

礼讃する存在

— 仏弟子論としての『浄土論』(二) —

加 来 雄 之

阿弥陀のために礼をなし、頭脳をもって地に著け、南無阿弥陀三耶三仏檀と言え。(『大阿弥陀経』^①)

はじめに

今日の宗教の混迷は、宗教における礼讃という意義が見失われていることに起因しているように思われる。少なくとも宗教が思想として語られるとき、理性による批判という立場が礼讃という宗教的行を駆逐したかのような印象をうける。また一方では、非常に稚拙で野蛮な礼讃が人間の自立性を奪っている。

果たして礼拝・讃嘆という行は人間の批判精神を弱体化させ、人間の自立を奪うものなのだろうか。礼拝・讃嘆と批判精神とは両立しないのだろうか。礼拝・讃嘆は人間の生にとってどのような意味をもつのだろうか。

仏道の死、つまり仏道がその使命を果たすことができなくなるあり方に二つある。その一つは、観念化であり、教化であるといわれる。それは礼讃行の喪失であるといい換えることもできよう。行の喪失が仏教を観念化するのである。ここでいう行とは教義・教理を理解し、それに基づいて実践するという宗教的な諸行為ではない。そのような

行は固定化された修道体系のなかの一つの構成要素でしかない。私たちが喪失されたとして問題とする行とは、身体をもつ生全体を方向づけるような行である。その意味で行の喪失とは、宗教的な諸行為がないということではなく、宗教的行の本質が見失われたことである。私たちは、仏教に好事家的関心をもっているだけのものを仏弟子と呼ぶことはない。知的関心から仏教をかたるものは傍観者であり、そのことがもつ脆弱さをよく知っているからである。仏教が礼讃という行を見失ったとき仏教は身体感覚を失い観念化するのである。仏道を生きるといふ身体感覚を回復するのが礼讃という行であろう。仏教の歴史のなかで観念に墮落することから守ってきた伝統の一つが浄土の教である、という指摘がある。それは浄土教の使命が、観念化・教条化の克服にあり、身体をもって生きる主体の回復にあったからである。浄土教の「一切苦悩の衆生」という主題も、仏道を生きる「わが身」の問題を回復することと無関係ではない。

もう一つの仏教の死は外道化である。自己の外にある何かに我が身を投げ出すことによって、その奴隷となることである。外道とは、真に礼讃すべきものを見失い、礼讃すべきものを礼讃する生のあり方である。閉じられた社会（空間）と歴史（時代）のなかでしかたないものを礼拝することである。ある固定した教義、もしくは人物を礼讃すれば、それらの枠組みのなかに閉じこめられ、奴隷となるしかない。

宗教的存在とは礼拝し讃嘆する存在である。身命を投げ出す何かを人生にもつ存在である。礼讃することのないものは宗教的存在ではない。礼讃という宗教的行が、宗教的的身体を生みだし、宗教的環境を感得させる。浄土が生き生きとした生活として描かれているのは、「心のもちよう」というようなものでは宗教的生をあらわせないことを示している。礼讃という行は、単なる主観の問題ではない。それまでの主観の身体に死んで、主体としての身体を生きることであり、主体として新しい世界をもつことである。その世界は主観にとってどうすることもできない他者と生きる場である。④ 確かに私たちは、歴史と社会をもった世界のなかに生まれてくる。しかしどれほど広く深く世界にこの

主体をひらくか。これが生の満足と深い関係をもっている。

礼讃を背景にもたない生は貧相で脆弱である。主観が認識した知の対象としての客観的世界には共に生きるという身体感覚はない。それがどれほど純粹であっても、そこには大地から生まれたという身体感覚がない。真の礼讃を明らかにすることは、生を方向づける根本行を明らかにすることであり、そこに宗教的生の根本的課題がある。

冒頭に掲げた一文は、阿弥陀仏とその世界を見ようと思うならば阿弥陀仏を「礼讃する存在となれ」という釈尊による阿難への発遣のことばである。このように礼讃を称名として表現することは初期〈無量寿経〉にのみ存在し、後期〈無量寿経〉では失われる。その理由ははっきりしないが、もっとも素朴な形態をもった〈無量寿経〉にこのような礼讃の表現が出てくることは意味深いことだと思う。^②

一 曇鸞の問題提起

世尊、我れ一心に尽十方無碍光如来に帰命して安楽国に生と願ず^④

これは、『願生偈』の第一行であり、普通には帰敬序にあたる。しかし曇鸞は、これを単に帰敬を表白する序ではなく、礼拝・讃嘆・作願の行をふくむという独自の注釈をおこなった。それは仏弟子として帰依するべきあり方を見失い、仙經を求めた曇鸞にとって、菩提流支の「真にへ世において尊いもの」に呼びかけることできる〈我〉を生きているか」という問いかけが衝撃的な意味をもったからに違いない。この問いに基づいて曇鸞は『願生偈』を仏弟子論として注意深く読み込み註釈していく。^⑤

まず、曇鸞は、『願生偈』の冒頭に世親が「世尊我一心」と呼びかけていることがもつ決定的な意義に注目し、「世尊我一心」を『願生偈』において独自の文脈のなかに置いた。

つまり「世尊我一心」を「帰命」以下と切り離すことによって、信心をあらわす一句として独立させ、「帰命」以

下の偈文を正義分に説かれる五念門の行に配当するという、五念門配釈と呼ばれる解釈をおこなった。さらに曇鸞は、その解釈を基礎づけるために第二行（一般的には発起序とみなされる）に「成上起下」という独自の意味を与えることよって、「云何が上三門を成じ、下の二門を起こすや」と、五念門の行を前三・後二にわけるのである。このことは上の三門の行が一つの完結をもっていることを示唆している。ここに「世尊我一心」と表白する仏弟子にとって「上三門が成」じられるとはどういう意義をもつのかということが問題となる。

また曇鸞は同時に、

第一行の四句に相い含みて三念門有り、上の三句は是れ礼拝、讚嘆門なり。下の一句は是れ作願門なり。^⑦

と、前には独立させた「世尊我一心」の一句が礼拝・讚嘆門に含まれるという矛盾した指摘もしている。さらに作願門を礼拝、讚嘆門と位相が異なるものとして注釈している。それは礼拝・讚嘆という行を離れて「世尊我一心」を立てることができないということ、つまり「世尊我一心帰命得尽十方無碍光如来」こそが世親に現前している宗教的事実であるとの理解からであろう。とすれば三念門のなかの礼拝・讚嘆門と作願門とをどのような関係として理解すればよいのだろうか。

