

佛身觀の思想史的展開

山口 益

本稿は、昨年九月十二日、日本学士院で「報身佛について」と題して述べたものを、後十月十三日、大谷大学の開学記念式に「佛身觀の思想史的展開」と題して、若干補訂して述べたものである。日本学士院紀要第三十卷第三号には「佛身觀の思想史的展開」の題で掲載された。

佛身論については、昨年の秋、京都大学哲学会発行の「哲学研究」誌上で、長尾雅人名誉教授が「佛身論をめぐる」と題して、宗教学的な立場を基本として、広汎に、また委細に究明していられるので、ここに私が蛇足を加える必要もないかと思うのであるが、今は「佛身觀の思想史的展開」という面から若干述べてみたいと思う。

一 佛陀における生身と法身

さて、現在の歴史学的方法によって、ゴータマ・シッダールタ (Gotama Siddhartha) 太子の上に正覚が開発せられたのは、ブダガヤー (Buddhagaya) における太子の三五歳四月一五日、満月の夜の明け方ということになるが、佛陀はその正覚の内容を何とかして人々にも伝えて、人々もその境地に到達してもらいたいと苦慮せられ、梵天の説

法勧請ということもあって、始めて伝道の旅に出られた。そしてシッダールタと共にすでに出家求道を始めていた五人の旧友・比丘を求めて、鹿野苑 (Sipatana Migadaya) に到り、説法を開陳しようとしたのであった。そのとき、五人の旧友・比丘たちは佛陀に対して「友よ」と呼びかけたのであったが、律の *Mahāvagga* (小品) の記述⁽¹⁾によれば、佛陀は五人の比丘に対して、

「比丘たちよ、如来を、如来をもつて、或いは「友よ」との語によって、話しかけてはならない」

と提言して、その説法が始められたのであった。自からを「如来を」と言い切っていられる処には、佛陀は判然と自分はずでに迷妄の世界を超越したものであるとの態度でいられたことが示されている。そのときの佛陀は、人間としての佛陀には相違ないが、それはすでに証悟の世界に立って、物を言い切っていられるということであった。

佛陀がその在世において、生身の佛陀であったか、法身の佛陀であったか、ということは、佛身観展開の上で常に問題となる処であろうが、その「小品」の上に示されている処では、佛陀は生身にしてまた同時に法身であった、といわねばならないであろう。

佛陀の上にその正覚が開発せられた契機は、佛陀に正覚の開発せられる前夜の初夜・中夜・後夜の経過の中で、太子が縁起の理法を繰り返えし繰り返えし思惟観察せられたのに由るものであることを佛伝は示しているが、その縁起の理法・縁起の道理に対しては、佛陀は屢々、

「この縁起の法・道理は、その法を覚証する如来が世に出ても出なくとも常住であり、法住（まこととして定まっているもの）であり、それが真如であり、不顛倒である」

と述べていられるのであるから、その縁起の道理を身証して如来となっていた佛陀は、生身の域を超えて、法身の域に住せられたものと見ねばならない。そのように佛陀は五比丘に向って明言せられたように、真如の域に到達している如去 (*tathagata*)⁽²⁾であり、従って法身であったが、しかし縁起無我の道理を身証していられた佛陀には、

真理は自分の手許にだけあって他にはないのだという如き、私の思想が底に動く真理の独占者たる跡は更々見当らない。

佛陀は前述した「佛が世に出ても出なくとも縁起の道理は常住である」とする思想との関連において、自からが正覚を得たということについて、次のような心情を吐露していられる。

「わたしは古えの聖者たちが歩まれたその道を歩んだのに過ぎない。恰もそれは、白々皚々たる雪の降った平原に鹿の歩んだ足跡が点々として続いている、その足跡に従って歩いたようなものである」

と。⁽⁴⁾そこに佛陀にあっては、彼以前の過去に過去七佛が在世されたことを物語り、将来においても、メッシヤとしての弥勒佛が将来の世界にあらわれるであろうことを物語り、親鸞の浄土和讃に、

「十方三世の無量慧

同じく一如に乗じてぞ」

と、讃じられるような十方法界に遊戯する法身佛の気魄を吐露してられるものと見ねばならない。そこには、ゴータマ・シャカムニにおいて、生身の佛が法身の佛と一如においてましたことを偲ばせしめられる。

