

親鸞浄土教の特色 — 本願力回向の信と現生正定聚の人 —

桃井信之

はじめに

鎌倉時代の僧・親鸞（一一七三—一二六二）によって開顕された仏教は、「浄土真宗」といわれる。「浄土真宗」も「仏教」である限り、その最終目標は、「転迷開悟」「解脱」、すなわち「成仏する」こと、「覚る」ことにある。しかし、親鸞の説示した仏教は、「浄土教」の流れの中にあるものであったから、その基本的な表現としては、〈阿弥陀仏の浄土に往生することを願う（願生浄土）〉仏教となっている。

親鸞は、経典に説き明かされる念仏往生思想の継承者七人を「七高僧」として特に重視した。インドの龍樹（Nagarjuna 2C）、世親（天親 Vasubandhu 4C）、中国の曇鸞（四七六—五四二）、道綽（五六二—六四五）、善導（六一三—六八一）、日本の源信（九四二—一〇一七）、源空（法然 一一三二—一二二二）である。親鸞は、七高僧を浄土願生者と位置づけ、自身もその流れを継承する者との自覚があった。

しかしながら、親鸞の師・法然までの浄土教と、親鸞の浄土教思想との間には、かなり大きな差異、ないしは展開が見られる。それを端的にいうなら、法然までの浄土教は死後、来世において西方極楽浄土に往生する（その後、浄土で修行を完成させ、成仏する）ことに重心をおいた教義であったのに対し、親鸞の浄土教は、それまでになく浄土願生者の現世における事態を重視した、ということである。この親鸞による説示は、「現生正定聚」^①あるいは「現生不退」^②の思想と呼ばれている。現生で正定聚に住するには、如来回向の「信心」を得る必要があると親鸞は語る。小論では、親鸞浄土教の性格をもっとも顕著に

示すこの「信」の思想、「現生正定聚」の思想を中心に、その特色を探っていくこととする。

『顕浄土真実教行証文類』の構成と概要より

『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略す）六巻は、親鸞の主著であり、その浄土教思想が体系的に説示されている。〈教・行・証〉と題しながら、内容は〈教・行・信・証〉となっており、しかも「信巻」のはじめには特別に序（信巻別序）が設けられている。このことから先ず、「信」に親鸞浄土教思想の核心・特色があることが窺知される。

これよりこの『教行証文類』の内容を概観するとともに、他の著述の関連箇所を参照しながら、親鸞浄土教の特色を窺っていかうと思う。

総序

- 一、教巻（教文類）
 - 二、行巻（行文類）
信巻別序
 - 三、信巻（信文類）
 - 四、証巻（証文類）
 - 五、真仏土巻（真仏土文類）
 - 六、化身土巻（化身土文類）
- 後序

一、教卷 — 經典觀 —

親鸞は「教卷」の劈頭に、

謹案浄土真宗、有二種回向。一者往相、二者還相。就往相回向、有真実教行信証^③

(つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり)

と記して、「浄土真宗」の大綱を「往相」「還相」の二種回向と示す。往相とは、浄土願生者の往生にいたる相、即ち念仏成仏道をさし、還相とは往生し成仏した後、衆生済度のため、菩薩として輪廻の世界・娑婆世界に還帰する相をいう。「回向」は、阿弥陀如来から願生者への回向をさしており、親鸞はこの阿弥陀如来の働きを「他力」^④と呼んでいる。

その「往相回向」、すなわち浄土願生者の仏道について親鸞は、「教」「行」「信」「証」があるというのである。

親鸞は、釈尊一代の教説中、『大無量寿経』をもって真実教と選定し、釈尊出世本懐の經典であるとした。このことは、この経を「如来興世之正説」^⑤、「顕大聖興世正意」^⑥等と記していることから明らかである。そして『大無量寿経』が出世本懐の真実教である証文として、魏訳『無量寿経』および、異訳『無量寿如来会』『無量清浄平等覚経』の序分「五徳瑞現」の箇所を引用し、さらに新羅の憬興著『無量寿

『經玄義述文贊』における当該箇所を引用している。⁽⁷⁾

しかし、親鸞における『無量寿經』出世本懐の主張は、『法華經』を強く意識したものであったといえよう。当時の日本仏教界の中心は、天台宗の本山・比叡山延暦寺であり、その天台宗は中国天台宗の祖・智顛（五三七―五九七）の「五時教判」⁽⁸⁾にもとづき、『法華經』を正依の經典として最重要視していた。当時の仏教界において「五時教判」は最も権威ある教判とされていたであろうし、親鸞自身も九歳で出家した時点から二十年間比叡山で修学しており、親鸞が天台教義を熟知していたであろうことは、その思想中に天台で主張される教義的理念・要素が多々見られることから容易に推測される（「行巻」一乗海釈に説示される「仏乗」「一乗」⁽⁹⁾の思想や「久遠実成」⁽¹⁰⁾仏思想は、明らかに『法華經』にもとづく天台教義である。また「自然法爾章」⁽¹¹⁾や『愚禿鈔』一乗機教⁽¹²⁾、和讃（「曇鸞讚」）などに示される円頓・円融思想⁽¹³⁾等の大乗仏教的基本理念、さらに「信巻」三一問答釈に示される字訓釈⁽¹⁴⁾や、『教行証文類』の随所に見られる転声釈などの学問的素養からは、親鸞がいかに天台教学にもとづいて自らの思想を展開させているかが窺知される）。

にもかかわらず、親鸞は「教巻」の冒頭に『無量寿經』序分の文言にもとづいて、

釈迦出興於世光闡道教欲拯群萌惠以真実之利 是以説如来本願為經宗教 即以仏名号 為經体也⁽¹⁵⁾
（釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり。ここをもつて如来の本願を説きて經の宗教とす、すなはち仏の名号をもつて經の体とするなり）