一一 帰敬序に三業を配当する意義

『浄土論』において五念門行はそれぞれ身業・口業・意業・智業・方便智業に配当される。とくに意業である作願、智業である観察門は奢摩他・毘婆舍那、いわゆる止観行であると世親自身によって定義されている。その意味で、五念門行は止観行を中心とした行の体系であることは疑いなく、作願と観察を成上起下という独自の解釈の方法によって分断する曇鸞の注釈には無理があるといわざるをえない。ではあえて身口意の三業と智業・方便智業を位相の異なるものとし、帰敬序に三業を配当する曇鸞の問題意識はどこにあるのだろうか。

(一) 第一行を、身口意の三業に配当するということはどのような意味をもつのだろうか。

我々にとって、生まれるということ、また生きるということはどのような意味をもっているのか。生きているということと生きていないということの区別はどこにあるのか。仏教の伝統によれば、「生」は業という概念に深く関わっているようである。業という概念にはさまざまな側面があるが、『浄土論』は三業を中心とする体系を採用している。^⑧三業という業の体系は、身・口・意の三種の業によってあらゆる業（経験）を包括しようとするものである。つまり、存在にとつて三業以外のいかなる経験もありえない。一般的に三業は次のように定義される。身業は身体表現としての経験であり、口業は言語表現としての経験であり、意業は意思表現としての経験である。

またこの三業は大きく二つの経験に分類される。行為する経験と、考え意欲するという経験である。身・口の二業が行為する経験をあらわし、意業が考える経験をあらわしている。つまり身口二業は身体的表現であり、意業は心を表現する。この三業に心身の営みすべてがおさまる。生の営みは三業以外にない。その意味で、三業こそ生活すべてであり、生そのものである。しかし、実存的には、その三業はより深い限定のなかにある。つまり三業としての経験は現実存在の限定のなかにある。誰のものでもない抽象的な三業というものはどこにもないからである。業は、いつでもどこかだれかの業である。業という言葉がもつ厳肅な感じは、業という術語が客観的な法則の説明ではなく、苦悩する存在の背景として感じられる実存的な責任であるところにある。ここには「存在の責任感」（安田理深）といわれるように、単なる行為への責任というだけでなく、存在することへの責任感が含蓄されている。限定され、しかも一般化するのを許さない厳肅な存在の感覚を業という語ははらんでいる。^⑨

つまり、我々が生まれるということは限定された業異熟としての身体をもつということである。そして生きていくということは、その限定のなかでさらに業を作ることによって一層自らを限定し、自らの生を意味づけていくということである。正直に言えば、生を意味づけていくというよりは生に縛りつけられていくという感覚であるが、その意

味で、業（経験）を作るといふことが生きているといふことである。また業（異熟果・与えられた社会的時代的限定）を果たすといふことがこの唯一・一回性の一般の中に解消できない実存的な我が身が生きる意味を語っている。つまり、業は実存的責任感をあらわす術語である。¹¹⁾

このような視点からいえば、宗教的関心というものは抽象的な個人、一般化される個人の問題ではない、時代的社会的限定、いわゆる五濁の世とか無仏の時と示されるような、無限の迷妄の歴史のなかに個は生まれてくる、そのような世界をもった身体の問題である。それゆえに社会的苦悩を共業として一人一人が苦しむのである。ここに人類の歴史を担った、しかもただ一人の主体において業が問題にされなくてはならない所以がある。

三業によって生存在をあらわすとすれば、第一行に三業を配当するという意味は、第一行に生全体が表現されているといふことであろう。ここには「ただ」といふ言葉はないけれども、三業に配当することによって「全存在を挙げ」といふことが暗示されている。つまり第一行が示す三業は多くの行為の一つではない。『無量寿経』の歴史によって選ばれたもつとも純粹な宗教的生（つまり「世尊我一心」）を表現する三業である。それゆえにこの三業は行としての意味をもつのである。この三業は我々の主観もしくは自我にもとづく諸行為を根底から揺さぶる。そこに実存的問いが生まれる。

(二) 帰敬序（曇鸞自身は第一行とよぶ）に三業である三念門を含むといふことは、この一行に「世尊我一心」と呼ぶかける純粹な宗教的生を成立させる三業が言い当てられているといふことではないか。三業としてしめす意図は、決してばらばらな三つの宗教的行為を列記することにあるのではなく、宗教的生を成立させる三業のダイナミックな構造を言い当てようとするところにある。つまりこの三業によって表現される行は、宗教的な諸行為のなかの一つではなく、宗教的生の本質を表現しているといふことである。言い換えれば、第一行には、『無量寿経』における宗教

的生の元型（アーキタイプ）が示されているといってもよいだろう。

このように宗教的生を成立する行を三業で押さえるということは、決して曇鸞の独創ではない。さきには『大阿弥陀經』の文をあげたが、『論註』が指南とする『十住毘婆沙論』を、一瞥するだけでも、そこには、

「若し人、疾く不退転地に至らんと欲せば、應に恭敬の心を以て執持して名号を称すべし」（易行品^⑩）

「阿弥陀等の仏及び諸もろの大菩薩あつて、名を称え一心に念ずるも、亦た不退転を得る、更に阿弥陀等の諸仏有り、亦た應に恭敬し礼拝して其の名号を称すべし。今、当に具さに説くべし。無量寿仏、世自在王仏……」（易行品^⑩）

「阿惟越致を求める者は、但だ憶念し、称名し、礼敬するのみに非ず、復た應に諸もろの仏所に於いて懺悔し、勸請し、随喜し、回向すべし。」（除業品^⑪）

など、身業として「恭敬」「恭敬礼拝」「礼敬」、口業として「名号執持」「称名」、意業として「恭敬」心、「一心念」「憶念」と、多少の移動と混乱はあるにしても、阿毘跋致を求める行を三業によっておさえているという伝統は確かに流れているのである。これらの『十住毘婆沙論』の説くところが、曇鸞に大きな示唆を与えたことは疑えない。

(三) 三業は三つのバラバラな行為ではない。とくに宗教的生を表現する場合は明確な構造をもっている。先に述べたように業ということの本質は意思である。それゆえに、三業のなかで意業がもっとも重たいものとされる。これは結果よりも動機を重んじるという理解によっている。しかし身と口の業は意業の発現にしか過ぎないというが、かえって意業というものが身・口の二業によって限定されているという側面もあるのではないか。身・口の二業というのは、歴史的社会的表現としての身体という限定を受けている。それに対して意識というものは内面性として、それらの束縛から自由であるかのようにも考えられる。しかしよく考えると、意識は何の制限もなく自由に意思すること

