

親鸞の往生思想と仏教的時間論の関連

河智義邦

はじめに

西谷博士が親鸞について述べられた「時というものは、その最も本質において宗教的である」ということは、親鸞の他力仏教のみでなく、自力仏教たる一般大乘にも同じように認められる。親鸞においては、それが彼の信心決定の時、自力仏教においては、菩薩が始めて真如を見た時であって、どちらも不退の位である。親鸞においては、この「時と永遠との総合」が成立する「時」を中心にして、過去の方向に於て阿弥陀仏の本願成就があり、未来の方向において浄土への往生即ち成仏がある。こういう「時」の構造から見れば、彼の思想の体系は、この信心決定の「時」を中心として展開していることがよくわかる。従来の浄土教が、死後の浄土を目指して進む巡礼の旅であったのに対して、親鸞の浄土教は「臨終の一念の夕に往生すると同時に大般涅槃を超証する（無上仏になる）」ことに決定して、現在の常住なるものに安住する、いわば現在中心の宗教である。彼が「如来より御ちかひをたまはりぬるには、尋常の時節をとりて、臨終の称念をまつべからず」と言って、従来の臨終来迎の思想を強く否定したところに、従来の浄土教との違いがはっきりと現れている。その相違は時間論の相違としてはっきり現れていると同時に、浄土という思想の相違ともなり、不退の位についての相違ともなって、思想の体系的構造が全く違うものとなっている。^{*1}

仏教学者で宗教哲学者でもある上田義文は、親鸞の浄土教思想の特色を、西谷が親鸞の時間論について考察した論文に導かれつつ、大乘を中心とした仏教的時間論との関連の中で明らかにして、上のように結論づけている。特に上田は親鸞の往生思想には現世往生、来世・臨終往生の二義があるとして、それまで死後往生のみを親鸞の往生義として認めてきた真宗教学界に対して大きな波紋を広げたことでも有名である。筆者は、これまでに上田の説に影響されつつ親鸞の往生思想に対する論考を行ってきた。^{*2} 詳細はそれらに委ねたいと思うが、ここでは、その中、特に仏教的時間論との関わりに焦点を絞り、親鸞の往生思想を考察し、世俗的、実体的直線的时间論では捉えきれない構造を持つ親鸞の「即得往生」「難思議往生」の有機的關係を明らかにしてみたい。よって、当論稿では、先の論説に立ち返りながら時間論との関連をみていくことになる。

ところで、親鸞の浄土教思想を仏教の時間論の上に関連づける作業をしたのは上田だけではない。中山延二や信楽峻麿はその代表としてあげられる。彼らも上田同様に、親鸞の浄土教思想、阿弥陀仏論や信心論などを取り上げ、その本質は時間論との関わりを通して理解すべきことを主張している。^{*3}

1. 仏教的時間論について

そこで、当稿ではまず上田や信楽の論説に依りながら仏教的時間論の特色を窺いたい。

上田は西谷が「時というものは、その最も本質において宗教的である」と述べた親鸞に関する時間の思想は、その捉え方に重要な相違はあるものの、自らが理解する大乘仏教の時間の思想と根本において一致するという。ここでは、上田が考える大乘仏教一般の時間論を抽出してみたい。

大乘仏教は「即」の思想ともいわれ、「色即是空」「生死即涅槃」「一即一切」という重要概念に見られ

る「即」には、「そのまま」という意味だけではなく「互いに否定しあう」という意味が含まれているとする。龍樹は般若波羅蜜という智慧の立場でこれを説き、無著・世親は無分別智という智慧の立場でこれを説いたという。そして、この「即」が含まれている否定（無）は仏教思想の根本をなす「無が真実である」という思想にはかならないと述べる。また、この無は単なる「何かが無い」というだけの意味ではなく、その無が同時に真実なるもの (tatva) を意味し、それは時間的概念でいえば「常住」であるという。そして、無常な時間が常住な涅槃に流れ入って、無常と常住が融け合うのが、常と無常との無二であり、生死即涅槃であるとす。

