

信に内観される如来

——法蔵菩薩永劫修行の内景としての「還相回向釈」——

龍 弘 信

序 親鸞における如来観

親鸞における如来とはいかなるものであろうか。言うまでもなく親鸞は「雑行を棄てて本願に帰」した二十九歳の回心以後、終生如来の本願に帰して念仏した純潔な仏者であった。それでは、親鸞がその生涯にわたって帰命し続けた阿弥陀なる如来とはいかなるものであったのだろうか。そもそも親鸞において如来とはいかなる存在として領解されていたのであろうか。

親鸞における如来とは、『観無量寿経』『阿弥陀経』に顕説されるような、三十二相八十随形好を具足して西方十万億仏土を過ぎた極楽世界に説法する、實在の仏ではない。『観経』『小経』の教説それ自体は必ずしも仏の實在性を主張するものではなく、宗教的言語の持つ暗示

性・象徴性、いわゆる顕彰隱密義の所産なのであるが、親鸞における如来とは、我々の外に実体としてある、いわゆる客観的な認識対象——実はそれは意識内の客体、一表象に過ぎないのであるが——ではなく、我々自身の信仰に内在するもの、すなわち南無阿弥陀仏する衆生の行信において南無阿弥陀仏されるものとしてあると言わねばならない。

もし如来が外的な客観的認識対象としてあるならば、その如来は単なる理性的な信仰の対象でしかない。そのような如来は、畢竟自己の価値観の無意識的な投影、個人の自我意識の希求する理想的人格の影に他ならない。曾我量深においてそれはすでに、

吾々は信仰によって救いを求め、浄土を求めているが、吾々が救いを求め、浄土を求めて得られるよう

に思っているその世界が、即ち方便化土であります。兎に角、吾々が求むれども得られない、けれども吾々が常に求めている所の世界が即ち方便化土であります。しかし求めずして得るところの世界が即ち眞実報土であると思ひます。求めて得られない所の浄土よりも、ほとんど比較にならぬ程清浄なる世界を求めずして得る、求めずして而も既に得たり、こういう世界が眞実報土である。求むれども得ず、それが即ち方便化土である。

『本願の仏地』／曾我量深選集V—二九五—六頁

として、「方便化土」の仏と看破されている。親鸞自身においては、

良に仮の仏土の業因・千差なれば、土もまた千差なるべし。これを「方便化身・化土」と名づく。眞仮を知らざるに由つて、如来広大の恩徳を迷失す。

〔眞仏土卷〕／三二四頁

として、如来の誓願の眞仮を迷失し、自我の価値意識の中に如来の誓願を私有化することによって欣求される実体的仏であると表現されている。

このような化身仏に簡んで親鸞が「眞仏」と領解した如来とは、まさしく主観的眞理としての如来であり、近

代の科学的理性においてその存在が客観的に実証されるものではない。それは清沢満之において、

かくのごとき無限者の吾人精神内にあるか、吾人精神外にあるかは、吾人一遍にこれを断言するの要を見ず。何となれば、かの絶対無限者は、これを求むる人のこれに接する所にあり。内とも限るべからず、外とも限るべからざるなり。

（傍点筆者・「精神主義」／清沢満之全集VI—二頁）

私の信念とは、申すまでもなく、私が如来を信ずる心のありさまを申すのであるが、それについて信ずるといふことと、如来といふことと、二つの事柄があります。この二つの事柄は、まるで別々のことのようにもありますが、私にありては、そうではなくして、二つの事柄が全く一つのことです。私の信念とはどんなものであるか、如来を信ずることである。私という所の如来はどんなものであるか、私の信ずる所の本体である。分けていえば、能信と所信の別があるとしても申しましょうか、すなわち私の能信は信念でありて、私の所信は如来であると申しておきましょう。或いはこれを信ずる機と信ぜらるる法との区別であると申してもよろしい。しかし

能所だの機法だのというような名目を担ぎ出すと、かえって分かることが分からなくなる恐れがあるから、そんなことは一切省いておきます。

(傍点筆者・「我はかくの如く如来を信ず」

(我が信念)／全集Ⅳ―二二七―八頁)

と語られ、それを承けた曾我量深において、

如来ましますがゆえに、われら衆生はこれを信ずることができるのであるか、そうでなくして、われら衆生に深い願あり信あるがゆえに、如来はあらわれたもうのであるか。衆生の信が先であるか、如来の本願が先であるか。こういうような問題を、清沢先生が、明治三十四年から三十五年までの間に掲げて、わたしたち学生に、思索せよと、こういうように仰せられた。(中略)仏さまがある、如来ましますがゆえに信ずるといっただけでなしに、さらに深く自分を掘り下げてみるというと、つまり、信あるがゆえに如来まします。信のないところには如来ましますない。信のあるところに如来まします。仏智不思議を疑うて罪福を信じ善根を積んでいくような人の求める仏さまは、方便化身の仏さま。真実報身の仏さまではない。これは、信心が如来を決定するのである

ということをお述べなされたのである。

(「我如来を信ずるが故に如来在ます」)

選集Ⅺ―一六四・一八一頁)

と語られている如来である。

このような如来観は、誤った意味での主観主義的唯心論と誤解され、独断論、観念論と批判される危険を伴ったものである。しかし、そこで問題となるのは、その場合の「主観」の内容である。如来を認識する主観の主体が、意識内の主客の分離を内(自)と外(他)と錯覚して分別する自我意識そのものであるならば、「私が信じる」というその「私」そのものが何ら批判されないままであるならば、どんなに熱烈かつ真摯な信仰の外的形態を取って自他共にその熱烈さを認めていたとしても、自らの内に信仰の対象を構築して何らかの功利的目的の達成を依頼する、という依頼心の域を出ない。

それに対して親鸞の語る如来とは、そのような依頼的信仰の対象ではなく、自我意識そのものを根元的に批判して翻すものであり、翻されたその主体によって初めて自覚認識されるものである。その翻された主体は、曇鸞^③によって「自大語」^①の我・「邪見語」^②の我に簡んだ「流布語」^③の我として抑えられた、言わば宗教的主体としての

我である。邪見と自大とは、すなわち自我意識の持つ無明性と独善性、自己執着性と自己拡大性を意味し、流布の我とは、存在の根元もしくは存在そのものと呼ばれる自己の内奥から自我意識の堅い殻を破って噴出する、自己の本来性への回帰の呼び声、まさしく「人身の至奥より出る至誠の要求」(清沢満之)によって誕生した新たな主体である。そしてその宗教的主体において感受される声の源、もしくはは声そのものが如来である。このような声こそ、親鸞が「本願招喚の勅命」と呼んだ、南無阿弥陀仏の名号としての如来の名告りである。そしてその名告りに翻された主体による如来の発見が、正しい意味での「主観主義」(内観主義) (清沢満之)の成果なのである。