ができるのではなく、むしろさまざまな限定を受けたなかで作されるものである。たとえば、生まれもった資質、生まれ育った環境、言語、文化、教育とか、広くは、意識は運命的に対象的であることとか、人間という種として生まれたことなど、これらのことによって意識は限定されている。つまり、どのような身業・口業が発現しているかということによって意業のあり方(意欲の発現・表現)も決定されてくるという側面があるのではないか。とすれば身業・口業を統御することによって意業を整えるという方向もありうるのではないか。たとえば戒(身・口業)定(意業)慧(智業)の三学などは、この視点からとらえることができよう。ここには生活こそが意識をかたちづくるという視点がある。^⑤

このように考えれば、存在を仏道に方向づけるような業(行為)をこそ本来の意味で行と呼ぶべきなのであろう。存在の真実を表現する行によって、存在の真実に帰る。仏道の歴史に帰依するという行を通して、仏道を生きるという意欲をみいだす。そういうこともいえるのではないか。とすれば、曇鸞が身・口業の礼讃二門を分離せずに注釈し、意業の作願門を区別する意図をここにもみることができるともいえない。『浄土論』でも、礼拝門、讃嘆門だけに「身業礼拝」「口業讃嘆」と「業」であることを明示している。

四 人生を方向づける業を求めることは、どのような宗教にとっても切実な要求である。では第一行の三業が生を以て宗教的生たらしめるものとすれば、その三業はどのような意義をもつのだろうか。解釈分においては、善男子善女人が五念門行を通して菩薩に転じてくる。厳密に言えば善男子善女人が菩薩の課題をもつ存在となる。それはなぜか。『浄土論』の当面の文脈では、第一行の三業は、世親の三業であり、如来の三業ではない。しかしまたそれは世親の恣意的な行為でもない。なぜなら、それは如来によって選ばとられ(選択)言い当てられ表現された(回向)三業であるからである。

三業に配当される礼拝・讃嘆・作願の行は、『無量寿経』に基づく行である¹⁶。いわゆる法蔵菩薩という象徴的人格によって選択された浄土へ生まれるための衆生の三業である。衆生の行という意味では、この三業は個人の経験であるが、しかし法蔵菩薩によって選択された行であるという意味においては個人の体験に包み込まれないものである。この三業が選択された歴史を内観するならば、これらの三業を個人の体験のなかに取り込むことなどできるはずがない¹⁷。

三 なぜ「帰命」は礼拝行であるのか

(一) 曇鸞は、その帰敬を示す『願生偈』の第一行四句に三念門行を含むという。「世尊我一心」という主体を成立する行が含まれているというのである¹⁸。浄土教にとって帰敬は、行のための前提ではなく、行そのものである。なぜか。「帰敬」は存在に宗教的方向を与えるからである。帰敬は個人の上にかぎる体験（行為）であるが、個人的体験にとどまるものではない。もし個人的体験というだけであれば主観的事実でしかない。しかし帰敬は個人の体験であるが、それ以上に歴史的社会的な意義をもっているのである。なぜなら個人の上におこるが、全存在をかけて仏道の選択回向した行を表現する体験という意味では社会歴史的表現であるからである。それは歴史的世界に帰入する（参与する）という意味をもつ。

曇鸞は「帰命尽十方無碍光如来者」と、「帰命」と「尽十方無碍光如来」をあわせあげ、ついで「帰命」を礼拝門に、「尽十方無碍光如来」を讃嘆門に配当して注釈していく。このことはこの二句が曇鸞によって分割することのできない事実として体験されたことを示している。おそらく曇鸞はその体験を忠実に記述したのである¹⁹。

曇鸞は「帰命」を礼拝門に配当する。しかし先人も指摘するように、「帰命」は語義的には意業を意味し、ただちに身業の「礼拝」と対応させることはできない²⁰。そのことは曇鸞もよく承知していた。だからこそ「何を以てか知る

となれば、帰命は是れ礼拝なり」と自問する。しかしそこでなされる証明の論法は、今日の視点からは、あまり説得力のある方法とは思われない。つまり龍樹の「阿弥陀如来讚」（易行品）に出現する礼拝と帰命の呼応関係を示すいくつかの表現例、「稽首礼」「我帰命」「帰命礼」をあげるだけなのである。おそらく曇鸞には「帰命」と「礼拝」を語義的に会通しようという気などなかったのである。曇鸞は、龍樹の讚に現れるそれらの表現を、一人の宗教的実存による体験の記述、説明の必要さえない心靈上の事実の記述であるとみなしたのであろう。²²

(二) 礼拝こそ生を方向づける行である。身業に礼拝することは宗教の特徴の一つというよりも、宗教的生そのものである。宗教心をもっとも具体的に表現しているといってもよいだろう。礼拝する存在こそ宗教的存在であるといってもよいのかもしれない。往生という概念が、宗教的生が仏の世界に向かってはつきりと方向づけられたことを意味するとすれば、「五念門の中に礼拝は是れ一なり」という表現は、まさしく往生という目的に対して礼拝という行がもつ必然的意義をよく示している。それゆえに、

既に往生を願ず、豈に礼せざる容けんや。²³

ということとは当然のことなのである。

往生を課題とする浄土教においては、礼拝は必ず第一の行でなくてはならない。礼拝は存在を宗教的生として方向づける行であり、往生という言葉は、願生という宗教的意欲によって方向づけられた宗教的生のあり方を意味するからである。それは自己の生の方向が決定づけられたという、「阿毘跋致」とか「正定聚」というテクニカルタームがもつ意義を、もっと素朴な感情によって象徴的に表しているものなのである。²⁴

いわゆる宗教的生とは、有限なるものが無限なるもの前に立つ自覚に与えられる。先人がいうように、無限は有限を包むが、有限にとって無限への橋はない。有限なる意識を生きるもの、つまり有情にとって無限とは「彼（かし

こ)でしかない。その意味で宗教的生の本質は、対象的観想を行うことでも、道德的責務を果たすということでもない。それは無限に対して自らの生を方向づけるという転換でなくてはならない。礼拝は、自我(主観)に対する信頼の放棄でなくてはならない。無限への礼拝は、有限なる生はからいを根拠とすることへの断念でなくてはならない。言い換えれば、礼拝とは有限なる生への懺悔をとまなう。逆にいえば真の礼拝こそ、懺悔なのである。無限が自己を支える根源であるかぎり、その転換は回心懺悔でなくてはならない。