上田は続いて中国三論の僧肇の『物不遷論』における時間論を紹介する。上田は、僧肇は龍樹の思想を正しく理解し、般若・空の思想を十分に咀嚼した上で中国的表現を用いて優れた時間論を展開したという。この中、僧肇が『放光般若』の「法は去来なく、動転なし」という文を引いて、必ず静を諸の動に求めるから、動と言っても常に静であり、動と静とは初めより異ならずと理解していることに関連して、動とは流れる時間であり、静とは時間の流れがないことで無時間 (timelessness) のことをいい、ここに時間と無時間との無異が説かれているとする。書名の「不遷」とは、動に即しながら静を求めるという立場で言われているのであり、無常な世界において、常住・永遠なるものを求めるには、無常な世（動）を捨てて常住（静）を求めても得ることはできない。必ず動（無常・流転）に即して静（常住）を求めねばならず、そういう立場で考えると万物は不遷であるという僧肇の立場が看取されるという。これに対して、世間の人の立場は、現在のものは過去から現在へ来たのだと思ひ、過去のものも、その過去より更に過去からその過去へ来たのだと思っている。動に即して静を考える者は、現在を中心にして「時」というものを考えるが、世間人は過去から現在へ、現在から未来へと流れる時間を考える。ここに般若・空の立場が、時間論

においても世間人のそれと異なることが明かされ、上田は僧肇の立場が、生死を超えた涅槃（常住）にあり、しかし、その常住は単なる生死（時間）の否定ではなく、生死（動）に即した涅槃（常住＝timelessness）にあることを指摘する。^{*4}

次に信樂の仏教的時間論についての言及を窺うと、まず

普通人間は、一般的日常的には、未来から過去に向かって流れてゆき、または過去から未来へと流れて止まることのない時間というものが存在し、その時間の流れの中で、いっさいの事象が生起し変遷し消滅してゆくと考えている。しかしながら、それはまったく常識的世俗的な時間観であって、まさしき時間の本質的な理解とはいえない。仏教においては、そのような実体的直線的な時間観は、外道の見解としてきびしく批判するのである。^{*5}

といい、時間の実体的捉え方の誤りを指摘し、仏教における時間論の特色は、時間の中にもものが存在するのではなく、存在において時間が成立することであるという。そして、有部の『俱舍論』や大乘の華嚴教学、道元の『正法眼蔵』を引用して、仏教としてその一貫性があることを明らかにしている。さらには『ミリンダ王の問い』に基づいて、時間とは本来無明に根拠し、それは虚妄なるものであり、仏教における涅槃、真実は、この時間を超出してゆくことを意味すると述べている。

また、時間とは常に私自身という主体を媒介として成立するもので、私の存在を離れて時間があるのでなく、主体的自覚において成立するのが時間であるという。過去は記憶として、未来は予想として、ともに主体において意識されるだけであり、あるのは現在のみである。過去も未来も常に現在・今を基点にして存在するといいい、いかなる過去も、いかなる未来もすべて現在のほかにはなく、この今においてこそ時間は成立するのであり、そうして無限の過去や未来を包む現在（今）を「絶対現在」と捉えるのである。

時が相続するというのは、つねに現在から現在へという構造において成立するもので、それは単なる直線的な連続ではなく、時々刻々、刹那刹那に絶対現在であり、それが相続していくのである。すなわち、時間とは断絶にして連続、連続にして断絶という構造において相続されていくというのである。^{*6}

そして、上田同様に、このような仏教における時間は、時間を超出したところの常住（永遠）なるものを基点とし、その常住と出会い、常住の世界に立つことによってのみ、把握され自覚されるものといひ、最後に、

仏教における時間観とは、涅槃の内景を意味するものであり、それはまた、実体的直線的に捉えられる日常的世俗的な時間が、無明にして虚妄であることを明らかにしつつ、そのような虚妄の時間を超えたところの、時間なき時間とでもいうべき常住、永遠の世界、涅槃、真実の世界への到達を目指して説かれたものであったわけである。^{*7}

と、その特色を語っている。

以上のように、上田、信樂の諸説の中に仏教の時間論の特色を窺ってみた。この中、「真実・常住・無・涅槃・静」といわれるのは真如・法性・滅度などと同義であり、それがまた無時間とか永遠の時間と表現されている。これは、両氏ともに、縁起的世界、無常の世界に生きる人々が、日常的に有している時間の感覚は実体的であり、その本質的在り方を知らない状態にあり、それゆえに、かかる人々が常住（無時間・永遠の時間）といわれる時間の本来性と出会うことによって、時間のみならず自己存在を含めた一切の世俗的価値の実体的捉え方の誤りを知らされ、その虚妄性に気づかされ、真実を求めて生きていくことを志向せしめられることを明かすのである。「縁起・無我・空」といっているのは仏教の根本真理であり、あらゆる事象は仮称として実体を持たず存在するのであるが、上田や信樂は「時間」も実体としてあるのではなく、