と述べ、これに続けてさらに、

何以得知出世大事⁽¹⁶⁾

(なにをもつてか出世の大事なりと知ることを得るとならば)

と記し、先述の正依・異訳『無量寿経』等を引用するのである。

この「何以得知出世大事」という表現は、主著『教行証文類』の内容を要約した著述と位置づけられる『浄土文類聚鈔』に記された

大聖世尊、出興於世大事因縁⁽¹⁷⁾

(大聖世尊、世に出興したまふ大事の因縁)

の文と並んで、『法華経』方便品にある

諸仏世尊、唯以一大事因縁故出現於世⁽¹⁸⁾

(諸の仏・世尊は、ただ一大事の因縁をもつての故にのみ、出現したまえばなり)

の文と高度の類似性が認められる。このことから、親鸞が当時の一大事因縁論を意識していたことは明らかである。

また親鸞は、『法華経』ではなく『無量寿経』をもって釈尊出世本懐の真実教と主張したのみならず、膨大な数の経論釈による引証によって「真実」を明かすことを目的とした主著『教行証文類』に、この『法華経』をただの一箇所も引用していない。かような親鸞による『法華経』不引の態度は、『法華経』をあえて、何らかの理由で無視・拒絶しているものと考えざるをえない。

では、親鸞はいかなる理由があって、『法華経』を無視・拒絶したのか考えてみたい。まず、『大無量寿経』が「如来興世之正説」¹⁹である理由を「道教を光闡して、群萌を拯ひ恵むに真実の利をもつてせんと欲すなり」²⁰と記した親鸞にとって、まさに経典が「群萌」と記す、末法濁世に生きる苦悩の衆生を救済する具体的事実以外に、『大無量寿経』を「真実之教」と領解し、〈出世本懐経〉であると主張しえた根拠はなかった、といえよう。

さらに、『法華経』に対して拒絶・無視の態度をあえてとった理由は、この経を根本聖典とし、これに依拠して崇高なる「一乗」の理念を標榜しながら当時の仏教界を代表し、なによりしかも二十年間の長期にわたって親鸞自身が修学した叡山・天台宗が、この「群萌」の救済はおろか、俗化・権力化して腐敗の一途をたどり、「外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬」²¹しているとしかしいえない現状であった、というところにあると考えざるをえない。すなわち、当時の天台教団にあって、天台の教義・理念を修学した親鸞にとっては、その教理と実践の事実が、大乘仏教の精神・釈尊興世（「一大事因縁」）の精神といかに乖離していたかを、その身をもって諦認していた、ということが『法華経』拒絶の根本的理由と考えられる。

かくして天台宗に代表される聖道門の諸教は「行証久廢」²²とともに、

為在世・正法、而全非像末・法滅之時機。已失時乖機也⁽²³⁾

(在世・正法のためにして、まったく像末・法滅の時機に非ず。すでに時を失し機に乖けるなり)

と痛烈に批判され、それに対して「浄土真宗」は、「証道今盛」⁽²⁴⁾であって、

在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉悲引也⁽²⁵⁾

(在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したまふをや)

と結論づけられるのであるが、注意すべきことは、この結論は決して静止的・固定的なものではないということである。親鸞にとってこの結論は、最終的なものでありながら、同時に非常に動的な性格をもった見解・主張と考えられる。すなわち、「証道今盛ん」(傍点筆者)であり、末法や滅法の時代の「群萌」までも「斉しく悲引」するものでなければ、つまり、〈平等なる衆生救済の現事実〉がないならば、(いくら表面上念仏による救済を標榜する仏教教団であったとしても)それは決して「浄土真宗」とはいえない、ということが、この「浄土真宗」という語が本来的に有している性格であることを確認しておきたい。

二、行巻 — 念仏観(行業観) —

親鸞は、『大無量寿経』の中心的所説である阿弥陀仏の本願・四十八願の中、第十七願⁽²⁶⁾にもとづき、称名念仏をもって本願に誓われた真実行とする。称名念仏は「正定業」⁽²⁷⁾として、往生・成仏のための行

業と規定される。親鸞には「いづれの行もおよびがたき身」⁽²⁸⁾との自覚があったので、この称名念仏以外に浄土願生者の行業を説かない。称名念仏が、親鸞浄土教で説かれる唯一の行業なのである。ただしこの称名念仏は、究極的には信心と不離なる行として⁽²⁹⁾、阿弥陀仏から回向された他力の行であるとする。『唯信鈔文意』に「第十七の願に、十方無量の諸仏にわがなをほめられん、となへられん、と誓ひたまへる、一乗大智海の誓願成就したまへるによりてなり。阿弥陀経の証誠護念のありさまにてあきらかなり。証誠護念の御ころは大経にもあらはれたり。また称名の本願は選択の正因たること、この悲願にあらはれたり」⁽³⁰⁾とあるように、称名念仏は諸仏の証誠護念によるゆえ真実行であり、またこの行は阿弥陀如来によって衆生のために選択されたものである、と親鸞は主張するのである。

親鸞における念仏往生の思想は、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信ずるほかに別の子細なきなり」「たとひ法然聖人にすかされまゐらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからず候ふ」⁽³¹⁾とまで崇敬した師・法然の「専修念仏」を踏襲したものである。法然の専修念仏の思想とは、端的に言えば、「南無阿弥陀仏」を称えれば、貴賤、老少、善悪、淨穢を選ばず、皆、阿弥陀仏の極樂浄土に往生できる」という明快な主張であった。しかし、門弟の間では、法然在世当時から、所謂「一念義・多念義の争論」⁽³²⁾があり、専修念仏教団の中には混乱があった。

さらに、法然がその名著『選択本願念仏集』において、〈称名念仏の他には、「菩提心」さえも不要〉と主張した⁽³³⁾という華嚴の僧・明恵（一一七三—一二三三）による論難⁽³⁴⁾もあり、親鸞は法然の門弟であるとの自覚より、その論難に応答する責務を負っていると考えていたに相違ない。