このような名号に名告る如来、すなわち行信の体としての如来は、自己に対する力用、南無せよと呼び掛け、阿弥陀仏として撰取する力用としてあるのである。その意味において名号とは静的な固有名詞ではなく、動詞としての意味を持ち、その力動性がたとえば『自然法爾章』において、

弥陀仏の御ちかいの、もとより行者のはからいにあらすして、南無阿弥陀仏とたのませたまいて、むか

えんとはからわせたまいたるによりて、(五一―一頁)と抑えられているのである。

このような名号として現行する如来、衆生の信仰の内容として在る如来こそが真の仏である。そのことは何よりも親鸞自身が如来を語る際に、

「真仏と言ふは、『大經』には「無辺光仏・無碍光仏」と言えり。また「諸仏中の王なり、光明中の極尊なり」と言えり。已上 『論』には「帰命尽十方無碍光如来」と曰えるなり。(『真仏土巻』/三二三頁)

として、本願の歴史的成就である世親の一心を語る『浄土論』の帰敬偈、すなわち本願の名号をこそ、「真仏」として引いていることから知られるのである。

そしてその信仰とは、単なる理性的な心理作用ではなく、人間存在の内に現行する異質な心であり、如来とはそのような信仰に内在するものでありつつ、自己の理性内にその原因を求められないという超越性を持った存在である。このような如来の現行を親鸞は本願力回向の成就と呼んだのである。

しかれば、もしいは行・もしいは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまうところにあらざることあることなし。因なくして他の因のあるには

あらざるなりと。知るべし。(「信巻」／二二三頁)

ここで言う「回向」とは、行信が衆生の体験の事実として現に発起していながら、衆生が自らの自由意志で起こしたと言ふ訳にいかない。衆生の信心でありながら私有化する事も許されず、衆生を超えて衆生を動かさず、しかも衆生の内に何らの要因をも見出すことができない、という信心の質的超越性を示す言葉である。

そしてまた、衆生が獲信の因を推究して発見した如来の願は、自らの内的な素質と呼ぶには全く自己と異質のものであり、さりとして、自己の外に在る如来から天下りに付与されたり(他因)、あるいは突発的に生じたりした(無因)ものではない。衆生の信心は如来の清淨願心(招喚の勅命)に感応道交し呼応するものであると同時に、如来の願心そのものの現行としての質を持つ、という願心と信心との関係性を表す言葉でもある。

そのような如来の回向が、『教行信証』においては「信巻」三一問答仏意釈の願心の解明として明らかにされているのである。三一問答とは、曾我量深の「宗教的信が内に展開する願の世界」(「本願の仏地」副題)が示すとおり、本願の行信が信自身を内観することによって、信心の内容としての願、すなわち信の対象であり、信の成立

根拠であり、信心が信心の智慧によって信自身を批判しその純粋性を自己証明していく上での鏡である如来の願を発見した、その記録である。^⑦この親鸞における内観推究の営為こそが「真宗学」であると曾我量深は述べているのであるが、その営みによって明らかになったものが、「如来表現の範疇としての三心観」——如来が自己を衆生の一心帰命の信に回向表現する上で、至心・信樂・欲生の本願の三心をもってその「範疇」(＝最高類概念、信に内観される如来・信の内容としての願を明らかにする上でこれ以上細分化できない、最低限必要であり、かつ十分な概念)とした——である。

このように三一問答において親鸞は、信に内観される如来を願において明らかにしたのであるが、私は同じ課題、同じ方法をもって親鸞が如来を推究した箇所として、「証巻」の還相回向釈を見ることが出来る。私はこの還相回向釈が、回向を主として大悲心を成就するに至る如来因位の永劫修行の内景を描いたものと見るのである。三一問答字訓釈において、欲生心は最も根源的な願心としての「大悲回向之心」、すなわち回向する大悲心と定義されている。そしてそれと呼応するかのようには、真実証釈の結釈は、真実の教行信証の四法を内実とする「真

宗」が如来大悲回向の利益として、成就すると述べている。

それ真宗の教行信証を案ずれば、如来大悲回向の利益なり。かるがゆえに、もしいは因もしは果、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまえるところにあらざるることあることなし。因淨なるがゆえに、果また淨なり。知るべしとなり。

〔証卷〕ノ二八四頁

還相回向積はこの直後に、真蹟坂東本では段落を改めて開始されるのである。この「証卷」の次第展開は、往相回向の眞実教行信証、つまるところ眞実信を成就する如来の大悲回向のその内実が、還相回向積にこそ展開されることを示しているのではなからうか。

このことから私は『教行信証』冒頭の「眞宗大綱」に語られる「一種回向」とは、「往相回向」が衆生に成就する無上仏道を、「還相回向」が如来の大悲回向を、それぞれ解き明かす命題ではないかと考えるのである。

還相回向積は「証卷」の後半部分に位置する。それが「証卷」を貫通する課題、すなわち眞実証の開頭、「必至滅度の願 難思議往生」(標拳の文)の開頭においてどのような位置を占めるのが、大きな問題である。

「証卷」冒頭の眞実証積は、眞実証を必至滅度の願成就の「利他円満の妙位、無上涅槃の極果」と抑さえている。しかし、そのような眞実証がどのような形式で衆生の体験として成就するかについては、次のように述べている。

しかるに煩悩成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入る。正定聚に住するがゆえに、必ず滅度に至る。

必ず滅度に至るは、すなわちこれ常樂なり。常樂はすなわちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなわちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなわちこれ無為法身なり。無為法身はすなわちこれ実相なり。実相はすなわちこれ法性なり。法性すなわちこれ真如なり。真如はすなわちこれ一如なり。しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化種々の身を示し現わしたまうなり。

(傍点筆者・「証卷」ノ二八〇頁)

このように、一如法性を如実知見する仏の無分別智に對して、虚妄分別の凡夫において眞実の証すなわち無上涅槃とは、獲信による必至滅度の仏道の成就として、また如来種々の身の示現として体験されるのである。如来の示現、殊に報身如来の示現とは、すなわち衆生の行信