その実体性を否定している。そして、空の世界は世俗的因果（無常）を超えた境地であるから「真実・常住・静・涅槃」や滅度や無為、虚無なども表現される。―その空の世界がなぜ、真実といわれるかは拙稿を参照願いたい。^{*8}―

ところで、上にいう「真実・常住・・・」こそが、親鸞思想にいう「阿弥陀仏・浄土」である。この点については往生の考え方と合わせて後述するが、上田、信楽ともに、親鸞の浄土教思想にはかかる（直接時間論に言及されて無くても思想構造的に）仏教的時間論が踏まえられていることを指摘している。すなわち浄土往生という事態も、現生・命終と世俗的直線的な時間に固定化して、実体的時間観のみで捉えきることができないのである。

2. 「信の一念」の構造

親鸞思想の中で、時間に関係する内容は救済論の中に窺える。特に、その救済成立の意味する獲信時、「信の一念」において、かかる仏教的時間論に連なる構造を見いだすことができる。いわゆる「信一念釈」には、

（イ）それ真実の信楽を案ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり。

『浄土真宗聖典』註釈版・二五〇頁、（ ）筆者挿入、以下は『註釈版』とある。上田、信楽ともにこの親鸞の信心理解に着目し、時間との関わりを指摘する。

上田は、今の文や、救済論を表す文章も引用して、その構造を説明している。例えば、親鸞が「信心さだまると申すは、撰取にあづかるときにて候なり」（『註釈版』七九三頁）と語り、あえて「とき」という

言葉を使用するのは、信心が定まるということの本質が時間観念に関係した問題であることを示唆しているという。しかも、この「とき(時)」は、「一念といふは、信心をうるときはまりをあらはずことばなり」(『註釈版』六七八頁)にあるように、時間の極まり(窮極)をいうのであり、(イ)でいうように、極めて短い時間(極促)であることを示しているという。また、この一念は刹那、すなわち「瞬間」の意味であり、時間が窮極に達するとは、時間の流れがそこで終わりになるということと考えられている。この時間の極まり(窮極)とは、「金剛堅固の信心の、さだまるときをまちえてぞ、弥陀の心光撰護して、ながく生死をへだてける」(『註釈版』五九一頁)という和讃にみえるように、信心の決定は本願海に帰入して願心と一味になることであるから、生死の流れがそこで終わりに達するという意味を兼ねている。しかし、それは前稿などでも考察したように、ただちに難思議往生したことを意味していない。―上田は、信心決定は不退の位であって、未だ往生浄土ではないから、行者はこの生死界にまだ生きています。その意味で、信心決定の人は、本願海に帰入して生死の時間は終わったが、その本願海にありながら、彼は生死の時間の中を流れる。しかし、帰入以前の生死の時間が、凡夫の自力で流れる時間であったのに対して、帰入後に再び生死の中で流れる時間は、願心という他力で流れる時間であると説明される。^{*9}

また、言葉も綿密な考証を重ねて、この「一念」のもつ「極促」と「窮極」の意味に留意しながら、伝統教学が仏教的時間論を考慮せず、これを「初発の一念」、すなわち始めて信心が成立した時、そしてそれは極めて速い時間に起こること、と解釈しているのは、いずれも、世俗的・直線的な時の流れの中でしか理解で、親鸞の真意を正しく解釈していないと批判する。言葉は二種深信に着目して、次のようにいう。

機法二種の深信が信心の構造であり、その内実であるが、そのことは信の一念における時間的側面からいえば、それが世俗のただ中、無明なる時間の中のただ中において成立するものでありながら、

しかも同時に、その世俗を超え、時間を超えて、常住、出世の世界に入ることの意味するものであって、信心とは、時間（無明）の中にありながら、時間を超える（常住）ことなのである。その意味において、親鸞における信心とは、あらゆる過去、無始以来の過去から、あらゆる未来、無終のはてまで未来を包むところの、尽時現在、絶対現在において成立するものであり、その故にこそ、またその信心とは、いつも「始め」という意味を持ち、またいつも「終わり」という意味を荷負うものである。その信心において、いつも始めの終わりとして、無明、虚妄のただ中で、真実、常住と出遇いつづけていくわけである。^{*10}