このことが、親鸞をして『教行証文類』六巻、とりわけ「信巻」を執筆せしめた根本的要因であると考
えられる。

三、信巻 — 信心観 —

この巻の冒頭には所謂「信巻別序」といわれる文が置かれている³⁵。このことから知られるように、
この巻で親鸞が明らかにしようとする内容は、親鸞思想の中でも中核的な位置を占めるものである。

親鸞は「涅槃真因、唯以信心」³⁶、「ただ信心を要とす」³⁷、「信心は菩提のたねなり、無上涅槃をさとの
たねなり」³⁸等と記しているように、浄土往生・成仏（涅槃）にいたる真因は「信心」を得ることにある
といい、この根拠を『無量寿経』第十八願³⁹、および第十八願成就文⁴⁰にみる。すなわち「至心・信楽・
欲生」を「本願真実の三信心」⁴¹と捉え、その三信心が、世親の「願生偈」冒頭の「世尊我一心」⁴²の
一心と即一することを所謂「三一問答」⁴³積⁴³で示すのである。

この信心は、自己のはからいで起こすものではなく、「如来よりたまはりたる信心」⁴⁴、すなわち阿弥陀
如来から回向される「他力の信心」⁴⁵という性格を持つ。煩惱具足の凡夫から発起されうるような信では
なく、阿弥陀如来の清浄なる願心の回向成就にその根拠があるからである。

また親鸞は、他力回向の信心こそが菩提心であると主張する⁴⁶。法然に対する明恵の論難を意識した見
解であるが、「自力聖道の菩提心、心も言葉もおよばれず」⁴⁷と記されるように、法然が不要とした菩
提心は「自力聖道の菩提心」であり、浄土願生者にとっては、阿弥陀如来より回向される「願作仏心」
「度衆生心」⁴⁸の信心が菩提心であるという。

親鸞は、信心を得た念仏者は、現生において十種の利益を得ると語っている⁽⁴⁹⁾。

- 一・冥衆護持益
- 二・至徳具足益
- 三・転悪成善益
- 四・諸仏護念益
- 五・諸仏称讃益
- 六・心光常護益
- 七・心多歡喜益
- 八・知恩報徳益
- 九・常行大悲益
- 十・入正定聚益

と示されるものがそれである。その第十が「入正定聚益」であり、その正定聚とは「正定聚に住すればかならず滅度をさとるなり」⁽⁵⁰⁾「ワウジャウスベキミトサダマルナリ」⁽⁵¹⁾等と記されるように、必ず往生・成仏することが決定した位をいう。

親鸞は、この入正定聚益を信心を得た願生者の根本的な利益として、他の九利益を語るのである。特に、信心が他力回向の菩提心であり、「願作仏心・度衆生心」という性格を有することから、第九の「常行大悲益」が説かれ、願生者の利他性が示されるのである。

また、親鸞思想の特色として、その深い罪悪性の自覚があげられる。親鸞における徹底した自己凝視の表現は、彼の著作のいたるところに見られる。それは唐の善導の影響を大きく受けたものであったが、善導の表現よりも徹底したものと見える。例えば善導の主著『観經四帖疏』『散善義』における「不得外現賢善精進相、内懷虚仮」⁽⁵²⁾の文に独自の返点を付して訓読し（「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懷いて…」）、善導が内外相應を勧める文意を、内面が虚仮なる者が賢善精進の相を外に現ずることを誡める文として捉えている⁽⁵³⁾。「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」⁽⁵⁴⁾、「まことに知んぬ。悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ること喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべしと」⁽⁵⁵⁾等の表現からも、親鸞の無明煩惱性の認識、罪業深重の凡夫としての自覚が徹底していたことが知られるであろう。このことは、信心の内実を「二種深心」⁽⁵⁶⁾として語り、本願による救済が間違いないと信じる「法の深信」に対して、罪悪生死の凡夫たる自己は、限らない過去から未来永劫にわたって解脱・救済が不可能であると自覚する「機の深信」より表現されたものといえるよう。

さらに親鸞は、正定業たる称名念仏と信心を不離なるものと捉えるが、その関係を端的に言えば、「真実の信心は必ず名号を具す、名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」⁽⁵⁷⁾とも記されるように、信心を得た者にとって称名念仏は必然であるが、念仏しているからといって、信があるとは限らない。すなわち「如実修行相應（オシヘノゴトクシンシルココロナリの左訓）は信心ひとつにさだめたり」⁽⁵⁸⁾とある如く、「如実修

行相応」の念仏こそが真の念仏であり、それは阿弥陀如来の本願の意趣（煩惱具足たる自己を濟度せんがために阿弥陀如来が大いなる願い＝本願を建立したということ）に相応する念仏をいうのである。

上述の如く、当時法然の門弟間において一念・多念の争論があり、念仏者の中に相当の動搖があったと推測される。親鸞は、法然の念仏往生の真意は、一とか多といった数量的なところにはなく、称える念仏の質、すなわち本願の意趣に相応した念仏であるか否か（信心を得て念仏しているのか、そうではないのか）を問題にしたもの、と把握したのであろう。

また親鸞は、「信心」を得た念仏者について、〈「正定聚」に就いた者〉といい、この位を「不退転」⁽⁵⁹⁾とした（『愚禿鈔』では「必定菩薩」ともいっている⁽⁶⁰⁾）。親鸞は、この不退転位を、菩薩の階位としては五十一位、すなわち弥勒菩薩と同じ「補処」の位・等正覚であるとする（便同弥勒）⁽⁶¹⁾。また「真実信心をえたる人をば、如来とひとし」⁽⁶²⁾とも、「人中の分陀利華なり」⁽⁶³⁾とも、「上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人」⁽⁶⁴⁾とも、「真仏弟子」⁽⁶⁵⁾とも語り、「他力の信心うるひとを　うやまひおほきによるこべばすなはちわが親友ぞと　教主世尊はほめたまふ」⁽⁶⁶⁾と称賛するのである。