体験、往相回向の心行の獲得であり、必至滅度とはそれによって衆生の身に大般涅槃道として成就する生の意味である。このように真実証とは、畢竟衆生の行信体験にある。

「如より来生」する如来の「来」とは、たとえば『唯信鈔文意』に、

「来」は、かえるという、きたらしむという。法性のみやこへ、むかえて、きたらしめ、かえらしむという。法性のみやこより、衆生利益のために、この娑婆界にきたるゆえに、「来」をきたるというなり、法性のさとりをひらくゆえに、「来」をかえるというなり。
(五五二頁)

と説かれるような二義、一如法性より娑婆世界にきたりて、衆生を一如法性へかえらしむる「来」の二義で表される。衆生における一如法性・無上涅槃とは、このような、きたり(従如来生)て、かえらしむ(必至滅度)「来」の力用として体験されるものである。

そして、このような観点から「証卷」を概観すると、衆生の行信体験に成就する仏道を開顕したもの、すなわち衆生を一如法性にかえらしむることを明らかにしたものが真実証釈であり、衆生の行信体験に覚知される如来

の示現、すなわち一如法性から娑婆世界にきたることを明らかにしたものが還相回向釈であることが知られるのである。言葉を換えれば、この両者は「衆生が能く浄土に生じる」と「菩薩が衆生をして能く生ぜしめたまう」という呼応の関係にあるものであり、このことから、「必至滅度の願」成就としての「難思議往生」の仏道の背景に如来の示現、すなわち如来の還相の回向があると考えられるのである。

今回私は、このような観点から還相回向釈に参入していきたいと思う。

一 如来還相応化の願心との感応

——観菩薩——

還相回向釈は、その冒頭に『浄土論』の「出第五門」の文、『論註』の「回向門の還相」の文を掲げた後、『論註』下巻の「観行体相章」不虛作住持功德の文から「利行満足章」までを引いていく。

この不虛作住持功德の一段は、未証淨心の菩薩が得生見仏の利益として、七地沈空の難に陥ることなく、畢竟じて、淨心、上地の諸菩薩と同じく平等法身を得証する、と説いた文と、それに関する問答である。この一段に関

する詳しい考察は拙稿「真実証」(『大谷学報』第六十八巻第三号)に述べたので割愛するが、端的に言えばこの一段は、仏の本願力を観じた衆生に必至滅度の仏道が成就することを示すことにある。その仏道とは、任運無功用の教化を果たす八地已上平等法身の菩薩を永遠かつ究極の志願と仰ぐものであり、それを理想とした自信教人信の営為の途上で、徒労感や虚無感によって退転することのない仏道である。そしてその空過することのない仏道が本願力の住持によって成就することが示されているのである。

ここで衆生の理想と仰がれる八地已上の菩薩とは、四種の功德をもって表わされる浄土の菩薩に他ならない。

この浄土の菩薩は、

「無垢輪」とは仏地の功德なり。仏地の功德は、習気・煩惱の垢まします。仏、もろもろの菩薩のために常にこの法輪を転ず。もろもろの大菩薩、またよくこの法輪をもって、一切を開導して暫時も休息なけん。かるがゆえに常転と言う。法身は日のごとくして、応化身の光、もろもろの世界に遍するなり。

(二八八頁)

とあるように、阿弥陀仏の転法輪の功德を受け、その善

住持力を背景として、その法輪を十方世界に転ずる、すなわち三界雑生の火中において退転することなく、仏に等しい教化を衆生にもたらす存在である。

そしてこの浄土の菩薩とは、如来自身の還相応化の願心とその利他教化の具体的力用を象徴したものに他ならない。何故ならこの浄土の菩薩は、「浄入願心章」に、

「浄入願心」とは「また、さきに觀察莊嚴仏土功德成就、莊嚴仏功德成就、莊嚴菩薩功德成就を説きつ。

この三種の成就は願心の莊嚴したまえるなりと、知るべし」といえり。「知るべし」とは、この三種の

莊嚴成就は、もと四十八願等の清淨願心の莊嚴せるところなるによって、因淨なるがゆえに果淨なり。

因なくして他の因のあるにはあらずと知るべしとなり。

(二八九〜九〇頁)

と説かれるように、如来の願心の莊嚴成就としてあるからである。願心莊嚴とは、曾我量深の示唆にしたがえば、如来の一一の願心を「象徴」——「形の無いところの本願が形を取る、心も言葉もたえているところの所謂形而上の精神が形の上に現れて来る、つまり形を越えてそうして形に現れる」——したものであり、それ故莊嚴菩薩功德とは、より根元化して言えば、如来自身の還相応化の志

願を具体的力用として表現したものである。

莊嚴菩薩功德の成就とは、体験から言えば「よきひとのおおせ」との境遇に他ならない。それ故浄土の菩薩の觀察とは、私の眼前において我を教化する「よきひと」の上に、応化身として世に興し衆生を教化する浄土の菩薩の徳を仰ぐとともに、その根源にある如来還相の大悲心を感じることなのである。

浄土の二十九種莊嚴は畢竟不虛作住持功德に収斂されるのであるが、「觀仏本願力」とは、直接的に言えばこの浄土の菩薩功德の觀察であり、如来本願力の住持による不退転とは、具体的にはそのような「よきひと」の姿に勇気づけられ、支えられていくことに他ならない。そしてそれが行者の身に速やかに満足する不虛作住持功德の大宝海なのである。

このように本願力を觀ずる、殊に菩薩還相の本願力を觀ずることにおいて、衆生は遊戯自在の利他教化を永遠の志願と仰ぎ、畢竟して平等法身を得証する身となり得るのである。このことは、眞実証釈にすでに語られる「入大乘正定聚之數」に他ならない。そしてそれ故にこそ、この本願の仏道は自信教人信、すなわち眷屬功德の行証をその端的な具体相とするのである。

序でふれたように、「証卷」は二つの課題によって前半部分と後半部分に分かれるのであるが、眞実証釈においても如来の示現を語る箇所があり、還相回向釈において必至滅度の仏道を明らかにする箇所もある。還相回向釈において必至滅度の仏道を明らかにするものがこの不虛作住持功德の一段であり、眞実証釈で如来の示現を語るものが、「定善義」の、

西方寂靜無為の樂には、畢竟逍遙して、有無を離れたり。大悲、心に薫じて法界に遊ぶ。分身して物を利すること、等しくして殊なることなし。あるいは神通を現じて法を説き、あるいは相好を現じて無余に入る。変現の莊嚴意に隨いて出ず。群生見る者、罪みな除くる、と。
(傍点筆者・二八三〜四頁)