シルヴァン・レヴィ教授は、佛滅後四・五百年を経た後の時代に、佛陀の遺弟たちが、西域の荒涼たる沙漠を跋涉し、険峻な山野を乗り越え、身命を賭して中国へ伝道の旅に出を行ったかの不惜身命の壮挙を、言葉を尽して讚美するのであるが、そこにも「生身の佛陀と法身の佛陀との一味性」を敢えて偲ぼうとする佛身史観を展開しようとするものでないかとおもう。

尤も、西洋の実証的宗教史観を考慮するときは、佛陀の在世及び滅後の弟子たちが佛陀に対する絶対無限な尊敬を致していたにも拘らず、その尊敬は、神に対する畏敬のようなものではなく、偏えに人間としての偉大な先輩・先驅者に対する尊敬ということになるのであろう。佛在世の時期にあって、弟子たちの間では、超人間的な神、世界創造

者としての全知全能の神、人間を支配し罰する神などいうことは、たとえその観念は否認されなくても、余り重きをなさなかったのであろう。佛陀は弟子たちにとって、ただ偉大な先輩であり、師匠ではあったが、予言的な権威者でもなく、教団の統率者ですらなかった。教団が分裂する危機にさらされるような場合でさえ、佛陀は勧告者という分限を超えなかった。

そのような佛陀は、弟子たちに対しては偏えに人間として接しられたのであるが、但、佛陀が臨終に際して悲歎にくれた弟子たちが佛陀の亡きあとに、誰を師として仰ぐべきかを問うたときに、佛陀は、

「自からを灯明とし、自からを依りどころとし

法を灯明とし、法を依りどころとせよ」

或いは、

「わが亡き後は、わが説いた法と律とが、あなたがたの師となろう」⁽⁶⁾と告げた。ここに佛陀の肉体は涅槃において滅びたけれども残された法は永遠である。法こそが師であるという信仰が遺弟たちの間に動いてきた。ここに生身としての佛陀が、法身として見られる根源が与えられている。実証的宗教史観としては、そういう傾向をとることになるのである。

二 姉崎博士の業績

直前に、実証的宗教史観といったが、以上のような問題を、実証的歴史学的に究明した最初の試みとして、東京大学初代の宗教学教授であった姉崎正治著『現身佛と法身佛』⁽⁷⁾が注意せられる。著者はその書の第一章「研究の問題」として、「ゴータマ・ブッダが正覚を成就してから、その人格が佛教徒の意識に法身として明瞭に映じ始めて、やがて形而上学の実在に合一するに至った歴史的径行を論じようとする」と語っている。固よりそれは、「近代佛教学的な

方法」によるものである。近代佛教学的といったが、それは著者がその研究の課程において、ロシアの佛教学者ミナヤフ (Minayeff, 一八四〇—一八九〇) と、ベルギーの佛教学者ルイ・ド・ラ・ヴァレー・プーサン (Louis de la Vallée Poussin, 一八六九—一九三八) が、神話的要素を含むネパールの梵語佛典に基いて、そういう問題を考察しようとしているのを批判し、ドイツのオルデンベルグ (H. Oldenberg) がパーリ語三蔵をもって原始佛教の史料となしたのを重視したからである。

尤も、ヨーロッパの学界においても「佛陀をば、オランダのライデン大学のケルン (Heinrich Kern) のいう如く、一つの太陽神話の同類化としても、またオルデンベルグのいう如く、単なる歴史上の一人物としても考えるべきでない。早い時代から、古代学派の僧侶たちは、佛陀が一人の偉大なる神、そして本当に神であらねばならなかったと考えた」という考え方もあった。それで、著者姉崎博士は、多くの漢訳佛典資料を加え、パーリ語、サンスクリット語、漢訳の諸資料を批判的に考察して、「現身佛と法身佛」というその課題に適應する成果を得るに至ったと見做される。因みに、姉崎教授によるパーリ佛典と漢訳阿含経との対照研究に関する業績は、後に大谷大学の赤沼智善教授によって、『漢巴四部阿含互照録』(破塵閣書房)として大成せられた。阿含研究の素材をなしたものとして忘れることのできない歴史的業績である。