以上のことから、親鸞は阿弥陀如来より「信心」を得た念仏者を、来世のユートピアを望む如き厭世的な願生者とは把握していないことが知られる。親鸞の説く救いは来世においてはじめて成立する救いではなく、現世における救いにほかならない。もちろん「凡夫」であるかぎり、「無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえず、たえず」⁽⁶⁷⁾といわれる存在であるから、「臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す」⁽⁶⁸⁾るのであって、現世における成仏・解脱・般涅槃を説くことはない。しかし親鸞の往生思想が、そ

れまでの厭世的な浄土教思想と一線を画すことは明白といえよう。

それは、特に第十八願成就文を根拠として、信心を得た願生者の事態を「即得往生」と表現していることから知られる。親鸞は「即得往生」を往生・成仏すべき身となること、すなわち「正定聚」「不退転」位に住することであると述べる。「即得往生」を現生正定聚と同意に解することは、親鸞浄土教の顕著な特色である。「往生」の意味を〈他方仏国土に生まれ変わる事〉と限定するなら、親鸞の主張を現世における往生とはいえないであろうが、〈住正定聚が現世で成立する（現生正定聚）〉という見解は、親鸞以前の浄土教には見られなかったものであり、親鸞浄土教が如何に現世における救済を強調していたかが窺知される。次の文は、このことをよくあらわしているといえるだろう。

光明寺の和尚の『般舟讚』には、信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す、と釈したまへり。居すといふは、浄土に、信心のひとのころつねにあたり、といふころなり。これは弥勒とおなじといふことを申すなり。これは等正覚を弥勒とおなじと申すによりて、信心のひとは如来とひとしと申すころなり⁽⁶⁹⁾

この信心をうれば、等正覚にいたりて補処の弥勒におなじくして無上覚をなるべしといへり。すなはち正定聚の位に定まるなり。このゆへに信心やぶれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなり。しかれば金剛の信心といふなり。大経には、願生彼国 即得往生 住不退転 とのたまへり。願生彼国は、かのくにうまれんとねがへとなり。即得往生は、信心をうればすなはち往生すといふ。すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ。不退転に住すといふはすなはち正定聚の位に定まるなり。成等

正覚ともいへり。これを即得往生といふなり。即はすなはちといふ、すなはちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり⁽⁷⁰⁾

四、証卷 — 証果観 —

親鸞は、第十一願⁽⁷¹⁾にもとづき、信心を得た願生者の現世における利益・証果として、「正定聚」に住し、往生・成仏が決定されると述べている。

また、浄土往生後の証果について親鸞は、第二十二願⁽⁷²⁾にもとづき、浄土往生者が成仏の後、衆生済度のために菩薩となって生死輪廻の世界に還帰する「利他教化地益」⁽⁷³⁾として「還相回向」を語る。

現世における救いを強調した親鸞が、浄土往生を必要とした理由は、上求菩提・下化衆生の大乗仏教的理念を完遂するためには、「大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益する」⁽⁷⁴⁾身となる、すなわち成仏する必要がある、と考えたからであろう。親鸞は、この還相のはたらきも、阿弥陀如来の本願力回向によって可能となるものであると主張した。

五、真仏土巻 — 仏身観・浄土観 —

親鸞は真実の仏身を「不可思議光如来」、真実の浄土を「無量光明土」と呼び、第十二願⁽⁷⁵⁾・第十三願⁽⁷⁶⁾を根拠として、阿弥陀仏とその浄土を光明無量・寿命無量なる存在であると記す。

中国浄土教においては、阿弥陀仏の救済を説く漢訳經典に『無量寿経』『観無量寿経』『無量寿如来会』等の経題を付していることから窺えるように、阿弥陀仏の特色である〈光明無量〉〈寿命無量〉の二側面の中、寿命無量に力点（あるいは、より強い関心）を置いた理解であったが、親鸞はむしろ光明の力用に重心を置いた理解をしているといえる。親鸞の著には、阿弥陀仏の光明の徳を十二光として讃嘆している箇所が少なくない⁽⁷⁷⁾。また親鸞はこの光明を「智慧」であるといい、阿弥陀仏による救済を、光明の照射による撰取と表現する。それ故、阿弥陀仏より回向された信心も「智慧」であるという。『弥陀如来名号徳』には「念仏を信ずるは、すなはちすでに智慧を得て仏に成るべき身となるは、これを愚痴をはなれることとするべきなり。このゆゑに智慧光仏と申すなり」⁽⁷⁸⁾と記している。

また親鸞は阿弥陀仏について、

仏について二種の法身まします。ひとつには法性法身とまうす。ふたつには方便法身とまうす。法性法身とまうすは、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はして、方便法身と申す、その御すがたに法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしてあらはしたまふなり。この誓願のなかに、光明無量の本願、寿命無量の弘誓を本としてあらはれたまへる御かたちを、世親菩薩は尽十方無碍光如来となづけたてまつりたまへり。この如来すなはち誓願の業因にむくひたまひて報身如来と申すなり。すなはち、阿弥陀如来とまうすなり⁽⁷⁹⁾