の文である。眞実証釈と還相回向釈との呼応の関係がここからも知られるのである。

二 莊嚴と回向

——浄入願心——

ここで問題となるのは、衆生に信心を獲得せしめ、浄土の二十九種莊嚴功德を自証せしめ、必至滅度の仏道に立たしめる根拠は何であるか、という点である。

無上仏道の成就であれ、浄土の巧徳の自証であれ、畢竟、その因である本願の信心こそが問題なのである。観点を交えれば、如来はいかなる因位の修行によって浄土の莊嚴を成就し、衆生に信心を獲得せしめたのか、という信心が背景の問題となる。このような問いに対する親鸞の思索の跡が、以下の「浄入願心章」以降「利行満足章」までの引文であると、私は考える。

先に私は二十九種莊嚴を如来の願心の象徴であると理解した。願心莊嚴とはすなわち、如来がその形無き大悲の実現のために、それを二十九句として具体的に示したものである。二十九句とは、衆生の苦悩の現実相を観察した如来が、無明流転の衆生においては決して自覚し得ない、衆生自身の永遠の理想を浄土として言い当てたものである。如来は更にそれを鏡として穢土の現実を照らし批判するのである。そして、獲信において浄土の功德の不可思議の力用を体験することを通して、そのような浄土の莊嚴に象徴される如来の大悲心を覚知して、衆生は自らを懺悔するのである。そのような浄土の功德の体験が、難思議往生の内容として真実証釈に引かれる妙声・主・眷属・大義門・清浄の五種の功德不可思議力の成就なのである。

そのことは、疊鸞自身が『論註』に、

「真実功德相」は二種の功德あり。一つには、有漏の心より生じて法性に順ぜず。いわゆる凡夫人天の諸善・人天の果報、もしくは因・もしくは果、みなこれ顛倒す、みなこれ虚偽なり。このゆえに不実の功德と名づく。二つには、菩薩の智慧・清浄の業より起りて仏事を莊嚴す。法性に依つて清浄の相に入れり。この法顛倒せず、虚偽ならず。真実の功德と名づく。いかんが顛倒せざる、法性に依り二諦に順ずるがゆえに。いかんが虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入るがゆえなり。〔行巻〕引用／一七〇頁

として、真実功德相に真実不実二種の功德を説き、また上巻には「仏、本何の故ぞ此の莊嚴（願）を起こしたまうと、有る国土を見そなわずに」として、如来発願の因としての穢土の相を、下巻には「これ云何が不思議なるや……いづくぞ思議すべきや」として浄土の功德不可思議力の成就をそれぞれ説くことから知られるのである。如来が見そなわず穢土の相が衆生の不実功德であり、発願修行して成就する浄土の莊嚴が真実の功德である。

親鸞は、この真実の功德である浄土の莊嚴を、

「略して入一法句を説くがゆえに」とのたまえり。

と説く。親鸞はここで浄土の二十九種莊嚴は、略説すれば「入一法句」であると述べるのである。

親鸞はこの文を『論註』加点本で「略説して一法句に入るが故にと」と読むのに対して、「証卷」では「入一法句を説く」と読んでゐる。加点本の読みでは、二十九種莊嚴は畢竟一法句に相入する、一如法性に摂まるという意味であり、「一法句」とは二十九種莊嚴の方便法身に対する法性法身である。すなわち、本来言亡慮絶である一如法性を言葉として表現した句、たとえば「一如法性」「法性法身」という言葉なのである。この法性法身を背景とする故に、浄土の莊嚴が単なるユートピア志向の所産ではなく、「衆生を摂して畢竟浄に入」らしめる仏教としての意味を持つのである。

それに対して「証卷」の訓読では、二十九種莊嚴は略説すれば「入一法の句」、一如法性に入らしめる句である、と了解できるのではないか。この場合の「入」とは相入の義というよりもむしろ帰入の意味を持ち、「入一法句」とは衆生を一如法性へ帰入せしめる言葉、すなわち「南無阿弥陀仏」の名号として読める。

浄土の功德が畢竟本願の名号に収斂されるが故に、親

鸞は『尊号真像銘文』において、本来二十九種莊嚴を表す「真実功德」の語に対して、

真実功德相というは、真実功德は誓願の尊号なり。

相はかたちということばなり。(五一八頁)

という註釈を加えているのである。それ故衆生は如来の真実功德の名号に値遇して自らの不実功德を回心懺悔して浄土の真実功德をその身に体験するのである。また体験の事実在即して言うならば、真実不実二種の功德を觀察し得ることこそ、回心にたまわる功德であると言えよう。

このような「入一法句」としての名号は、法性法身に由って生じ、法性法身を出す方便法身としての言葉である。法性法身が無相の一如法性であるのに対し、方便法身は、

この如来を南無不可思議光仏ともうすなり。この如来を方便法身ともうすなり。方便ともうすは、かたちをあらわし、御なをしめして衆生にしらしめたまうをもうすなり。すなわち阿弥陀仏なり。

(『一念多念文意』／五四三頁)

とあるような有相の莊嚴・相好・名号である。

上の国土の莊嚴十七句と、如来の莊嚴八句と、菩薩

の莊嚴四句とを「広」とす。入一法句は、「略」とす。
〔証卷〕／＼二九〇頁

とあるように、これらの莊嚴・名号は、広略いずれも「句」の語で示されている。この「句」の語が象徴するように方便法身とは、つまるところ教説としての言葉なのである。

この法性法身と方便法身の莊嚴・名号との関係を示すものが、

「一法句とは、いわく清淨句なり。清淨句は、いわく真実の智慧無為法身なるがゆえに」とのたまえり。
この三句は展転して相入る。
〔同右〕

という三句の展転相入である。一法句は名号であり、清淨句とは二十九種莊嚴の總相である清淨功德であり、真実智慧無為法身はまさしく法性法身を指す。この関係はまた、次の「善巧撰化章」の、

広の中の二十九句、略の中の一句、実相にあらざる
ことなきなり。
〔二九二頁〕

という文からも知られるのである。

この三句の展転相入、あるいは「広略相入」―広略と相入、広略の方便法身の示現と法性法身の相入―の関係が象徴するものが、名号に帰した信心に淨土の莊嚴が自

証されるという体験の事実である。莊嚴・名号いずれも「言に因りて言を遣る」¹⁰方便の言説であるが故に、名号への帰入がそのまま一如法性への回帰、すなわち証大涅槃への歩みをもたらすのである。

三 法藏菩薩の五念門

―善巧撰化―

以上のような、二十九句の莊嚴と入一法句の名号とを成就せしめる因位の修行を語るのが「善巧撰化章」以下の文である。衆生が本願の行信において淨土の功德を自理する、その歴史的背景としての法藏菩薩の永劫修行が展開されているのである。