三 竜樹における佛身觀

姉崎教授によれば、法身佛の思想は、初期の大乗經典としての般若波羅蜜多経が、紀元前後になって歴史上に行なわれるようになったところに現われているといわれる。そして般若波羅蜜多経が大乗佛教の根源をなすといわれる。ところで、竜樹 (Nagarjuna) が大乗佛教に思想的な綱要を与えたのであるといわれている点からいって、インド大乘佛教中觀派の驍将月弥 (Candrakirti) が、中觀佛教の最重要の論書とせられる梵文中論釈 Prasangapada Madhya-

makavitti の初頭に “般若波羅蜜多の方軌 (anti, vitti) を学んだ竜樹” といっている言葉に注意しなければならぬ。いまいう “般若波羅蜜多の方軌を学んだ” とは、ロシアの佛教学者チェルバッキーによれば、 “般若波羅蜜多についての確乎決然たる方法 (method) を身につけている” と訳解せられるのであり、梵文中論釈の校訂出版者ルイ・ド・ラ・ヴァレー・プーサンは、 “一切衆生を救済するために、般若波羅蜜多について教示さねばならない方法を確実に了解していた” との理解を註記しているが、一般に学者は、その竜樹の佛身觀として、色身と法身との二身を語っている。さて、目下の問題について、そういうことがどのように理解せられねばならないのか。

般若波羅蜜多とは、竜樹によれば、佛陀がその正覺に到達したおりに、繰り返えし繰り返えし觀察した縁起の道理の窮極なあり方であって、それがわれわれの現存在の如実なあり方・真のあり方 (yatha bhutam) であり、それは、われわれの現存在にとつては、戲論寂滅という無分別・寂靜・空性であるといわれ、それが真如であり、勝義諦であるといわれる。それは言亡慮絶という心も言葉もたえはてた究竟地であるということであるが、般若波羅蜜多がただそういうことだけであつては、佛教は世界の秩序を無視する虚無論と同視せられることにならないであろうか、との非難が投げかけられる。そこで竜樹においては、その非難・難詰に対して、

「縁起であるかの空性は因施設である」

という。因施設ということを縁起の世間的実用 (laukika-yavahara)、真如・空性が實際の世間に行なわれ用いられること、という。佛教にあつては、人間存在を、能知所知、能言所言なる能所対存において表わすのであるが、われわれ通常の間人・凡夫にあつては、その能所の世間的実用が、我れだ我が物だと固執せられ、我執せられて、そこに戲論 (false imagination) となり、煩惱となつていく。しかし縁起の世間的実用とは、縁起の道理のあるべき態が空性真如である、そのあり方に従つて、能所を取り用い、その能所に因つて施設せられた世間的実用ということである。縁起の道理のあるべき真の態は、空性真如なる勝義諦であつて、われわれの世間的実用としての戲論は、そこで寂滅

せられるが、その方向に従って、仮りにわれわれの世間的実用である思想と言葉の如くに能所の態において施設せられ表わされたもの（仮設）、それが空性の義であるといわれる。義 (artha) には、現実の姿 (actual state) なる意味があつて、われわれの現実の境界に表示せられた世間の実用であるが、しかしいまは、空性の世間的表示であつて、空性真如を本源とするものであり、空性真如に還帰されるべきものである。そのようにして、空義・空性の世間的表示は教法ということの意味するのである。

それは、竜樹の空七十論⁴³なる書の言葉に、

「勝義諦は、縁起の一切法自性空ということのみ。しかし佛は縁起の世間の実用という立場から、一切法を施設した」

と表わされている。一切法とは、ここでは森羅万象ということではなくして、迷いから悟りへの宗教的実践の道理として説述せられた四聖諦の教法のことである。それは能所の態なる世間が、縁起において設定せられたまことの道理であつて、世俗諦と称せられる。

そのようにして、佛陀の正覚の内容である縁起の究竟のあり方である勝義諦が、四聖諦なる世間の実用の教法として、世俗諦として設定せられる。そしてその世俗諦なる教法によって、われわれ人間は、勝義諦に入らしめられる。

人間救済のために、般若波羅蜜多のそういう勝義諦と世俗諦との道程が教えられる仕方を竜樹が学んでいたことを、竜樹が般若波羅蜜多の方軌を学んでいたと称せられるのである。

竜樹においては、色身（生身）と法身との二身説であつたというのは、今いう般若波羅蜜多の方軌ということの上にあるものと見られる。般若波羅蜜多の空性勝義諦が、世間の実用の世俗諦として展開し、それによって人類の救済が考えられていく、そういう過程が法身と色身ということであつたのであろう。

筆者の如き浄土教に関わりのある者としては、そういう場合に、浄土教の祖師としての竜樹のあり方が問題になる

のであるが、今述べてきたような法身と色身との係わり合いの中で、無量寿経の浄土のあり方が解釈せられるとおも
う。筆者は、昭和三八年理想社刊行の『大乘としての浄土』（三五～六六頁）の中で、上來述べてきたところを、更
に展開させた態として、浄土教のあり方を説述することができたと思っている。