もし礼拝がなければ、その生は、そのとき、そのときの状況のなかで、自分の都合の良いものを選んでいくだけのものになる。なぜならばその根拠はどれほど飾りたてようとも、結局、自分の理性であり、自分の論理であり、自分の歴史観であり、自分の主観でつくりあげたものでしかないからである。礼拝に宗教的生がある。宗教的生というものがどこかにあるのではない、礼拝する生の誕生が宗教なのである。礼拝がなければ、どのような業も宗教的行とはならない。礼拝のない宗教は考えられない。その意味でまた「礼拝は是れ一」なのである。

(三) しかし真に礼拝することは本当に難しい。多くの場合、人は、仮初めのものを礼拝することによって安息の場を求めようとす。しかし特定の状況のなかでしか成り立たないものを礼拝すれば、結局その生は状況のなかに取り込まれてしまっただけである。また人は自己の外なるものを礼拝する。そのことによって、人はその何かに自己の主体を売り渡すことになる。礼拝がこの有限なる生をある偶像に委ねてしまうことであるならば、礼拝は主体の否定であり、生きることの個人的責任を放棄することを意味することになる。そうであれば礼拝という行為は、そのまま人間の自律性を眠らせる麻薬の役割を果たすことになる。宗教的形態が科学的理性によって批判されるのはこのような点にある。ここに真実なる礼拝とは何かを言い当てるのが宗教の歴史の大きな課題となるのである。

本当に無限に存在を方向づける礼拝とはなにか。それが言い当てられなくてはならない。言い当てるということが

表現である。「願生偈」において礼拝は帰命として言い当てられてはいる。つまり法蔵菩薩の礼拝をどこまでも純化した修行の歴史が、真の礼拝は帰命であると言い当てたのである。そのことによって衆生に真実の礼拝行が回施されたのである。生を方向づけることが礼拝の行の意義であるならば、帰命こそもっとも純粹な礼拝行といわなくてはならない。身体的行為である礼拝は必ずしも存在を方向づけない。「帰命」という表白は、礼拝のもっとも純粹なる表現を求め続けてきた歴史の背景をもつ。「帰命」という表白において、いま、その歴史に触れているのである。

(四) 礼拝門は身業であり、讃嘆門は口業である。身業は単なる物理的動作ではなく、口業は単なる発音ではない。身業も口業も思已業といわれるように、思業である意業の結果である。身業が宗教的自覚と不離のものであるとすれば、それは身業が単なる身体的な運動ではなく、やはりロゴス（意味表現）ということをはらんでいなくてはならないからである。礼拝が身業で表現される意義は、それが単なる身体的行為というのみでなく、全人的もしくは挙体的な意業の表現を指示するからである。ここに身・口の二業を分離することができない理由がある。

曇鸞は『浄土論』解義分の、

云何礼拝、身業礼拝阿弥陀如来・応・正遍知、為生彼国意故

を二つに分けて解釈している。はじめに (i) 「云何礼拝、身業礼拝阿弥陀如来・応・正遍知。」、つぎに (ii) 「為生彼国意故。」について解釈している。このことによってどのように礼拝するかという問いが、礼拝の対象（何を礼拝するか）と、礼拝の目的（なぜ礼拝するか）として明晰に示される。

はじめの (i) によって、「礼拝する姿勢が尊いのだ」とするような発想は断ち切られる。ただ五体投地して礼拝すればよいのではない。全身をあげて何を礼拝するかが決定的な問題である。その唯一の対象として阿弥陀如来・応・正遍知なる名号が選ばれている。礼拝が「帰命」であるのは、その礼拝の対象が如来の名（ロゴス）であることによる。

ここには何を礼拝すべきかを求め続けた法蔵菩薩の思惟行という背景がある。

そして(ii)では礼拝の目的動機は何かを示される。礼拝の目的は、彼の国に生れる意欲をなさしめるためである。普通には彼の国に生まれる意欲があるから礼拝するという意味であろう。しかし曇鸞は「今、常に願生の意を作すべきが故に阿弥陀如来を礼したてまつれ」と、^⑤「常に願生の意を作す」ために阿弥陀仏を礼することを強調している。「彼の国に生じようという意欲を生む」ことにこそ身業に礼拝する動機があるというのである。^⑥

つまり阿弥陀という名は、礼拝するものに願生の意欲を必然するロゴスをもっているということであろう。「尽十方無碍光如来」という阿弥陀仏の名は、歴史をつくして選択され表現されたロゴスである。この名にこそ衆生が本當に投げ出すべき「ことば」(ロゴス)が表現されているのである。だからこそ阿弥陀仏への礼拝は「帰命」でなくてはならない。仏弟子であろうとするものの礼拝は「帰命」でなくてはならない。帰命は個人的な心情をあらわすのではない。「帰命」は法蔵菩薩に象徴される仏道の歴史によって純粹な礼拝として選択された意味において歴史的行である。それゆえに「礼拝は但だ是れ恭敬なり、必ず帰命にあらず」といわれるのである。帰命こそ礼拝の本當の意義であると決定された以上、帰命以外に礼拝を立てる必要はない。帰命は礼拝の門から出でて礼拝を完成したのである。このように「帰命」は、宗教的生を誕生させる礼拝行を十全にあらわしている。

四 なぜ「尽十方無碍光如来」は讚嘆行であるのか

(一) 礼拝門がそうであったように、曇鸞は、讚嘆門の註釈も「何を以てか尽十方無碍光如来是れ讚嘆門なりと知るとならば」という問いから始めている。礼拝・讚嘆門以外の三門、つまり作願・觀察・回向門の解釈では、このような問いは置かれていない。このことは常識的な修道観にたつとき、「帰命尽十方無碍光如来」の二句を行として理解することがどれほど難しいかを示している。つまりこの二句を行としてとらえることができるかどうか、「無量壽