ここで確認しておかねばならないことは、法藏とはあくまでも、われら衆生の信心発起の根元・原理としての願に、信心の根源的主体として立てられた名であった、實在の歴史的人格としてある訳ではない。もし法藏を具体的な超越者と捉えれば、それは序に述べた「化仏」である。法藏菩薩とは、法藏なる願心、法藏という名で象徴される願心に他ならない。法藏願心、それは「誓いを超発して広く法藏を開きて凡小を哀れみて選んで功德の宝を施することを致す」願心、衆生のために如来の智慧

海を開示し、名号を選択し施与する願心、衆生の現実の救済のために第十八願を起し、「各人の苦悩の闇黒の胸裡」^⑪において衆生の生死流転に同伴し、「親しく我々一切衆生の罪業を以て直に御自身の罪業と感じ、我等を責めずして直に御自己を責め」^⑫て同体大悲し、その「凡心罪業の実験に依」^⑬って永劫に修行し、ついに衆生の「如来を念ずる所の帰命の信念の主体」^⑭として、衆生の行信の内に南無阿弥陀仏として自己を回向表現するに至った願心である。我々の歴史的事実としてあるのは、ただ人類の歴史に憶持され、今現在に自己の一念の信として現前している、南無阿弥陀仏の名号のみであるそのような信心獲得の内的原理を経典文学として擬人化・象徴化したものが、『大經』法蔵菩薩神話なのである。

そのような、『大經』勝行段に神話的に語られる法蔵菩薩の永劫修行を、親鸞はここで、

「かくのごときの菩薩は、奢摩他・毘婆舍那、広略修行成就して柔軟心なり」とのたまえり。

「実のごとく広略の諸法を知る」とのたまえり。

「かくのごとき巧方便回向を成就したまえり」とのたまえり。

「何者か菩薩の巧方便回向。菩薩の巧方便回向は、

謂わく礼拝等の五種の修行を説く。所集の一切の功德善根は、自身住持の業を求めず。一切衆生の苦を抜かんと欲すがゆえに、作願して一切衆生を撰取して、共に同じくかの安樂仏国に生ぜしむ。これを菩薩の巧方便回向成就と名づく」とのたまえり。

(傍点筆者・以上、二九二頁)

として、五念門行として捉えたのである。法蔵の五念門行が先にあつて衆生の一心が成就するというのではなく、衆生の一心の信に自然に五念門行の意味が成就するという事実において、その根拠としての法蔵の五念門行が内観されたのである。

ここで説かれる法蔵因位の修行としての五念門行、なかんずく奢摩他・毘婆舍那の行とは、比丘法蔵が世自在王仏の御前において稽首合掌し、偈頌(嘆仏偈)をもって仏徳を礼拝讃嘆し、衆生済度のための莊嚴浄土を発願して、世自在王仏の説法のたすけに縁つて、まさしく「大慈悲をもつて一切苦悩の衆生を観察」して、浄土の莊嚴とその「莊嚴仏国清浄の行」すなわち往生浄土の行としての称名念仏を、本願において選択撰取したことを指すのである。『大經』本文においてそれは、

「唯然り。世尊、我無上正覚の心を発せり。願わく

は、仏、我がために広く教法を宣べたまえ。我当に

る。

修行して仏国を撰取し、清淨に無量の妙土を莊嚴すべし。我世において速やかに正覺を成らしめて、もろもろの生死・勤苦の本を抜かしめん。」(中略)こ

「回向」は、本願の名号をもって十方の衆生にあたえたまう御のりなり。〔一念多念文意〕／五三五頁)

こに世自在王仏、すなわちために広く二百一十億の諸仏刹土の天人の善惡、国土の饒妙を説きて、その心願に応じてことごとく現じてこれを与えたまう。

このような本願の名号の施与、衆生を往生せしめんとする如来欲生の願心の回向表現、すなわち如来回向の往相、

時にかの比丘、仏の所説の嚴淨の国土を聞き、みなことごとく親見して、無上殊勝の願を超発せり。

おおよそ回向の名義を釈せば、謂わく己が所集の一切の功德をもって、一切衆生に施与して、共に仏道に向かえしめたまうなりと。

その心寂靜にして、志着するところなし。一切の世間に能く及ぶ者なけん。五劫を具足して、莊嚴仏国の清淨の行を思惟し撰取す。

(傍点筆者・「証卷」／二九三頁)

と語られ、この光景が「正信偈」に端的に、

巧方便回向の精神が、

法藏菩薩の因位の時、世自在王仏の所にましまして、諸仏の淨土の因、国土天人の善惡を親見して、

巧方便は、謂わく菩薩願ざらく、「己が智慧の火をもって、一切衆生の煩惱の草木を焼かんと。もし一衆生として成仏せざることあらば、我仏に作らじ」と。しかるに衆生未だことごとく成仏せざるに、菩薩すでに自ら成仏せんは、譬えば火摘して一切の草木を摘んで、焼きて尽くさしめんと欲するに、草木未だ尽きざるに、火摘すでに尽きんがごとし。その身を後にして、身を先にするをもってのゆえに、方便と名づく。この中に方便と言うは、謂わく作願し

無上殊勝の願を建立し、希有の大弘誓を超発せり。

五劫これと思惟して撰受す。重ねて誓うらくは、名

声十方に聞こえんと。

(「行卷」／二〇四頁)

と説かれてるのである。このような奢摩他・毘婆舍那、広略修行において菩薩の巧方便回向の法として成就したものが、十方に聞かしめんと重誓した、本願の名号であ

る。

て一切衆生を攝取して、共に同じくかの安樂仏国に生ぜしむ。かの仏国はすなわちこれ畢童成仏の道路、無上の方便なり。(同右)

と語られる、一切苦悩の衆生の流転にどこまでも随順してその超克を願う「設我得仏、十方衆生……若不生者、不取正覺」の如來の誓願として説かれていたのである。

そして、このような菩薩の巧方便回向を成就する「自身住持の樂を求めず。一切衆生の苦を抜かんと欲すがゆえに、作願して一切衆生を攝取して、共に同じくかの安樂仏国に生ぜしむ」る「無上正覺心」が、「障菩提門」「順菩提門」において三種の菩提門相違の法を遠離して三種の随順菩提門の法を満足した心と説かれ、「名義撰对章」においてさらに「智慧心・方便心・無障心・勝真心」と抑えられているのである。