四 瑜伽唯識説の三身説

さて、紀元二、三世紀に在世したといわれる竜樹の般若中観説においては、色身と法身との二身説であったが、紀
元四、五世紀に在世した無著・世親の瑜伽唯識説では、そこに報身という佛身観が現われて、二身説が三身説となっ
たといわれる。そこに佛身史観の重要な展開が見られるのである。

そういうことを旧佛教学の如く、その二つの教説の形態だけで捉えていくと、般若中観と瑜伽唯識とが別個の教説
であるかの如く考えられていくのであり、そういう仕方のために、そこに二つの宗義学 dogmatics が発生して佛教
思想がバラバラになってしまったのであるが、大乘の佛道体系という点からは、それでは通れなくなってしまってい
るのである。しかし今ここで大乘の佛道体系を持ち出して、報身佛の説明をしようとなると大変な時間を要すること
になるので、その委細は、山口等共著『佛教学序説』（一八六～二四頁）の上でそうなのでと御承知戴き、
ここでは、そのきわめての摘要だけを述べるに止めたい。

問題は竜樹の場合と同じであって、大乘であるから、核心は般若波羅蜜多である。しかし今は、唯識説であって、
われわれの具体的な能所対存の存在を、心すなわち識の内容として考えていくのである。そこで、般若波羅蜜多を体
認したということは今、//見道に入った//という。見道に入ったということは、ここでは、「戲論寂滅なる空性勝
義諦において、能所なる分別の世間の了得 (upalabdhī 知覚) が知覚せられなくなり、未知覚であった空性勝義諦が
知覚せられることになる」という。そこでは能所の有執に捉われていた有執的知覚が、有執に捉われない無執的知覚

へとその位地を転回したのである。それを識・知覚より智への転回であるとして転識得智という。そこでは見道に入った者の煩惱の障は消滅して解脱身を得たということになる。

五 空亦復空の実践

但し、能所寂滅の空性真如へ到達したことだけが最後の究竟的な目的となり、その点に停滞することになると、能所寂滅も実体的な空無体となり、それに停滞することは悪取空見の小乗となるから、竜樹もそれを空亦復空(註)といつて、空無体を更に更に戯論として寂滅する空性へ転向せしめねばならないという。すなわち、そこには見道という戯論寂滅へ貫ぬき入った見道の修習・数習があるべきだといつて、それを見道の次に位する修道であるという。

先に見道において能所寂滅の空性が智見の上に顕わされるといったが、智見の上に顕わされる能所とは、迷いの識の上に顕わされる能所の如く、有の執著となり煩惱となつていく能所でなくして、寂滅する能所であり、縁起の道理の前に、無始以来の迷いの姿として反省せられた能所である。無始の時以来の迷いの姿として反省せられた能所とは、能所の現存在が、縁起観の立場で反省せられ、掘り下げられて発見せられていく能所であり、そこにわれわれの現存在は、無始時來のつながりの態となるのである。すなわち、無始空の態となるのであるが、その境地は、実体的にありとせられた境地でないから、そこには我れと汝、我れと彼れという我他彼此の差別はない。自からの無始以来の流転の姿として反省せられた能所は、そのまま一切衆生が無始以来流転する姿であるとして知られていく。そこでは「一切衆生が自からの親族である」とせられる自他平等の世界が開かれる。ここから大乘菩薩道なるものの真正なあり方が展開する。

六 無分別智と清淨世間智との雙運

それを更に説述すると、大乘の菩薩にあつては、能所の分別有執が寂滅したことの上に顕われる無分別智を根本とし、それによって得られる清淨世間智がそれと相對面して存在する。清淨世間智というときの世間智とは、一切衆生の問題が自分の問題となつており、まさしく、そういう問題の對象性と取り組んでいる点で、能所の分別が現実にはたらいており、すなわち世間という有なるすがたがある。けれども、それは世間を超えた無なる般若波羅蜜多の智慧・無分別智を根本としてあらわれ出ているのであるから、有執に捉えられることなく、常に無なる般若へのひるがえりをもち、有執なる煩惱への方向を寂滅する。そういう意味において世間を淨化するの、清淨化する世間智・清淨世間智である。