と述べているように、阿弥陀仏は本来「法性法身」、すなわち一如・真如法性そのものであり、形色や言

語表現を超越した存在であるが、法蔵菩薩が四十八願を建立し、兆載永劫の修行の末、阿弥陀仏となり、浄土を建立し、救いの道を成就させた『無量寿経』に説かれている、その法蔵菩薩・阿弥陀仏を「方便法身」といい、また因願酬報の身であるから「報身」であるとも語るのである。この衆生済度を目的として阿弥陀仏が形を示し、「南無阿弥陀仏」の名号として到りとどいている、というのが親鸞の理解である。したがって、浄土真宗における本尊は、木像・絵像も用いるが、「南無阿弥陀仏」「帰命尽十方無碍光如来」「南無不可思議光如来」等の名号を本尊とするという特徴が、親鸞在世当時からあるのである⁽⁸⁰⁾。

六、化身土巻 — 方便観 —

『教行証文類』六巻中、上の五巻は「顕真実」の巻であったが、この「化身土巻」では、方便（仮、真実に至らしめる手段）の仏、方便の浄土、方便の行業、さらには邪偽・外道（偽、仏教とは異なる思想・見解）について明かしている。

まず、化仏（方便の仏）とは、『観無量寿経』の第九真身観所説の仏であり、方便の浄土とは『観無量寿経』『菩薩処胎経』あるいは『無量寿経』所説の辺地・懈慢・疑城・胎宮であるという。『観無量寿経』真身観に説かれる仏とは、身体が百千万億の夜摩天の閻浮檀金の如き色であり、その身長は六十万億那由他恒河沙由旬であって、頭部から放たれる円光は百億三千大千世界の如き広さがあり、この円光中に百千万億那由他恒河沙の化仏があり、その化仏一々に衆多無数の化菩薩あり等と記される仏である⁽⁸¹⁾。また、化土（方便の浄土）とは、宝地、宝樹、宝池のある七宝莊嚴の極楽浄土であり、『菩薩処胎経』所説の懈慢界の如く⁽⁸²⁾、居心地がよいので願生者が懈怠の心や懈慢心を起す故に此処にとどまるといふ、その懈慢界の如き世界をいうのである。親鸞が

良仮仏土業因千差、土復心千差。是名方便化身・化土⁸³。

(まこと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)

と記しているように、この化身・化土は、真実の見えない凡夫に適應するように化現するものであり、機(衆生・凡夫)が千差万別である故に、それぞれの機に応じて把握される仏土をさすのであろう。

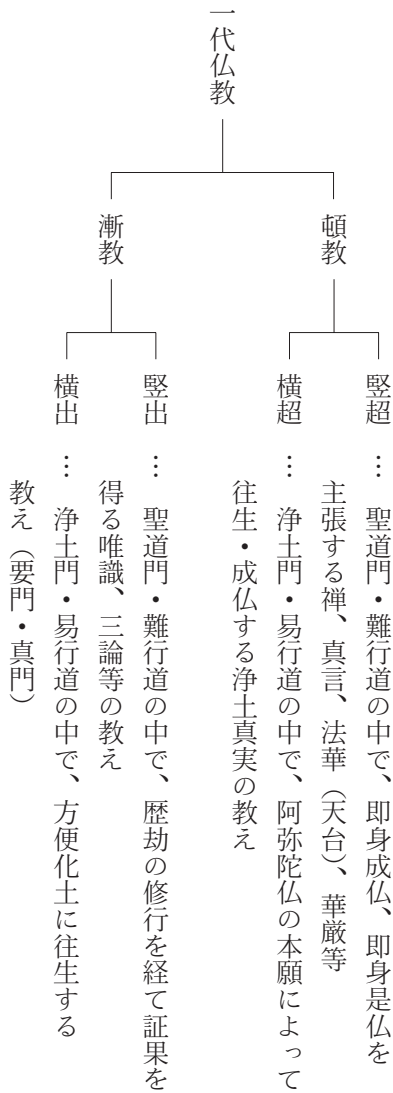
次に親鸞は、第十九願⁸⁴、第二十願⁸⁵にもとづいて、方便の仏道を明かしている。

第十九願の仏道は、自力で諸行(この中に念仏を含む)を修し、功徳を積聚して浄土往生を願うもので、親鸞はこのような願生者を(正定聚に対して)邪定聚と呼び、『観無量寿経』所説の定善・散善の仏道(要門)がこれにあたるとした。

また第二十願の仏道は、称名念仏一行を選択・専修しているが、「本願の嘉号をもつておのれが善根とする」⁸⁶と記されるように、称名行を往生の善根・功徳と考える自力念仏の願生道である。親鸞はこのよな者を不定聚と呼び、『阿弥陀経』所説の多善根多功徳多福徳の念仏道(真門)がこれにあると説く。

そして、親鸞自身が自己の求道の歷程を、第十九願・要門の諸行往生(九歳で出家して以来、比叡山で修学した二十年間)より第二十願・真門の念仏往生へ廻入し、さらに第二十願的な念仏道より第十八願(弘願)の他力念仏道へと転入したと述懐している(三願転入)⁸⁷。第二十願の仏道とは、生涯の師・法然に出遇った後、親鸞が念仏を専修する中で見出された自力的な側面ともいいえよう。

このような親鸞の方便に関する見解は、一代仏教を親鸞がどのように把握していたか、すなわち親鸞の説示する教判（教相判釈）にも窺知される。親鸞の語る教判は「二双四重判」と呼ばれるもので、仏教全体を頓（速やかに成仏する教え）教と漸教（成仏に相当の時間を要する教え）に分け、さらに頓教を堅超と横超に、漸教を堅出と横出の二種に分けたものである。この堅（自力）とは横（他力）に対し、超（速やかに成仏する教え⇨頓教）とは出（成仏に相当の時間を要する教え⇨漸教）に対する語である。親鸞は自らの主張する念仏道を「横超」と示したのであった⁽⁸⁸⁾。



また親鸞は、「化身土巻」の後半において、真実でも方便でもなく、仏教とはいえない思想・見解を「邪偽異執の外教」として厳しく教誡する⁽⁸⁹⁾。当時の専修念仏教団を弾圧していた旧仏教勢力等を念頭に、