このような「智慧心・方便心・無障心・勝真心」によって菩薩の巧方便回向が衆生の上に実現するが故に、回向成就の衆生の信心に「願作仏心・度衆生心」、自己の我執に対する批判原理であり、衆生を攝取して安樂淨土に度さんとする志願である横超の菩提心としての意味が成り立つのである。

四 往相還相の対面

——願事成就・利行満足——

以上のような四種の清淨功德、すなわち「智慧心・方便心・勝真心」によって、法藏菩薩が五念門を修行して、衆生を仏国土に生ぜしめることを語るのが、「願事成就章」、

「願事成就」は、「かくのごとき菩薩は智慧心・方便心・勝真心をもって、よく清淨仏国土に生ぜしめたまえりと、知るべし」とのたまえり。「知るべし」とは、謂わくこの四種の清淨の功德、よくかの清淨仏国土に生ずることを得しむ。これ他縁をして生ずるにはあらずと知るべしとなり。「これを菩薩摩訶薩、五種の法門に随順して、所作意に随いて自在に成就したまえりと名づく。さきの所説のごとき身業・口業・意業・智業・方便智業、法門に随順せるがゆえに」とのたまえり。随意自在とは、言うところは、この五種の功德力、よく清淨仏土に生ぜしめて、出没自在なるなり。身業とは礼拝なり。口業とは讚嘆なり。意業とは作願なり。智業とは觀察なり。方便智業とは回向なり。この五種の業和合せり、すな

わちこれ往生浄土の法門に随順して、自在の業成就したまえり、と言えりと。(傍点筆者・二九六頁)

である。この一段から、菩薩の五功德門とは、従来の了解のような行者の往還二相を表わすものではなく、その全体が衆生の往生浄土の成就に関わる、法蔵菩薩の五功德門であると知られるのである。

そしてそのことを最も端的に示すのは「随意自在者言此五種功德力能生清浄仏土出没自在也」の文の訓読である。『論註』加点本が「この五種の功德力をしてよく清浄の仏土に生まれ(入)て出没自在なる(出)なり」と読み、浄土に生まれるのも出没自在なるのも五念門行の主体である菩薩(行者)であることを述べるのに対して、「証卷」は「この五種の功德力、よく清浄仏土に生ぜしめて、出没自在なるなり」と読んでおり、この訓読に拠れば、五念門を行じて出没自在となる(出)のは菩薩であって、浄土に生(入)せしめられるのは衆生である、と了解できる。それ故、次の「利行満足章」の五功德門とは、行者の入出二門、往還二相ではなく、まさしく菩薩法蔵の入出二門を示すのである。

『大経』勝行段は法蔵因位の修行を次のように語る。

大莊嚴をもつて衆行を具足し、もろもろの衆生をし

て功德成就せしむ。

(二十七頁)

この一文に対して安田理深は次のように語っている。

普通は、法蔵菩薩が六波羅蜜の行を行じたという具合に書いてある。しかしそれを『浄土論』に合わせると、法蔵菩薩は不可思議兆載永劫に五念門の行を行じられたと。五念門の行を通して五功德門を成せられたと。なお貴重なのは、五念門の最後に回向門がある。これが一番大事であって、如来回向もここから出てくる。それで『大経』の不可思議兆載永劫の経文にはこう言っている。(中略)「大莊嚴を以て衆行を具足し、諸の衆生をして功德成就せしめたまう」と。こういうことが言っている。しかし、『無量寿経』では、「大莊嚴を以て衆行を具す」というときの衆行とは何なのかということがよく分からない。それは波羅蜜だと言ってもよいかもしれないけど、『浄土論』からみれば衆行というのは五念門である。それから「諸の衆生をして功德成就せしむ」というときの功德というのは五功德門である。つまり法蔵菩薩は五念門の行を行じ、それによってかちとられた功德は衆生の上に成就すると、自らは五念門を行じ、しかもその結果は衆生の上に成就すると。

すなわちこれが回向である。

〔安田理深選集〕XV上―一五七―八頁〕

この示唆にしたがえば、衆行とは五念門であり、それによって衆生に成就する功德が近門・大会衆門・宅門・屋門・園林遊戯地門の五功德門である。

このような如来因位の五念門と衆生における五功德門の成就を最も端的に表しているのは、『入出二門偈頌』(法華寺本)の文である。

菩薩は五種の門を出入して、自利利他の行、成就したまえり。不可思議兆載劫に、漸次に五種の門を成就したまえり。何等をか名づけて五念門とすると。

礼と讚と作願と觀察と回となり。(中略)無碍光仏、因地の時、この弘誓を發し、この願を建てたまいき。菩薩すでに智慧心を成じ、方便心・無障心を成じ、妙樂勝真心を成就することを得たまえり。自利利他の功德を成じたもう。すなわちこれを名づけて入出門とすとのたまえり。(四六一―四頁)

この文から、『入出二門偈』の文が、すでに見てきた『論註』の引文と共通の課題を有していることが知られるのである。

それ故ここで語られる入の功德とは、菩薩自らが浄土

に入る功德ではなく、

「入第一門というは、阿弥陀仏を礼拝して、かの国に生ぜしめんがためにするをもつてのゆえに、安樂世界に生まるることを得しむ。これを第一門と名づく。」仏を礼して仏国に生まれんと願するは、これ初めの功德の相なりと。「入第二門とは、阿弥陀仏を讚嘆し、名義に随順して、如来の名を称せしめ、如来の光明智相に依つて修行せるをもつてのゆえに、大会衆の數に入ることを得しむ。これを入第二門と名づく」とのたまえり。如来の名義によつて讚嘆する、これ第二の功德相なり。「入第三門とは、一心に専念し作願して、彼に生じ奢摩他寂靜三昧の行を修するをもつてのゆえに、蓮華藏世界に入ることを得しむ。これを入第三門と名づく」。寂靜止を修せんためのゆえに、一心にかの國に生まれんと願する、これ第三功德の相なりと。「入第四門とは、かの妙莊嚴を専念し觀察して、毘婆舍那を修せしむるをもつてのゆえに、かの所に到ることを得て種々の法味の樂を受用せしむ。これを入第四門と名づく」とのたまえり。種々の法味の樂とは、(中略)これ第四の功德相なりと。(傍点筆者・「証卷」二九七頁)