こういう無分別智から後得清淨世間智へとはたらく態が無住処涅槃と称せられる。それは、智慧あるが故に迷いの生死に住せず、慈悲あるが故に涅槃に住せず、という二つの住の否定で表わされる。第一の住の否定は煩惱迷妄の有執を捨て離れた根本無分別智のはたらきを指示し、第二の住の否定は空性に停滯しようとする小乗の智慧を否定して一切衆生の世間を清淨化しようとする清淨世間智のはたらきを示す。

そして無分別智は、空性真如の顯現であり、智慧であるが、空性は、能所の差別なく、従つて限定なく一味に透徹している点で、広大な虚空に喩えられる。虚空には差別・限定がなく、何のこだわりもなく、碍えられるものがないが、無分別智もそれと同じく、智慧は虚空際を尽くすとか、十方法界を窮めるといふ語で表わす。そこで無分別智は、日光が霞雲を破るにも喩えられて、無分別智は光明である。無分別智は虚空際を尽くし、十方法界を尽くし、限りなく窮められる点で、無分別智は光明無量と称せられる。そしてその智慧によって清淨世間智がはたらいて、人間の我執に基く煩惱の世間を打破し、世間を清淨化してゆく。それが智慧が大悲としての転回である。鈴木大拙先生が、

たしか『佛教の大意』の中で「佛教は智慧だけでない。大悲があるのだ」というようにいつていられ、智慧と大悲との相即を述べていられるが、今の場合でいうと、清浄世間智として、大悲としての転回があるということなのである。そして、大悲の対象である一切衆生という、生きとし生ける者とは、限りない人間の歴史の展開であるから、無限の歴史の展開に従ってはたらく清浄世間智の大悲は寿命無量と称せられる。その光明無量と寿命無量ということが、菩薩における無住処涅槃の実践の態であり、それが阿弥陀 Amita の本願ということである。報身佛という佛身観が現われて、二身説が三身説となったという報身佛とは、そういうことをいうのである。

こういう点についての瑜伽唯識における理解は、大凡、大乘莊嚴經論の菩提品の安慧註から得られたところである。長尾博士も「佛身論をめぐりて」の論文にその文献を注意せられる。

七 報身佛の意味

さて、この報身佛という場合の「報」の語に対する中国佛教者の解釈では「因願酬報」というのであるが、私はその解釈にはすっきりしないものが残る。原語的には、報身佛は、梵文入楞伽經に出ている果報佛 vipaka-buddha であろうと思う。果報ということとは、ここに具体的な人間存在が得られているということ、その転識得智の領域にあっては、ものがらとして、やはり清浄世間智であり、その得られ方は、清浄世間智が無分別智とならびはたらく無住処涅槃の実践を内容とする。従って、報身佛とは光明無量寿命無量の Amita の本願である。

この報身のことを受用身 sambhogika-kaya という。受用身のことを enjoyment buddha などと訳される。その場合の「受用 enjoyment」とは、欲樂が満足せられるということ、世間的な生活が営まれることである。われわれの世間の実用は、能所の分別よりする煩惱となるが、無分別智が清浄世間智とならびはたらく世界では、能所の分別となることが捨て去られ、浄化せられていく。

上來述べてきた無分別智↓清淨世間智のはたらくことを淨法界等流という。「等流 nisyaṅda」とは necessary consequence である。真如法性、すなわち無分別智がわれわれの上にまどかに流れ入らねばならない・等流しなければならぬということをも、更につきつめていうと、そこに、

法身↓報身↓變化身・応身

という展開がある。先に述べた Amīta の本願としての佛の精神が人間の上に顕現しようとする意志が受用身・報身であり、人間の世界上へまどかに流れ行なわれたのが釈迦応化身の說法である。親鸞が教行信証の証卷の始めに、

「弥陀如来從^レ如来生^ニ」

示^ス現報応化種々身^ニ也^一

といわれるのは、そういう点であると思う。

先に、竜樹の上では、法身の般若波羅蜜多空性が空義としての說法となり、その說法によってわれわれが空性真如に悟入するという形態をもっているといったが、今、瑜伽唯識では、無分別智(法身)↓清淨世間智(報身・受用身)↓応化身の說法、という形をとった。その說法によってわれわれが、法身・真如無分別智の世界へ入らしめられる、ということになった。その思想体系が瑜伽唯識佛敎で完成したから、われわれは、そこに大乘の佛道体系が完成したとおうとする。