経』の示す宗教的生の本質を理解できるかどうかを決定する。

どうして「尺十方無碍光如来」という「ことば」が讃嘆門の「行」であるのか。それは讃嘆門が口業であるからである。口業は発声ではない。口業は、思已業であるといわれるように、思業であるところの意業の表現である。内なる意思をロゴスの表現することが口業である。口業をもって讃嘆するという行は、礼拝する対象を明晰かつ判明な「ことば」として表現することである。それゆえに口業（言語的行為）として表現される「ことば」として示されなくてはならないのである。口業でない「ことば」であれば人生のあり方に何の力ももたない、単なる符号でしかない。安田理深は、根源的な「ことば」を「言（ごん, Wort）」と呼び、「言」について語る「言の葉（こと）のは、Spreche）」と区別するということを提起している。あらゆる教えはこの「言」を時代と社会の限定の中で表現している。それゆえに「言の葉」を聴くことによって「言」を聞くのである。また仏の名号は名詞ではなく、動詞であるという指摘もしている。「ことば」には、二つの位相があるように思う。自己と世界を分離し、世界を分節しながらモノとして名前を与えていく「名詞的」な「ことば」と、全身全霊をもって呼びかけるエネルギーをもった「行為的」「動詞的」な「ことば」である。もちろん仏の名は後者である。それは呼び声として働くような「ことば」であるといってもいいかもしれない。つまり「言」なる声によって呼びかけられている事実そのものが行なのである。

口業が、「ただ」「讃嘆する」という意味をもつとき、それは単なる言語行為ではなく、行である。その言葉は発声でないのみならず、多くの日常的な言語活動の一つでもない。それは、自らが畢竟何に帰依するかを表明することである。それは単なる言語行為というよりは、全存在をあげた責任的な行為である。それは実際、全人的な決断をもった選びである。つまり阿弥陀の名は、抽象的な記号でも、陀羅尼でも、聖なる名でもない、それは全人的な行為と切り離すことはできない名である。しかし私たちは、そのような「言」を、個人の体験のなかに取り込んでいく。だからこそ「帰命」ということが「尺十方無碍光如来」の名に加えられているのである。「ことば」が行となるのは、全

存在をあげるといふ帰命の行がそこにあるからである。それゆゑに曇鸞は、礼拝門と讃嘆門を切り離すことなく解釈したのである。

(二) 〈南無―無限〉という構造こそ、宗教的生を表現する行の骨格である。宗教的生から余分な衣をはぎ取り、贅肉を取り除いた、宗教的生の骸骨は〈南無―無限〉である。無限に帰命(南無)し、無限を礼拝する。

「帰命尽十方無碍光如来」は有限と無限とのもつとも原初的な関係を表現している。先に述べたように、宗教的生は、讃嘆すべきものを礼拝することにある。より厳密に言えば、無限を表現する「言」に帰命することにある。しかしその無限なる存在が有限なる存在にとってどのように表現されるべきかが問題である。もし無限を表現する「言」を、「言葉」として有量なる存在の内を立てれば、「自性唯心に沈む」ことになる。それは神秘的な体験(内在的な神、汎心論的神の直感かもしくは知的直観)でしかなく、このときは凡夫の現実が捨象されてしまう。もし無限を表現する「言」を、有量なる存在の外に立てれば、「定散自心に迷う」ことになる。それは、神とか天国、如来とか浄土のような外在的実在を想定することになる。それは絶対者からの教条・律法としてのみしか人間には開示されない。内であろうと外であろうと、どちらも自心(個人的な主観もしくは自我意識)のうえに仮に立てられた像、偶像でしかない。それは対象として主観的なものとされるにしても客観的なものと理解されるにしても、自心の内に仮に立てられた影像ようざうでしかない。

無限そのものは、有限なる存在の対象論理に立つ意識にとつては思い描くことさえできない。もともと無限なる「言」は、有限なものへの信頼に基づく人間中心主義、自我中心主義的な発想を打ち砕くものである。それゆゑに人間は、どうにかして無限を実体化・偶像化して自らの手のうちに安心して握ることができもの(体験・自力行)へと変質しようとするのである。だからこそ南無を離れたとき、無限(もしくは無限を表す「言」)は実体化するしか

ない。

礼拝が讃嘆にとって不可離なものであるのは、無限という觀念が、内にも外にも立てることができず、また知的にも倫理的にも関わることはできないからである。それは礼拝というかたちでのみ関係が成立する。礼拝を離れて語られる無限は、すでに実体化されたものなのであろう。

浄土教の歴史が示しているように、無限の「言」を象徴的に表現する阿弥陀の名もまた実体化され固定化されていた。仏の名のりさえ対象化し実体化していくという人間の運命を超えていく道はどこにあるのか。

(三) 讃嘆門は問いを起こすことによって宗教的生(我一心)を回復する。

実は、讃嘆行自身のうちにその道は含まれている。龍樹、天世のような大乘を代表する菩薩さえ浄土に生まれることを要求するのはなぜか。曇鸞はその理由を、浄土に生まれることによって、菩薩の求道にとって最大の難関である七地沈空を突破していくためであるといわれる。そのことによって「上に求めるべき菩提なく、下に度すべき衆生なし」というような宗教的実存としての実体化の危機を乗り越えていくためであるという。換言すれば親鸞が端的に語るように、浄土に生まれることの意義は、不虛作住持(因縁)の環境に与かるといふことにつきる。「尽十方無碍光如来」という「言」は、あらゆる存在との無限の關係のなかに生きている縁起の事実を、私たちに呼びかけ思い出させる。そのことによって、「言」は存在を方向づけるだけでなく、絶え間なく歩ませるのである(つまり住持である)。しかし、どのような構造をもって「尽十方無碍光如来」という「言」は存在をして仏弟子とするのか。どのようにして宗教的生へと呼びかえすのか。曇鸞は、讃嘆門の解釈を次のように始める。

何を以てか尽十方無碍光如来は是れ讃嘆門なりと知るとならば、下の長行の中に言わく、云何が讃嘆門、謂く彼の如来の名を称し、彼の如来の光明智相の如く、彼の名義の如く、実の如く修行し相応せんと欲うが故となり。³⁴

つまり、称名は、光明智相のままに、名義のままに、実のように修行し相応しようと欲求することを内実としてい
るからであるという。

ところで、ここにいる「下の長行」とは『浄土論』解義分の「称彼如来名如彼如来光明智相如彼名義欲如実修行相
応故」の文である。この文は普通であれば、

- (a) 称彼如来名、
- (b) 如彼如来光明智相、
- (c) 如彼名義、
- (d) 欲如実修行相応故、

と四段に分けて解釈するべきであろう。そうすれば称名という修行の態度が三つの「如」によって並列的にあげられ
ているだけで、なんの疑問も起こらない。ところが曇鸞はこの文章を以下のように三段に分け、あえて(c)(d)を一連の
文として解釈を施していくのである。