とあるように、菩薩が衆生をして浄土に入らしむる功德であることが知られる。ここでは法蔵の礼・讚・作願・觀察の功德として、衆生の「一心帰命尽十方無碍光如来願生安樂國」の信の上に、阿弥陀如来を礼拝・讚嘆し、かの安樂浄土に生まれて奢摩他・毘婆舍那を行じて種々の法味樂を受用せんことを願うという、四種の行の義が自然に成就することが語られているのである。なぜならその背景として、法蔵の五念門行の動機である欲生我國の願心が、我を礼拝・讚嘆せよ、我が國に生まれんと作願して我が國を觀察せよ、という具体的な勅命として衆生を招喚しているからである。そのことは『二門偈』の文により端的に語られている。

いかんが礼拝する、身業に礼したまいき。阿弥陀、正遍知、もろもろの群生を善巧方便して、安樂國に生ぜん意をなざしめたまうがゆえなり。すなわちこれを第一門に入ると名づく、またこれを名づけて近門に入るとす。

いかんが讚嘆する、口業をして讚じたまいき。名義に随順して仏名を称せしむ。如来の光明智相によつて、実のごとく修し相応せしめんと欲すがゆえに。すなわちこれ無碍光如来の、選択・撰取の本願なる

がゆえに。これを名づけて第二門に入るとす。すなわち大会衆の数に入ることを獲るなり。

いかんが作願する、心に常に願じたまいき。一心に専念して彼に生まれんと願ぜしむ。蓮華藏世界に入ることを得、実のごとく奢摩他を修せしめんと欲すなり。これを名づけて第三門に入るとす。またこれを名づけて宅門に入るとす。

いかんが觀察する、智慧をして觀じたまいき。正念に彼を觀ぜしむるは、実のごとく毘婆舍那を修行せしめんと欲すがゆえなり。かの所に到ることを得れば、すなわち種々無量の法味の樂を受用す。すなわちこれを第四門に入ると名づく、またこれを名づけて屋門に入るとす。菩薩の修行成就というは、四種は入の功德を成就したまう、自利の行成就したまうとは、知るべし。(傍点筆者・四六二―三頁)

ここで法蔵が自身を礼拝・讚嘆すると語るのは、「すなわちこれ無碍光如来の、選択・撰取の本願なるがゆえに」という一文から知られるように、「仏名を称せしめて、彼の國に生ぜん意をなざしめんがために、本願において名号を選択した事実を言うのである。また浄土を莊嚴した動機は、我が國において如実に奢摩他・毘婆舍

那を修行せしめ、任運自在の教化を衆生に成就せしめるためであり、その本意は、衆生をしてそれを永遠の志願とする仏道に現生において立たしむることにある、というのが前回、「真実証」での私の考察であった。

このような「安楽国に生ぜん意をな」し、「名義に随順して仏名を称」して「如来の光明智相によって、実のごとく修し相応せ」んと欲し、「一心に専念して彼に生まれんと願」じて「蓮華藏世界に入ることを得、実のごとく奢摩他を修せ」んと欲し、「正念に彼を觀」じて「実のごとく毘婆舍那を修行せ」んと欲し、「かの土に生じ已りて速疾に、奢摩他毘婆舍那巧方便力成就を得已りて、生死園煩惱林に入りて、応化身を示し神通に遊びて、教化地に至りて群生を利」せんと欲する願生心において、衆生の往生淨土の仏道が、菩薩の自利の行の功德として成就するのである。

そして出第五門とは、そのような衆生の願生心の成立根拠としての如来回向の還相、還來穢國の相を採った如来願心の回向表現を示しているのである。

「出第五門とは、大慈悲をもって一切苦悩の衆生を觀察して、応化身を示して、生死の園、煩惱の林の中に回入して、神通に遊戯し、教化地に至る。本願

力の回向をもってのゆえに。これを出第五門と名づく」とのたまえり。(中略)本願力と言うは、大菩薩、法身の中において、常に三昧にましまして、種種の身、種種の神通、種種の説法を現ずることを示すこと、みな本願力より起れることをもってなり。

(二九七～八頁)

この出第五門こそが、大菩薩法蔵が自らの本願力によって種々の応化身を示して種々の神通・説法をもって利他教化していく、菩薩自身の出門なのである。

この出第五門とは、『大經』の文に還元すると、

無央數劫に功を積み徳を累ねて、その生處に隨いて意の所欲あり。無量の宝蔵、自然に発應す。無数の衆生を教化し安立して、無上正眞の道に住せしむ。あるいは長者・居士・豪姓・尊貴となり、あるいは利利國君・轉輪聖帝となり、あるいは六欲天主、乃至、梵王となりて、常に四事をもって一切の諸仏を供養し恭敬したてまつる。かくのごときの功德、稱説すべからず。

(二七～八頁)

という法蔵の修行の勝果段、言わば永劫修行の成就に該当するのである。「勝果」と表現されてはいるが、これは決して過去世の出来事ではなく、流轉の群生である自

己一人において、諸仏を供養恭敬する善知識との値遇は今現在の問題である。このように諸仏の国に遊び諸仏を供養し衆生を開化する眼前の「よきひと」に、如来応化の願心を感得することこそが、法蔵菩薩の還相の回向の成就に他ならないのである。このような遊諸仏国・供養諸仏・開化衆生それ自体が、未來際を尽くして永遠に終わることのない大乘菩薩道の行の一貫であり、今現在に菩薩の行を行じる法蔵との値遇によって、一切衆生を我が国土に生まれしめずば永遠に正覚を取らぬと誓った法蔵の悲願、衆生を荷負してともに無有出離の縁とならんとする大悲の願心が、初めて衆生に覚知されるのである。

そしてこの如来応化の本意は畢竟衆生に本願の名号としての自己を回向表現することにあるのである。本願の名号に帰する衆生の信心は、突に一心五念の教説を開示する歴史的存在との値遇をこそ直接の契機として成り立つのであり、このような応化説法こそが、本願の名号を施与してもろもろの群生に安楽国に生まれん意をなさしめる、阿弥陀仏正遍知の「善巧方便」に他ならないのである。そしてそれはまた「重誓偈」の、

衆のために法蔵を開きて、広く功德の宝を施せん

常に大衆の中にして、法を説きて師子吼せん。

一切の仏を供養したてまつり、もろもろの徳本を具足せん。
(二二五〜六頁)

という次第、「為衆開法蔵広施功德宝」、衆生に名号を施与して如来の智慧海を開示するための「常於大衆中説法師子吼供養一切仏具足衆徳本」という展開からも知られるのである。