「五濁増のしるしには この世の道俗ごとごとく 外儀は仏教のすがたにて 内心外道を帰敬せり」「かなしきかなや道俗の 良時・吉日えらばしめ 天神・地祇をあがめつつ ト占祭祀つとめとす」⁽⁹⁰⁾と記す和讃があるように、外面は仏教の如く、しかし中身は外道というのが当時の仏教界の現状であると親鸞は認識していたのである。

このように親鸞は、教に関して、明快に真(真実)・仮(方便)・偽(邪偽)の判釈を施したのである。

親鸞の如き仏教理解を可能とする根拠の一つとして、親鸞自身が「化身土巻」に引用する『大智度論』の四依釈が考えられよう⁽⁹¹⁾。殊にこの引文中「依義不依語」の文と「指月」の比喩が注目される。仏教典籍の表面上の意味(「語」)にとらわれず、どこまでもその本質の意味内容(「義」＝仏の真意)を探求し、依拠とすべきである、というものである。親鸞は、第十八願成就文をはじめ、引用する多くの経論釈に独自の訓点を付して、本来的(一般的)な意味とは異なる読み方、異なる理解をしているが、それを可能とする根拠は、このような仏教における一つの伝統的解釈方法にあったものと思われる。

また親鸞は、自らが生きた時代を「当今末法是五濁悪世」⁽⁹²⁾と認識しており、最澄の著とされる『末法灯明記』をほぼ全文引用しながら、末法の時代における「無戒名字の比丘」⁽⁹³⁾の重要性を記すのである。『末法灯明記』には、『大方等大集経』『月蔵分』や『賢愚経』等の見解が示され、末法の時代には、戒も持たない名ばかりの僧侶でも讃嘆されるべきであり、それが世間の人々の福德の根拠となると説く。親鸞は「無戒名字の比丘」であるという自覚をもっていた。故に親鸞は、比叡山を下り、法然の説く専修念仏の教えに帰依して以降、妻帯し、子をもうけ、肉食もした。つまりそのライフスタイルは、世間一般の者

(在家信者)と基本的に同様であり、持戒した出家修行者とはまったく異なるものであった。

法然の専修念仏は、日本仏教史上初の大衆仏教であり、老若、男女、貴賤を選ばぬ救いを説くものであったため、その教団は急速に発展していった。そのため、権力者や彼らとと密接な関係にあった既成の宗教勢力から嫉妬され、危険視されるようになった。親鸞はそれを承知で法然の門下に入り、結果的には法然と同時に流罪の刑に処せられる。流罪にあたって還俗させられた親鸞は、「非僧非俗」⁽⁹⁴⁾の自覚をもつ。権力によって認可された僧でも、持戒の僧でもないが、単なる世俗を生きる者でもない。一般人と同様の生活をしながらも、法然から承けた専修念仏の教えに生きている故、世俗社会にありながら、世俗を超越した世界と確かな接点をもって生きている。その自覚、実感が親鸞をして「非僧非俗」といわしめたのであろう。出家者が山上の寺院で修学するのは、煩惱に満ちている世俗を離れた場所が修行に適しており、世俗社会にいるよりも開悟のための功德を積聚しやすいと考えるからであろう。煩惱の汚泥に満ちた俗なる世界に生きながら、真実の仏法に出遇い、聖なる世界と確かな接点をもつということは、まさに「難中之難無過斯」⁽⁹⁵⁾ということになるが、上述の如く、「信心のひとは、その心すでにつねに浄土に居す」⁽⁹⁶⁾と親鸞が語るように、「浄土真宗」はこの末法時の世俗社会に成り立つ仏教といえるであろう(したがって、浄土真宗においては、僧侶といっても受戒するわけではなく、髪についても得度式で一度剃髪すれば、その後は自由である。基本的に食事についての規制もない。飲酒についても、親鸞が身内を亡くした者に「亡憂」の異称をもつ酒をすすめたという伝承⁽⁹⁷⁾があるほどで、特に規制はない。また、真宗寺院は基本的に世襲であり、本山・本願寺の門主も、親鸞を初代として現在まで二十四代血脈で相承している)。

最後に、親鸞浄土教において、指摘しておかねばならないもうひとつの特色を述べておく。それは所謂〈神祇不拝〉といわれるもので、浄土願生者・念仏者は「神」や神に類するもの（これを含めて「神祇」という）を拝しないというものである。親鸞が何を「神」と考えていたかについては、直接的には、日本古来の信仰である神道で説かれる神々や、仏教伝来とともにインドや中国から伝来し、日本に受容された神々をさすと考えられるが、「愚禿悲歎述懐」に、

かなしきかなや道俗の 良時・吉日えらばしめ

天神・地祇をあがめつつ 卜占祭祀つとめとす

外道・梵土・尼乾志に ころろはかはらぬものとして

如来の法衣をつねにきて 一切鬼神をあがむめり

かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに

仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す⁹⁸

と記されていることなどから、親鸞における〈神祇不拝〉の態度は、ただ単に「神」を拝まないというものではなく、卜占によって日時の吉凶を判断したり、加持・祈祷・祭祀を行ったりすることも含まれる。すなわち、人間を超越した力を持つものと想定されているもので、実際には存在しないものをさも存在するかのように考え、それに恐れおののき、祈り、頼ることで、真実から目を背かせ、ひいては人間としての尊厳を踏みじじる如きあり方を「神祇」として廃捨しているものと考えられる。

ただ上述のように、信心を得た願生者の現生において得られる十益の第一に「冥衆護持益」が説かれて

いることから、親鸞は神々の存在まで否定しているわけではない。しかし、「現世利益和讃」に

南無阿弥陀仏をとなふれば 梵王・帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり

南無阿弥陀仏をとなふれば 四天大王もろともに

よるひるつねにまもりつつ よろづの悪鬼をちかづけず

南無阿弥陀仏をとなふれば 堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちのごとくにて よるひるつねにまもるなり