- (a) 称彼如来名
- (b) 如彼如来光明智相
- (c)(d) 如彼名義欲如実修行相応

この区分の方法に曇鸞の独自の解釈方法、またその解釈を支える問題を意識を見いだすことができるように思う。
このことに注意し、改めて『論註』上巻での讃嘆門の解釈をみると、曇鸞は、次のように讃嘆門を定義して注釈を結
んでいる。

彼の如来の名に依る、彼の如来の光明智相の如く、讃嘆するなり。故に知りぬ。此の句は是れ讃嘆門なり。^⑤

ここには注目すべき二つの点がある。第一点は、『浄土論』で「称彼如来名」とあるところが「依彼如来名」に変

えられているということである。曇鸞は、世親が「称」と表現した意義は、実は宗教的生の事実としては「依」という課題に応えたのであると解釈しなおしている。そのことによって、讚嘆ということは、単なる発声や賞賛ではなく、また観念のための手段でもなく、「依（依り処）」という宗教的実存にとっての最大の関心にかかわることであることを示したのである。

第二点には、これがさらに興味深いことであるが、ここでは冒頭では挙げられていた長行の文から(c)(d)にあたる「如彼名義如実修行相應故」という一文が省かれている。なぜだろうか。それは(a)(b)と(c)(d)では讚嘆行を明らかにする側面が違うからであろう。つまり讚嘆門の語義的な定義であれば、前の二つ(a)(b)で十分につくされるのである。

では、省かれた一文(c)(d)がもつ讚嘆門の側面とはどのようなものだろうか。曇鸞は下巻の讚嘆門解釈において、上述の(a)と(b)の解釈を終え、(c)(d)の解釈に入って、すぐに問いを展開する。それはあたかも、(c)(d)の解釈には、この問いが必然しなければならないかのような感がある。この問いは、上巻でなされた「無碍応如来の光明無量にして十方国土を照らしたまうに障礙するところなしと言わば、此の間の衆生、何を以てか光照を蒙らざらんや」という問いを思い起こさせる。

如彼名義欲如実修行相應は、彼の無碍光如来の名号は能く衆生一切の無明を破し、能く衆生一切の志願を満てたまう。然るに名を称し憶念することあれども、無明由お〔存〕して所願を満てざるは何んとなれば、

と問い、さらにその理由を、

如実修行せざると名義と相應せざるに由るが故也。

と「不如実修行」「不相応名義」と押さえ「二不知」「三不信」と展開し、最後に、

此れを相違せるを如実修行相應と名づく。是の故に論主、建はじに「我一心」と言まえり。

と「我一心」という世親の表白に集約させていく。「此れと相違せるを」と、否定的表現もって示されるのは、その

問いが、衆生に対して如実に相応していないことを思い知らせるといふ具体性をもって働くからであろう。

世親が讃嘆門の定義に後半の二句(c)(d)を加えたのは、讃嘆という行は如実修行相応という問題提起を衆生に対して投げかけることをあらわしている、と曇鸞が理解したからではないか。讃嘆行は、単に仏の功德の賞賛におわるのではない。讃嘆された仏の名(言)は、必然的に展開として衆生に「名義のごとく」「実のごとく修行し相応せんと欲う」ことを要請してくるというのである。それゆえに讃嘆門は、「言」の現前によって、有限なる存在自身を存在の根底から問い質すような問いを突きつける。衆生は選択本願の仏道の歴史の前に一人で立たされるのである。しかも、その問いは、その問いのごとくに内観すれば、衆生が本来帰るべき主体、「建言我一心」という宗教的生へと帰らしめるのである。世親が、はじめに世尊に向かって「我一心」と呼びかけざるをえなかった宗教的人間の原点へ存在を着地させるのである。親鸞が、「我」を「世親のわが身とのたまえるなり」と解釈したような主体へ呼び戻すのである。⁴⁶このように帰命される「言」は、衆生に究極的な問いを生み出す。というよりも究極的な問いのなかに宗教的存在を置くことによって衆生を摂取する。存在はこの問いに支えられて主体へ帰る道を無限に歩むことができるのである。まさしく我々の問うべきことは、無限を求める自己そのものであった。この「言」は、まさしく「碍は衆生に属す」とことを思い知らせるのである。

④ 礼拝門では礼拝する対象が阿弥陀仏の三号として押さえられていた。自覚を求める以上、礼拝の対象は「言」であること、宗教的表現とはそのもっとも深い意味において仏の名号でなくてはならないことが示されていた。讃嘆門では、その「言」が「尽十方無碍光如来」として表現されている。

「尽十方無碍光如来」は、『無量寿経』に阿弥陀仏の十二光の名が阿弥陀仏の意義としてあげられているなかから世親が選びとった名である。それは、たまたま十二のなかからこの名を取り上げたということではない。世親は、こ

の名義に「如来、応供、正遍知」の三号で押さえられる阿弥陀仏の本質を見いだしたのである。世親は、礼拝すべき無限を『無量寿経』の伝統に立って「尽十方無碍光如来」と決定したのである。

さて『浄土論』に依れば、礼拝門・讃嘆門の結果としての第二功德相は、「大会衆の数に入ることを得る」ことである。そこでは帰依僧伽とは何かが問われることになるが、この課題は、作願門「願生安楽国」との関わりななかで後日稿をあらためて検討したい。

曇鸞は、「願生安楽国」は一句は、意業の作願門であるから、世親の帰命の意（欲）を表明している」と注釈している。^④つまり「願生安楽国」は、世親が帰命する意欲がどのようなものであるかを、『無量寿経』に基づいて精確に記述したものであると理解した。上述したように礼拝・讃嘆・作願の三念門は、身・口・意と次第する。宗教心は、身体的表現を通して内面的根源的意欲へと展開していく。言い換えれば、表現された行を通して表現する意欲を感得するのである。それゆえに、世親が安楽国に生まれることを願うという意欲をおこし、それから礼拝し讃嘆するのはない。また世親が帰命し、名を讃嘆し、さらに願生するというのでもない。誤解をおそれずに言えば、世親は、礼拝し讃嘆する行において、はじめて行の内に自らの要求を超えた共同体を生きようという意欲を体験するのである。礼拝・讃嘆は、上述したように、いつでもどこでどのような状況にあっても実現できる行として歴史的に選びとられてきた行である。世親は、その歴史的な行によって、歴史的な意欲に触れるのである。世親は、礼讃の行に表現されている「願生安楽国」に真の自己（我一心）を支える歴史的な清浄意欲を見出すのである。『願生偈』の第一行は、帰命という宗教的事実が成り立つ全人的行をあますところなく表現している。曇鸞は、このようなことを「世尊我一心帰命尽十方無碍光如来願生安楽国」の一行のなかに見出したのであろう。

