23) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二七頁下。

(24) 法位『無量寿経義疏』。なお、この書は散佚しているが、恵谷隆戒氏による復元が試みられている。該当箇所については、恵谷隆戒『復元本無量寿経義疏上下二巻新羅法位撰』、『仏教大学研究紀要』第四〇号、一九六一年、一三三頁を参照。

(25) 『原典版七祖篇』一四頁。

(26) 『原典版七祖篇』六九〇頁。

- (27) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二七頁下。
- (28) 『摧邪輪』中巻、『大系』三二六頁下。
- (29) 『原典版』二二二頁(「行文類」)、三二五頁(「信文類」)、四八一頁(「化身土文類」)、四九六頁(「化身土文類」)。
- (30) 『原典版』二六三頁(「信文類」)、二八七頁(「信文類」)。
- (31) 『原典版』四八一頁(「化身土文類」)。
- (32) 検索にあたって、本願寺教学伝道研究センターHPのオンライン検索(<http://www2.hongwanji.or.jp/kyogaku/online.htm>)、安達俊英氏のHP上に公開されている法然関連の典籍データ(<http://www.bukkyo-u.ac.jp/mmc01/adachi/data.htm>)、平井正戒『隆寛律師の浄土教 附 遺文集』(金澤文庫浄土宗典研究会、一九四一年)の巻末索引、梯實圓『玄義分抄講述―幸西大徳の浄土教―』(永田文昌堂、一九九四年)の巻末索引を利用した。
- (33) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二九頁上。以下の『摧邪輪』の所論は、同頁に示されている。
- (34) 『大正蔵』三五巻、九二四頁中。
- (35) 『摧邪輪』上巻、『大系』三二八頁上。
- (36) 『摧邪輪』上巻、『大系』三三八頁下。
- (37) 注(17)参照。
- (38) 『摧邪輪』中巻、『大系』三五九頁下。
- (39) 『大正蔵』九巻、四四九頁下。
- (40) 瓜生津隆真校註『十住毘婆沙論一』(『新国訳大蔵経 釈経論部12』、大蔵出版、一九九四年)所収の同氏解題(一二頁)参照。なお平川彰氏は、『十住毘婆沙論』が十地の最初の二地のみを釈した未完の論書であるとする伝統的な法蔵の指摘に疑義を呈し、独立の論書であるとする見解を示している。同解題参照。
- (41) 平川前掲解題三一～三二頁参照。
- (42) 『大正蔵』二六巻、二六頁中。
- (43) 瓜生津前掲書九二頁参照。
- (44) 『原典版』一八四。『註釈版』一四八頁。
- (45) 『大正蔵』二六巻、二九頁上。

- (46) 『原典版』一八七頁。
- (47) 瓜生津前掲書一〇三頁参照。
- (48) 『原典版』一八七。『註釈版』一五一頁。
- (49) 『原典版』八〇一頁。
- (50) 『真宗聖教全書』二卷、二三五頁。
- (51) 赤松俊秀「教行信証の成立と改訂について」(『親鸞聖人真蹟 国宝 願浄土真実教行証文類影印本解説』(一九五六年)所収、『続鎌倉仏教の研究』(平楽寺書店、一九六八年)所収)参照。なお、同論文の注記六によれば、親鸞真蹟本の七行書き部分の筆致は、康元二年(親鸞八十五歳)書写の『一念多念文意』に一致するが、そのことをもって真蹟本の書き直しが八十五歳前後に行われたと推定することは危険であるとし、七行書きの部分は八十歳前後に書き直されたという見解を示している。
- (52) 『原典版』二二三頁。『註釈版』一八六頁。
- (53) 『大正蔵』一六卷、五六九頁上。
- (54) 親鸞の「易行品」の受容と明恵の論難の關係については、拙稿「法然門下における『十住毘婆沙論』理解の諸相について」(『真宗研究』第四九輯、二〇〇五年)を参照。
- (55) 内藤知康『安心論題を学ぶ』(本願寺出版社、二〇〇四年)、勸学寮編『新編 安心論題綱要』(本願寺出版社、第二版、二〇〇二年)、『真宗百論題』(『真宗叢書』第一卷所収)などを参照。
- (56) 『尊号真像銘文』(『原典版』七七三頁、『註釈版』六七二頁)、『唯信鈔文意』(『原典版』八〇五頁、『註釈版』七一二頁)、『一念多念文意』(『原典版』七八〇頁、同七八四頁、『註釈版』六七八頁、同六八五頁)参照。