天神・地祇はことごとく 善鬼神となづけたり

これらの善神みなともに 念仏のひとをまもるなり

願力不思議の信心は 大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神 みなことごとくおそるなり⁽⁹⁹⁾

と記しているように、神々の中、インド伝来の仏教を守護する神々や、善鬼神とされる天神・地祇は、常に念仏者を守護するのであり、対して悪鬼神は、念仏者に怖れをいだし、近づくことができないというのである。

いずれにしても、念仏者は善神に守護され、悪神は近づけない、と語るものであるから、浄土願生の念仏者が神を拝む必要性を親鸞は説いていない。

念仏者は無碍の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神・地祇も 敬伏し、魔界・外道も障碍することなし⁽¹⁰⁾

と親鸞が語るように、念仏・信心は、「智慧」の働きにより、真・偽を分別し、人間を迷妄させる作用・存在（神祇）を明瞭にして、これより解放し、真の自由人にするのである。そもそも仏教は、自己存在や自己を取り巻くあり方の事実を発見し、自覚することを説くものであるから、親鸞浄土教思想が「仏教」であるかぎり、〈神祇不拝〉は必然的な主張であったともいいうる（したがって、浄土真宗の寺院には神の像がない。本来、浄土真宗の信者は神棚や守護符を必要としないし、祈祷や占いもしない。また所謂「靖国問題」に関して、浄土真宗・本願寺教団では、首相の参拝に抗議し続けている。国家に随順した「戦没者」を「戦争犠牲者」とせず、「英霊」「軍神」、すなわち人間を超越した「神」なる存在として祭祀しているところにこの問題の本質があると考えられるからである。「神」として祭祀することが、いかに非人間的な作用をなすことになるかが、親鸞の説く念仏の教えから見えてくると思われる）。

結びにかえて

以上、親鸞浄土教の特色について、『教行証文類』の構成にもとづきながら概観してきたのであるが、不十分な検討の中にも〈如来回向の信心に生きる者こそ真の仏教者〉であるという親鸞の確信が「非僧非俗」「無戒名字の比丘」という宣言やそのライフスタイル、さらには「神祇」に対する態度に表れていることを指摘した。現代社会において親鸞浄土教にもとづく宗教的信念が成立する場を検討する学術的課題について、稿をあらためて論じたい。

註

(1) 現生正定聚の思想は、「易行道とは、いはく、ただ信仏の因縁をもつて浄土に生ぜん」と願ず。仏願力に乗じてすなはちかの清浄の土に往生を得しむ。仏力住持してすなはち大乘正定の聚に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。たとへば水路に船に乗じてすなはち樂しきがごとし」(「行卷」・『論註』引文：真宗聖教全書Ⅱ 14頁 原漢文、傍点筆者)、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに大乘正定の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る」(「証卷」真宗聖教全書Ⅱ 103頁 原漢文、傍点筆者)等、親鸞の著作のいたるところに見られる。

(2) 親鸞においては入正定聚と住不退転は同義であるから、「即得往生は、信心をうればすなはち往生すといふ、すなはち往生すといふは不退転に住するをいふ、不退転に住すといふはすなはち正定聚の位に定まるとのたまふ御のりなり、これを即得往生とは申すなり。即はすなはちといふ、すなはちといふはときをへず日をへだてぬをいふなり」(『唯信鈔文意』真宗聖教全書Ⅱ 642頁 傍点筆者)等と示されるように、「正定聚」同様、「不退転」の語も、親鸞の著には随所に見うけられる。

(3) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁

(4) 「他力」は親鸞浄土教の根底にある思想であるから、「他力といふは如来の本願力なり」(「行卷」真宗聖教全書Ⅱ 35頁 原漢文)、「即横超は、即はすなはちといふ、信をうる人はときをへず日をへだてずして正定聚の位に定まるを即といふなり、横はよこさまといふ、如来の願力なり、他力を申すなり、超はこえてといふ、生死の大海をやすくよこさまに超えて無上大涅槃のさとりをひらくなり。信心を浄土宗の正意としるべきなり。このこころをえつれば、他力には義のなきをもつて義とすと、

本師聖人の仰せごととなり。義といふは行者のおのおののほからふころなり。このゆゑにおのおののほからふころをもたるほどをば自力といふなり。よくよくこの自力のやうをころうべしとなり」(『尊号眞像銘文』真宗聖教全書Ⅱ 602頁)等、親鸞の著作に一貫して示される。

(5) 「教巻」真宗聖教全書Ⅱ 4頁

(6) 「正信念仏偈」(「行巻」) 真宗聖教全書Ⅱ 44頁

(7) 真宗聖教全書Ⅱ 4頁

(8) 智顛は、仏教經典の内容を分類・解釈すると、釈尊一代の説法は①華嚴時(華嚴經)、②鹿苑時(阿含經)、③方等時(維摩經、勝鬘經など)、④般若時(般若經)、⑤法華涅槃時(法華經・涅槃經)の五時に分けられ、最後の法華涅槃時にこそ釈尊の眞意が開顯されると主張した。

(9) 「一乗は大乗なり。大乗は仏乘なり。一乗を得るは阿耨多羅三藐三菩提を得るなり」(「行巻」真宗聖教全書Ⅱ 38頁 原漢文)

(10) 「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」(『浄土和讃』「諸経讃」 真宗聖教全書Ⅱ 496頁)