ちなみに三業が宗教的生を成立させる行を表現するとすれば、下二門の観察、回向に配当される智業と方便智業は、その生に展開する智慧の働き（世界観と歴史観）ということができよう。帰命する存在に、願生の意欲が出現すると、

その願生の意欲によって自己は包まれる。その「願生安楽国」の意欲によって自己が包まれると、自己の意識のうえに仏道の智慧が世界観と歴史観として展開していく。『論』が指摘するように、智慧は二重の性質をもって展開していく。その相を記述したのが智業の觀察門、方便智業の回向門であろう。この二門は作願という心業の歩みである。この二門を通して私たちは純粹な願生の意欲に帰ることができるのである。それが「起下二門」の意味ではないだろうか。

おわりに

礼拝・讃嘆という行を見失った存在に、願生という意欲の現行はない。礼讃は無限と有限なる私たちの関係を身体に表現し、主体の純粹な意欲へと私たちを呼びかえす行である。その意味では、純粹なる意欲を生み出す礼拝・讃嘆の行を衆生に明示することが浄土仏教の課題であった。礼讃の行によって、人は人生に崩れることのない基盤を与えられ、人生が方向づけられる。それは具体的には人生に根源的な問いが与えられるということであり、その問いのなかに根源的な意欲（究極的関心）を一瞬一瞬に回復するということである。それが曇鸞のふれた不退転の生の具体相であったのであろう。

註

① 『真宗聖教全書』一・一七九頁源漢文。

② 『大阿弥陀経』と同じ二十四願経である『平等覚経』にも「無量清浄仏のために礼をなし、頭腦をもって地に著けて、南無無量清浄平等覚と言え。」とある。

また仏教における礼拝・讃嘆の原初的な意味を探るとき次の指摘も参考にしてよい。

「頭面をもって釈尊の足を礼拝し、かれにいった。『ここにわれらは尊師と法とに帰依したてまつる。尊師よ。われらを在家信者としてうけいれたまえ。今日よりはじめて命の終わるまで帰依したてまつる』と。かれらは、世間においててはじめて〔仏

と法とに対する)二帰依を唱えて在俗信者になった、という。」(中村元選集決定版第十一卷『ゴータマ・ブッダ』岩波書店)

③ もちろん主観も主体も英語では同じく *subject* であるが、ここでは、主観と主体を区別している。安田理深に、主観と主体という意義を見いだすべきであるとの指摘がある。また『岩波現代社会学講座4』において湯浅泰雄はつぎのようにいっている。

「身体から分離された自我の意識に人間の本質を求め、思考の主体としての理性をその中心においた。しかしそのとき、主体は身体という基盤から切り離されて、世界を客観的に認識しようとする「主観」になる。こうして理性は思考の論理的形式的統合者として、世界を知的支配の下におくに至る(カントのユベルニクスの転回)。ニーチェはこのような観念論哲学の主知主義を——ソクラテスの口を借りて——本能から切断された理性と呼んでいる。」(五〇頁)「西洋語の *subject* は認識論でいう自我意識としての「主観」のほかに、実存の意味をもつ「主体」、文法上の「主語」、討論の「主題」なども意味する多義的な言葉なので、日本語の方が意味内容を厳密に区別できる。」(ベルク『空間の日本文化』ちくま文芸文庫、一七頁参照)。(六九頁)

④ 『定本親鸞聖人全集』加點編二・六頁・原漢文

⑤ これは高僧伝などによって筆者が作り上げた問いである。曇鸞自身はこの伝説化された回心体験についてなにも述べていない。しかし法然、親鸞は、曇鸞の『浄土論』註釈の姿勢をこの伝説に照らして明確にしていることには意義があるように思う。「世尊」は *bhagavat* 「聖なる者」「福德ある者」の漢訳で直接的には釈尊を指示している。『無量寿経』には「吾、当は世に於いて無上尊と成るべし」とあることから、「世において無上に尊いあり方を示す存在」を「世尊」として了解したい。曇鸞も、まず、これが諸仏に共通する呼び名であり、その名義は「能く世間を利用して世の為に尊重」されることであるとし、つぎにここである世尊は『無量寿経』を説かれた釈尊であると限定していく。

⑥ さらに曇鸞は第二行の成上起下の意義を三何依(何処依 *Where*・何故依 *Why*・云何依 *How*)という解釈方法を用いて論証する。この解釈の根底には、偈文は畢竟、「世尊我一心」なる主体が依って立つものを表現しているという理解がある。それゆえに「成上起下」の解釈が、三何依を明らかにするという方法でなされなくてはならなかったであろう。

⑦ 『定本親鸞聖人全集』加點編二・五頁

⑧ 身業・口業・意業・方便智業の五業の体系も基本的には身口意の三業に収斂されよう。「是れを菩薩摩訶薩の随順五種の法門・所作、意に随いて自在に成就せりと名づく。向の所説の如き身業・口業・意業・智業・方便智業は随順の法門なるが故にと。随意自在というは、言うところは、此の五種の功德をして、能く清浄土に生まれて、出沒自在なるなり。身業は礼拝なり、口業

は讚嘆なり、意業は作願なり、智業は觀察なり、方便智業は回向なり。言うところは、此の五種の業和合すれば、則ち是れ往生浄土の法門に随順して、自在の業成就せるなり。」(『真宗教全書』一・三四三頁)

⑨ 『真宗の教学における宿業の問題』(東本願寺教学研究所編) 参照。

⑩ もちろん『中論』が示すように業を作る存在がまず存在して業を作るのではない。業を作る者と業とは相依相待の関係である。つまり縁起として成り立っている。業を作ることに先立つ生存在という実体的なものはどこにもない。つまり業の作に仮設したものが作者者(生)である。それ以外に業を作る実体というものを立てれば輪廻する実体的自我を認めることになる。