上田や信楽が時間的側面に焦点を当てて明かす親鸞の信心の構造は、信心だけに留まらず、――親鸞の浄土仏教思想は全てこの信心論に基づいて成立しているから、ある意味当然であるが――往生思想の構造にもリンクしている。次にその点に関して考えてみたい。

3. 「即得往生」と「信の一念」

すでに論考したように、親鸞の往生思想に対しては、主に以下の二通りがある。

(a) 往生は、臨終・死後の時に来世・彼土のみと解釈する立場

(b) 信心獲得時、現生に正定聚に住した時の現世往生と、臨終・死後の時に滅度を証する来世往生との二義があると解釈する立場

それぞれの解釈についての検討は前稿において行ってきたが、その中、今の時間論を考慮しながら親鸞の往生思想を解釈された論考を今一度とりあげてみたい。^{*11}

林智康は、我々は普通、来世が即ち死で現世が即ち生と考えるが、しかし親鸞においては来世は浄土に

通じ、現世は穢土や迷いを意味するとして、次の文に注目する。『唯信鈔文意』には、浄土について、

「極楽無為涅槃界」といふは、「極楽」と申すはかの安樂浄土なり、・・・「蓮華藏世界」ともいへり、「無為」ともいへり。「涅槃界」といふは無明のまどひをひるがへして、無上涅槃のさとりをひらくなり。「界」はさかひといふ、さとりをひらくさかひなり。大涅槃と申すにその名無量なり、・・・「涅槃」をば滅度といふ、無為といふ、安樂といふ、常樂といふ、実相といふ、法身といふ、法性と
いふ、真如といふ、一如といふ、仏性と
いふ。〔註釈版〕七〇九頁）

とある。親鸞は浄土を感覺的・実体的な世界ではなく、真如・法性・涅槃などと表現し悟りの世界そのものと理解している。これによって林は、浄土は証の世界であり、親鸞は来世Ⅱ死という表現を使わないで、浄土Ⅱ証と理解していることに注目し、来世Ⅱ死と言え、何か現世Ⅱ生（迷）の延長のごとく現在の時間の継続と考えられてしまうが、そこには浄土Ⅱ証の意味が出てこないと批判する。さらに浄土は我々の住む虚仮不実の世界に対して、真実の世界、如来の世界であり、この不可思議の真実の世界（浄土）と虚仮不実の世界（穢土）に存在する我々を結びつけるもの、関係づけるパイプが往生思想であり、またその往生の因となる信一念（信心）の思想であるとして、親鸞の往生観は実体性を否定する仏教的時間論を考慮して理解する必要性を強調するのである。^{* 12}

また、かかる親鸞の往生観を、直接的に時間論に関連させて解明したのが中西智海である。^{* 13} 中西は「来世」と「彼岸」を重ねて理解するのは誤りで、彼岸や彼土と顕される浄土は本来、時の流れを超えた世界のこと、時間の系列のどこをも超えている世界であるという。確かに親鸞は、『教行証文類』『真仏土卷』に阿弥陀仏・浄土を「仏はこれ不可思議光如来なり、土はまたこれ無量光明土なり」（『註釈版』三三七頁）と仏身・仏土を「光明」喩えているのであるが、これは浄土の本質は過・現・未の三世という

世俗的、直線的・実体的時間を超出した非実体性によって把握するべきもので、それゆえにこそ三世を貫通して苦悩の有情を照らし出す無量の働きを実現できると捉えていたことを意味する。中西は、いつのまにか実体的な時間の系列の中で現世＝穢土（此土）、来世＝浄土（彼土）に配当してしまう思考が俗化されて「往生」が「死」の代名詞となったと指摘し、

往生とはどこまでも浄土への往生である。浄土とは単なる来世ではない。またこの世の隣国でもなければ、単なる他界の観念でもないのである。

といい、(b) 説の立場から、親鸞が「往生」というインド・中国、そして日本と伝統的に使ってきたものに満足せず、信心の世界、弥陀の願海に帰入するとき（を指して「即得往生」と示した）に使った理由を、「往生」の本質の本質的契機は時間的死ではなく、「現世」「今」において「迷いの因果を断ち」「生死を断絶」することの重要性を認識していたからと示している。そして、

即得往生の世界とは、我々はどこまでも現身を時間の系列の枠の中に置き、生死の中にいながら浄土に向かって生きるのである。向かって生きるという意味で、そこに「未来」とか「当来」ということの意味がある。