それについて、北魏に出世した曇鸞(四七六〜五四二)の論註⁽⁶⁾下の

「諸佛菩薩有^ニ二種法身^一。一者法性法身、二者方便法身。由^ニ法性法身^一生^ニ方便法身^一、由^ニ方便法身^一出^ニ法性法身^一なる言葉に言及しよう。曇鸞の時代には、まだ無著・世親の著作が中国に沢山訳せられていなかったたので、曇鸞は、先の竜樹の上に見られる空性勝義諦(法性法身)と空義世俗諦(方便法身)との扱いで、これを述べていると見られるが、ここでの方便とは慈悲という意味であり、無分別智真如の等流 necessary consequence の意味であるから、

この方便法身というのに報身と応化身という内容を与えれば、瑜伽唯識でいう佛身の内容となると思う。旧来の佛教学界では、二身といえは二身ということに規定し、三身といえは三身ということに規定し、dogmatic に融通のつかない考え方であったので、佛教の理解が非常に固定して無理に難かしくしていたようにおもふ。

なお、佛身については、初めに誌した長尾教授の論文の上に、四身説ということも関説せられているが、長尾教授も注意せられる如く、瑜伽唯識佛教の三身説で、一応の体系が成就していると考えられる。

結 び

今日述べたようなことに関連して思い出されることがある。一昨年十月十六日から二十一日までの五日間、京都洛北宝ヶ池の京都国際会議場で「世界宗教者平和会議」が開かれることになっていた。それに先立つ八月十八日の朝日新聞の夕刊に、A・トインビー博士が、その会議の observer として、「宗教と平和」なる一文を寄稿された。その文章の最後に、トインビー博士は「宗教というのは、本当のまことというものが人間の上に現われた姿である」という。トインビー博士は、西洋というキリスト教世界の方であるから、先ずキリスト教について述べられる。それは、短かい文章であり、新聞の記事であるから、私のような専門的にキリスト教を勉強したことのない者にもよくわかった。佛教についてのトインビー博士の説明は少し判りにくかったが、筋だけをいうと、今日述べたようなことになるのである。ともあれ、宗教にかかわる限り、佛身説というものは、重要な問題であるとおもふ。尤も本稿における私の所論は十分な意を尽さず粗暴であったのであろう。

註

- (1) 南伝大藏經第三卷一六頁。
- (2) 雜阿含卷十二、大正藏二、八四頁b、若佛出世、若佛末世、此法常住云々。

- (3) 如去・如来の語については、拙著『空の世界』（昭和四二年、理想社発行）三八頁参照。
- (4) 雜阿含卷十二、大正藏二、六〇頁c、我得古仙人道、古仙人逕云々。雲井昭善著『佛陀と人間』（昭和二八年、平楽寺書店發行）五〇頁参照。
- (5) シルヴァン・レヴィ著『インド文化史』二〇二頁参照。
- (6) 長尾雅人「佛身論をめぐりて」（『哲学研究』第四十五卷・第三冊）二頁。
- (7) 明治三十七年有朋館發行。
- (8) 「ルイ・ド・ラ・ヴァレール・ブーサン教授についての略述」（『佛教学セミナー』第三号、八八頁）。
- (9) St. Petersburg, 1903 に、ド・ラ・ヴァレール・ブーサンによって校訂出版せられて以来、この書が、中観佛敎研究のための最重要の書として注目せられ、現今、英、独、佛語によって、その全卷の翻訳が与えられることとなった。
- (10) Th. Stcherbatsky: The Conception of Buddhist Nirvāna, p. 83 に訳解せられている。
- (11) 註（9）に掲げた梵文中論釈の第三頁に、校訂者が与えている註記である。
- (12) 本稿の初頭に一言した長尾論文五頁にそのことが記載されている。
- (13) 空七十論なる論書は、大正の末期、筆者が始めて学界に紹介した書であることは、『山口益佛敎学文集 上』（昭和四七年二月、春秋社刊行）の中に誌している。この言葉は、空七十論だけに出て来るものではないが、茲に引用するのに適宜な形として見出されたので、ここにそれを依用する。
- (14) この書は、昭和三六年発行以来、十数刷を経ているので、茲にそれを誌す必要もないが、この問題を体系的に叙述したものととしてここに註記する。
- (15) 「空亦復空」という語が、余り意味がないようにいわれたこともあるが、「数習サケンユ」といわれているところに、その意味がよく表示せられているとおもふ。
- (16) 昭和校訂『真宗七祖聖敎』（昭和八年、破塵閣書房發行）九四頁。