⑪ 『十住毘婆沙論』易行品(『真宗聖教全書』一・二五四頁) 原漢文。

⑫ 『十住毘婆沙論』易行品(『真宗聖教全書』一・二五八頁) 原漢文。因みに親鸞は「阿弥陀等の仏及び諸大菩薩、名ヲ称し一心に念ずれば亦タ不退転を得ルことは是の如し。阿弥陀等の諸仏、亦タ恭敬礼拝し其の名号を称す応し。今、当に具さに無量寿仏を説くべし。世自在王仏乃至有其余仏是の諸仏世尊現在十方の清浄世界に皆名ヲ称し阿弥陀仏の本願を憶念することは是の如し」と『無量寿経』の文脈で読み変えている。

⑬ 『十住毘婆沙論』除業品(『大正新修大藏経』第二六卷四五頁上) 原漢文。

⑭ 経部では、行為を意思活動とする見解から、意業は意思の内的活動である思業(意思そのもの・審慮思と決定思)であり、身語の二業は思業の結果である思已業(意思のうちに起こされた行為・その本質は動発勝思)であるとすると。とくに唯識教学では業の本質を徹底的に思にみる。「身・語の表は、思に由て発するがゆえに、仮に説いて業となす。思が履むところがゆえに業道と名づく。」(『成唯識論』)。

⑮ そこにはかたちを通して本質に近づく、とか道は「かた」から入るといふよう東洋的な発想を想起してもよいのかもしれない。もちろん曇鸞の礼拝と帰命についての検討を通してみればわかるが、「かた」はそれだけでは「かた」でしかない。しかしその「かた」はどのようにして選び取られてきたのか、私たちはどのようにしてその「かた」を選び取るのか。そういうことが問われる必要がある。

⑯ 「世尊よ、もしも、わたしが覚りを得た後に、無量の諸仏国土における無量・無数の世尊・目覚めた人たち(諸仏)が、わたしの名を称えたり、ほめ讃えたりせず、賞賛もせず、ほめことを宣揚したり弘めたりもしないようであったら、その間はわたしは、(この上ない覚り)を現に覚ることがありませんように。」(右波『浄土三部経』)。

①7 このような立体的な構造をあらわすために親鸞は、『入出二門偈』で五念門行は法蔵菩薩が、衆生における真の宗教的人間像とは何かをもとめた業として語るのである。

①8 「第一行の四句に相い含みて三念門あり、上の三句は是れ礼拝・讃嘆門なり。下の一句は是れ作願門なり」(『定本親鸞聖人全集』加點編二・五頁)「第一行の三念門を釈し畢りぬ」(同一〇頁)とあることから明らかである。

①9 曇鸞の解釈によれば、「我一心」とは、「無碍光仏を念じたてまつりて、安楽に生ぜんと願うこと、心相統して他の想い間雑すること無きとなり。」と解釈されるが、「無碍光仏を念じて、安楽に生ぜんと願う」とは、まさに「帰命尽十方無碍光如来願生安楽国」の三念門を示している。

②0 礼拝讃嘆が分けることができないことは「第一行の四句に相い含みて三念門有り。上の三句は是れ礼拝・讃嘆門なり。下一句は是れ作願門なり」(『定本親鸞聖人全集』加點編二・五頁)という曇鸞の五念門釈の配当からも明らかである。

②1 「帰命」の原語はおそらく *namas* であろう。この点について先人は次のように述べている。「帰命は是れ意業。礼拝は是れ身業。其の相、格別なるが故に「何を以て」等と云う」(『浄土論註頭深義記』・『真宗体系』第六卷一三三頁、国書刊行会) 原漢文。

②2 西田幾多郎は「宗教は心霊上の事実である。哲学者が自」の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明しなければならない。」(『場所的論理と宗教的世界観』岩波文庫)と述べている。

②3 『論註』上巻(『定本親鸞聖人全集』加點編二・七頁) 原漢文。

②4 南無阿弥陀仏を称えることが真の懺悔の意味をもつのだ、という親鸞の指摘がある。(『尊号真像銘文』)。

②5 それゆえに親鸞は、「(即得往生)は、信心をうればすなわち往生すという。すなわち往生すというは、不退転に住するをいう。不退転に住すというは、すなわち正定聚のくらしいにさだまるとのたまう御のりなり」という。(『唯信鈔文意』)。

②6 『真宗聖教全書』一・三三三頁。

②7 親鸞は、「彼の国に生ぜん意を為させんがための故なり」と独自の訓みかたをしている。また親鸞の『入出二門偈』には、願生のために礼拝するという文脈がより明瞭である。「云何が礼拝する。身業に礼拝したまいき。阿弥陀仏正遍知、諸の群生を善巧方便して、安楽国に生ぜん意を為さしたまうがゆえなり。」

ここでは、群生が阿弥陀仏正遍知を礼拝するのではなく、群生をして安楽国に生ぜん意をなごしめるために、阿弥陀仏が礼拝してきたことを感動をもって語っているように思われる。

②8 親鸞の「礼拝は但是れ恭敬なり。必ず帰命に不(アラ)ず。帰命は必ず是れ礼拝なり」の訓による。

②9 『定本親鸞聖人全集』加点篇二・九頁・原漢文。

③0 安田理深「名言と自覚」第四講(未発表)による。

③1 「法身は、いろもなし、かたちもまします。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わして、方便法身ともうす御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて、不可思議の誓願をおこして、あらわれたまう御かたちをば、世親菩薩は、尽十方無碍光如来となつてまつりたまえり。」(『唯信鈔文意』)。

西田幾多郎は次のようにいう。「如何なる宗教といえども、それが真の宗教であるかぎり、(中略)絶対者と人間の間には、絶対矛盾の自己同一なる背理の理というものがあるのである。それは感覚的でもなく、理性的でもない。絶対者の自己表現としての言葉というものでなければならぬ。創造的言葉であるのである。キリスト教では、太始に言葉ありという。而してキリストについて「言葉肉体となりて我らの中に宿り給えり」という。仏教においても、名号即ち仏であるのである。」(『場所的論理と宗教的世界観』岩波文庫)。

③2 『教行信証』信巻序(『定本親鸞聖人全集』一・九五頁)原漢文。

③3 同上九五頁・原漢文。

③4 『定本親鸞聖人全集』加点篇二・八頁・原漢文。

③5 同上九頁・原漢文。

③6 同上九頁・原漢文。

③7 同上七四頁・原漢文。

③8 同上七四頁・原漢文。

③9 同上七五頁・原漢文。

④0 『尊号真像銘文』。

④1 「願生安楽国は、此の一句は是れ作願門なり。天親菩薩の帰命の意なり。安楽の義は具に下の観察門の中に在り」(『定本親鸞聖人全集』加点篇二・九頁・原漢文)。