と「即得往生」と「難思議往生」の関係を明かし、親鸞の往生観の特色を示すのである。

こうした時間論的説明の重要性は (a) の立場からも指摘されるところで、野村伸夫は次のようにかか
る事態を説明する。^{*14}

親鸞の用法では法然とは異なり、現生正定聚の後に「往生」が位置づけられているが、臨終を契機に浄土に行くことに変わりはない。・・・しかしこれが親鸞の往生観の全体だとすれば、その救済論にとって決定的な齟齬をきたすことになるであろう。なぜならばこの時間的連続はそのまま空間的連続

を必然的に意味し、方便として位置づけられている鳩摩羅什訳『阿弥陀経』に表現される西方十万億土の彼方にあるという我々の概念的理解の範疇にある神話的極楽世界に臨終を契機に往生するという第二十願の信仰の帰結になってしまふからである。そこにはただ念仏しさえすれば往生できるという楽観的他律的信仰のみがあつて、親鸞自身の最底下の凡夫という自覚からくる自己否定や悲歎の微塵も持たぬ信仰があるのみである。

さらに、(a) 説の者であつても、必ずしも往生という言葉を使用しない親鸞の様々な表現を視野に入れば親鸞の往生思想の全体像に迫るべきであるという。獲信と同義に語られる「信巻」の「横超断四流」の概念や「証巻」の「心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、必ず滅度に至る」(『註釈版』三〇七頁)という文に注目し、これらは生死海に生きる煩惱成就の凡夫が、同時にそれぞれ生死の世界を断絶していることを意味するものという。こうした見解は直接的には、上田論文のいう「信心決定者の生は、生死を越えた立場(智願)に立ちながら、生死の中に居るといふ矛盾的な生である。それは時間と超時間とが一つになったものである」といふ親鸞思想の画期を(b)説に立って論じていることに關して発せられたものである。野村の見解は上田が捉える親鸞思想の核心は往生二義説によらなくても、すなわち「(現世) 往生」といふ言葉に拘泥しなくても充分に説明できるといふことから主張されたものである。

このように、(a) (b) いずれの立場からも親鸞は単なる直線的時理解の上で往生を把握しているのではなく、大乘仏教の原理(≡空思想)に基づく時間論との関係の上に理解することの必要性を指摘するのである。

4. 無時間・超時間の捉え方

上のように、仏教的時間論との関連の中に、親鸞の往生思想の特色を窺ってきたのであるが、それは「絶対現在」という時間の本質的在り方において成立している事態であることが検証された。獲信者は絶対現在の今ともいふべき境地の中で、超時間や無時間と表現される滅度的世界に帰入しているので、そこでは一般的な世俗的直線の時間の中で肉体の死後と理解されている「難思議往生」解釈は過ちのようにも見受けられる。しかし、既に考察したように^{*15}、親鸞には獲信をもって直ちに滅度・成仏、難思議往生を語る思想はない。それは、親鸞が大乗仏教の滅度・成仏の内実を「おもふがごとくたすけとぐること（『註釈版』八三四頁）・利他行完成」にあることを十分に認識していたからである。無時間や超時間というのは、さとの本質を表現したものであるが、それはさとりとは「空の世界」であることをいったものである。親鸞が難思議往生によって往く世界を「西方寂靜無為の樂」「畢竟逍遙して有無を離れたり」「極樂は無為涅槃の界」等と示し、そこで往生人が受ける身体を「自然虚無之身無極之体」「無為法性身を証得」といい、いずれも色もなく形もないことを表していることについては前稿の通りである。

では、絶対現在の今の上で語られる信心の内実はどのようなものであるのか。それは、本願との出会いにおいて、我々の真実の在り方と、生き方がどのような態にあるのか信知された状態にほかならない。我々の生きていく立脚点、方向性は明らかにしている。すなわち、凡夫衆生が本当に帰依すべき「本家」「本国」^{*16}、畢竟依が明らかにしたのである。―上田が言う「時と永遠との綜合」とは、親鸞においては、如來の「平等心」（仏心）と出会っている「時」と言い得ることができよう―先にいうように、かかる真実の世界（目指すべき在り方）を知ったとしても、現にある煩惱は不断に消えず、仏のごとく滅度（難思議往生）に徹して生きていくことは不可能である。しかし、肉体は世俗の中にありながらも、心境

はそれ以前の自己とは相違している、そうした境位を「正定聚・不退転」「非僧非俗」といい、煩惱を生
涯抱えながらも仏心を畢竟依として生きていく人生を「即得往生」と表現されるのである。