このような、法蔵の出第五門を表したものが、

第五に出の功德を成就したもう。菩薩の出第五門といふは、いかに回向したまう、心に作願したまいき。苦悩の一切衆を捨てたまわざれば、回向を首として、大悲心を成就することを得たまえるがゆえに、功德を施したまう。かの土に生じ已りて速疾に、奢摩他毘婆舍那巧方便力成就を得已りて、生死園煩惱林に入りて、応化身を示し神通に遊びて、教化地に至りて群生を利したまう。すなわちこれを出第五門と名づく、園林遊戯地門に入るなり。本願力の回向をもつてのゆえに、利他の行成就したまえり、知るべし。
(傍点筆者・四六三〜四頁)

という、『二門偈』の文である。

この如来還相応化の願心、浄土の命を捨てて三界雑生の火の中に捨身して衆生を教化せんとする願心と呼応す

ることによって、「我一心帰命尽十方無碍光如来」の「われ一人」の信心は、初めて「普共諸衆生往生安楽国」という「われら」の開けを持ち、ただ自身の業だけのために安楽浄土に生まれんと願うのでなく、五濁無仏の娑婆世界に還来することを究極の志願とした願生浄土の仏道が、現生の一心に開始されるのである。これが曾我量深によってかつて「往還の対面」と看破された、如来の還相との対面に拠る衆生の往相の成就である。

以上のように法蔵の因位修行を五念門と捉えた親鸞の洞察は、当然自己の一心帰命の信心の上に五功德門の成就としての五念門の義を見出すことによって成り立ったのであるが、そこには論主の「己心（信心）を申」べる偈頌（「願生偈」）に曇鸞が施した五念配釈が大きな示唆を与えたものと思われる。このような曇鸞の示唆を受けた親鸞において、絶対矛盾的関係の如来と我との間に、ともに等しく五念門を行じるといふ、超時間的な連続性が発見されたのであろう。

結 「仰可奉持、特可頂戴。」

—— 結釈 ——

以上のような考察から、「証卷」の結釈の文、

しかれば大聖の真言、誠に知りぬ。大涅槃を証することは、願力の回向に籍りてなり。還相の利益は利他の正意を顕すなり。ここをもって論主は廣大無碍の一心を宣布して、あまねく雑染堪忍の群萌を開化す。宗師は大悲往還の回向を顕示して、ねんごろに他利利他の深義を弘宣したまえり。仰いで奉持すべし、特に頂戴すべしと。
(二九八頁)

に説かれる如来「利他の正意」の具体的顕現としての「還相の利益」とは、出第五門の功德として実現する如来自身の還相の回向、利他教化地の利益であることが知られた。そして、その還相回向との値遇こそが如来の回向利益他の正意を衆生の上に実現するのであり、その如来の還相の利益として衆生に成就するものが「願力の回向に籍」って「大涅槃を証する」仏道、すなわち「真宗」である。

そして、曇鸞が「大悲往還の回向の顕示して慇懃に」「弘宣し」た「他利利他の深義」とは、『入出二門偈』に、願力成就を五念と名づく、仏をして言わば、宜しく利他と言ふべし。衆生をして言わば他利と言ふべし。当に知るべし、いま將に仏力を談ぜんとす。

(四六四頁)

とあるように、「利他」とは徹頭徹尾仏力、すなわち如来の往還二相の回向利益他を指し、衆生は徹頭徹尾「他利」される存在、他力としての如来によって利益される存在であることを物語るのである。

このように「証卷」結釈は、『大経』及び天親・曇鸞の教説が、衆生がまさしく如来の利他回向に帰して一心の信を獲得すべき存在であることを明らかにしている、と述べているのである。そしてその結釈はただ単にそれを道理として明らかにするだけではなく、「仰ぎて奉持すべし、特に頂戴すべし」という教説への帰敬の勧めで締め括られている。この言葉は、仏説及び二師の教説への帰依を勧める言葉であるのは勿論、そのまま他力回向の一心の獲得を勧める言葉である。

私は「仰可奉事特可頂戴矣」と勧め、「ただ念仏して、弥陀にたすけられまいらすべしと、よきひとのおおせをかぶりて、信」せよと発遣する親鸞の語を通して、もろもろの教説の上に今現在我々に働きかける如来の還相回向と、その最も密接かつ直截な歴史的証明である親鸞を、確かに仰ぐことができるのである。

付 記

親鸞は慶長八年（一二五六・八十四歳）に『論註』に加点を施している。それに対して『教行信証』は、最晩年まで推敲が重ねられたものではあるが、專信坊専海に書写を許し、その公開を託した慶長七年（一二五五・八十三歳）を一応の完成期と見ることが出来る。親鸞がほぼ同時期に著した二つの書であるにもかかわらず、両者に施された訓点には大きな違いがある。そのことはそのまま、両者の主題が必ずしも同一ではなく、相互に独立した文脈を形成していることを意味するものである。

にもかかわらず、そのことに着目し、二つの著述の文脈、主題の相違を明確に指摘した先達は乏しい。両者を明確に分辨することなく、『論註』の文脈を前提として、安易に混同、同一視しているという感が拭えない。

私は『教行信証』引用の『論註』の文と『論註』加点点本の親鸞の訓読を対比すれば、両者の文脈、及び『論註』の加点点『教行信証』の撰述それぞれに託された親鸞の著述意図が、おのづから明瞭になる、と考えた。そしてその発想から本稿においては、時には両者の訓読を対比しながら、あくまで「証卷」の文脈、訓読に従って考察したため、「入一法句」「広略相入」「苦薩」「入出二門」等に関しては文中に提示したような解釈を示す結果となった。

註

- ① 『浄土論註』（定本親鸞聖人全集Ⅷ―七頁）
- ②
- ③ 「御進講覚書」（清沢満之全集Ⅶ―一〇頁）
- ④ 「精神主義」（その二）（清沢全集Ⅵ―六三頁）他。
- ⑤
- ⑥ 「本願の仏地」（曾我量深選集Ⅴ―二三二～六頁・二五五～六〇頁）参照。
- ⑦
- ⑧ 同右二九四頁。
- ⑨ 『論註』（定親全Ⅷ―一二五頁）
- ⑩ 『大乘起信論』（大正藏三二・五六七・a）
- ⑪ 「地上の救主」（曾我選集Ⅱ―四一二頁）

⑫ 同右四一六頁。

⑬ 同右四一四頁。

⑭ 『論註』（定親全Ⅷ―一四一頁）

なお、この論文は「真実証―如来回向の利益としての「真宗」」（『大谷学報』第六十八巻第三号）の続編であり、併せて御参照いただきたい。また、文中の引用文献の頁数は典拠の指示のないものは全て東本願寺版『真宗聖典』の頁数である。