超時間や無時間に触れる、体験するという表現は、その思想の本質を表しているとしても、ともすれば、
真宗信心・往生を神秘思想的な方向へと誤解される危険性があることは否めない。そういったことも鑑み
ながら、これまでに諸氏によって明らかにされた親鸞の往生論と時間論の特質を、以上のように解説する
ことができると思われる。

おわりに

前稿において真宗伝道学的観点によって、すなわち未信の者や仏教外の者に理解されるように我々の日
常域の言語で親鸞の体験的境地の内容を説明することに主眼をおいて、親鸞の往生思想の特色を解明して
きたのであるが、当論では、時間論との関わりに焦点を絞り、さらにその内実を現代においていかに説明
されるべきかを考えてみた。

冒頭に上田の論説を紹介し、その中に

従来の浄土教が、死後の浄土を目指して進む巡礼の旅であったのに対して、親鸞の浄土教は……
現在の常住なるものに安住する、いわば現在中心の宗教である。

という一説があった。筆者の実感感覚からいうと、親鸞の信心そして往生が「巡礼の旅」の思想として伝
えられ受け止められていることは事実と思える。先にいう「絶対現在」とは、我々には時間としては現在
の、ただ今この瞬間しか存在しえない。翻っていうと、無常の世界においては、生死一如であり、ただ今
この瞬間がまた「臨終」ともいえる。現在即臨終（今即臨終）である。我々の生活はその現在即臨終の相

続の上に成立しているのである。真宗伝道の常套句である「後生の一大事」が、かかる（あまり見受けられないが）仏教的時間論が考慮されて説明されたとしても、そのあとに続く往生浄土理解が実体的転生論になっていることは否めない。

親鸞の難思議往生を、世俗的直線的時間の中で、単なる命終・死後の一点だけで理解しているのは一般の人々だけでなく、真宗教化・伝道に携わる者にも多くいる。それが、日本文化すなわち他界転生論を土壌とする多くの日本人の宗教観にマッチして広く受容されてきたことは認められるが、その結果、真宗教義が習俗の中に埋没しつつあるのも事実である。「色もあり形もある」死後世界を提示して、信仰（という思いこみの世界、観念）できる人に、その不安を乗り越えること説くことは意味がないことではない。しかし、それには普遍性がない。そこに、どのように大乘の智慧と慈悲の世界が開示されているのか疑問である。当論が、親鸞の往生思想の深みを現代的に理解するプロローグ的役割になれば幸甚である。

* 1 上田義文『親鸞の思想構造』（春秋社、一九九三年）七十四頁

* 2 拙稿①「往生思想の日本的受容と展開」（一）―親鸞の「即得往生」把握の議論を中心に―（『中央仏教学院紀要』一七号、二〇〇六年）

②「往生思想の日本的受容と展開」（二）―親鸞の「難思議往生」理解を中心に―（『日本浄土教の諸課題』（永田文昌堂、二〇〇七年夏季発行予定）

* 3 中山延二『親鸞聖人の論理的自覚・浄土真宗の論理的基礎と仏教論理の真髓』（百華苑、一九六四年）、『仏教に於ける時の研究』 改版（百華苑、一九六九年）、『阿弥陀仏の論理的理解』（百華苑、

一九七三年)

信楽峻麿『親鸞における信の研究』第三章第三節(永田文昌堂、一九九〇年)

* 4 前掲、上田著・六三〜七四頁参照

* 5 前掲、信楽著・四九四頁

* 6 前掲、信楽著・四九五〜四九八頁参照

* 7 前掲、信楽著・四九九頁

* 8 前掲、拙稿②参照

* 9 前掲、上田著・六三〜六七頁参照

* 10 前掲、信楽著・五一九〜五二二頁参照

* 11 前掲、拙稿①・二―4参照

* 12 林智康「真宗における往生義」(『真宗学』五十六号、一九七六年)

* 13 中西智海「親鸞の往生をめぐる問題点」(『親鸞大系』第十卷収載、一九八九年)

* 14 野村伸夫「親鸞の「往生」の思想と課題」(『印仏研究』四十四―一、一九九五年)

* 15 前掲、拙稿①②参照

* 16 「化身土巻」(『註釈版』四二―頁)

「またいはく(法事讚・下)、「帰去来、他郷には停まるべからず。仏に従ひて本家に帰せよ。本国に還りぬれば、一切の行願、自然に成ず。」