(11) 真宗聖教全書Ⅱ 530頁、663頁

(12) 真宗聖教全書Ⅱ 458頁

(13) 「本願円頓一乗は 逆悪撰すと信知して 煩惱菩提体無二と すみやかにとくさとらしむ」(真宗聖教全書Ⅱ 505頁)等と説示されている。

(14) 真宗聖教全書Ⅱ 59頁

(15) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁

- (16) 真宗聖教全書Ⅱ 3頁
- (17) 真宗聖教全書Ⅱ 454頁
- (18) 大正藏9巻 7頁
- (19) 真宗聖教全書Ⅱ 4頁
- (20) 真宗聖教全書Ⅱ 2頁
- (21) 『正像末和讃』『愚禿悲歎述懐』 真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (22) 『後序』 真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (23) 『化身土巻』 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (24) 『後序』 真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (25) 『化身土巻』 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (26) 第十七願……「設我得仏、十方世界、無量諸仏、不悉咨嗟、称我名者、不取正覚」
ずは、正覚を取らじ)
 (たとひわれ仏を得たらんに、十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、わが名を称せ
- (27) 「正定の業とはすなはちこれ仏の名を称するなり。称名はかならず生ずることを得。仏の本願によるがゆゑに」(『行巻』 真宗聖教全書Ⅱ 33頁 原漢文、傍点筆者)、「一心に弥陀の名号を専念して、行住座臥、時節の久近を問はず、念々に捨てざるをば、これを正定の業と名づく、かの仏願に順ずるがゆゑに」(『信巻』 真宗聖教全書Ⅱ 54頁 原漢文、傍点筆者)、「正定の業因はすなはちこれ仏名をとなふるなり。正定の因といふは、かならず無上涅槃のさとりをひらくたねと申すなり」(『尊号真像銘文』 真宗聖教全書Ⅱ 571頁 傍点筆者)等と示される。

(28) 『歎異抄』第二章 真宗聖教全書Ⅱ 774頁

(29) 「信の一念・行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆゑは、行と申すは、本願の名号をひとこゑとなへて往生すと申すことをききて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかひをききて、疑ふころのすこしもなきを信の一念と申せば、信と行とふたつときけども、行をひとこゑするとききて疑はねば、行をはなれたる信はなしとききて候ふ。また、信はなれたる行なしとおぼしめすべし」(『御消息集』真宗聖教全書Ⅱ 672頁)

(30) 真宗聖教全書Ⅱ 643頁

(31) 『歎異抄』第二章 真宗聖教全書Ⅱ 774頁

(32) 法然門下において発生した安心上の争論をいう。浄土往生の正因は一念で充分とする主張と、多念の称名が必要という主張が対立していた。親鸞は「おもふやうには申しあらはさねども、これにて一念多念のあらそひあるまじきことは、おしはからせたまふべし。浄土真宗のならひには、念仏往生と申すなり。まつたく一念往生・多念往生と申すことなし、これにてしらせたまふべし」(『一念多念文意』真宗聖教全書Ⅱ 619頁)と示して、その偏執を誡めた。

(33) 法然は、布施・持戒等の六度や「菩提心等の余行」(真宗聖教全書Ⅰ 948頁他)を選捨て、専ら仏名を称することが、第十八願に誓われる往生行であると説いた。

(34) 明恵はその著『摧邪輪』において、「しかるに、菩提心を離れては、念仏の業成立せず。この故に、汝、聖道・浄土の二業、俱に謗じて都て所有なし。まさに知るべし、汝を最極無著と名づく」(日本思想大系15 『鎌倉旧仏教』田中久夫 他編 岩波書店 102頁 原漢文)と述べて、厳しく法然を批判し

た。

- (35) 真宗聖教全書Ⅱ 47頁
- (36) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (37) 『歎異抄』第一章 真宗聖教全書Ⅱ 773頁
- (38) 『尊号眞像銘文』真宗聖教全書Ⅱ 597頁
- (39) 第十八願……「設我得仏、十方衆生、至心信樂欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺、唯除五逆誹謗正法」(傍点筆者)
- (た)とひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂して、わが國に生ぜんと欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覺を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く)
- (40) 第十八願成就文……「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼國、即得往生、住不退転、唯除五逆誹謗正法」(傍点筆者)
- (あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歡喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの國に生れんと願すれば、すなはち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と正法を誹謗するものとをば除く)
- (41) 『唯信鈔文意』真宗聖教全書Ⅱ 634頁
- (42) 真宗聖教全書Ⅰ 269頁
- (43) 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (44) 『歎異抄』第六章 真宗聖教全書Ⅱ 776頁
- (45) 『正像末和讃』「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 522頁

- (46) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 68頁
- (47) 『正像末和讃』 「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 518頁
- (48) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 69頁、『高僧和讃』 「天親讃」 真宗聖教全書Ⅱ 503頁
- (49) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 72頁
- (50) 『正像末和讃』 「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 521頁
- (51) 『一念多念文意』 (「正定聚」の語の左訓) 真宗聖教全書Ⅱ 605頁
- (52) 浄土宗全書Ⅱ 55頁
- (53) 真宗聖教全書Ⅱ 51頁
- (54) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 59頁
- (55) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 80頁
- (56) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 52頁、『愚禿鈔』 真宗聖教全書Ⅱ 467頁
- (57) 「信卷」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 68頁
- (58) 『高僧和讃』 「曇鸞讃」 真宗聖教全書Ⅱ 507頁
- (59) 註(2) 参照
- (60) 真宗聖教全書Ⅱ 460頁
- (61) 「信卷」 真宗聖教全書Ⅱ 79頁
- (62) 『御消息集』 真宗聖教全書Ⅱ 681頁
- (63) 『一念多念文意』 真宗聖教全書Ⅱ 608頁
- (64) 『一念多念文意』 真宗聖教全書Ⅱ 608頁

(65) 「信卷」真宗聖教全書Ⅱ 75頁

(66) 『正像末和讃』「三時讃」 真宗聖教全書Ⅱ 522頁

(67) 『一念多念文意』真宗聖教全書Ⅱ 618頁

(68) 「信卷」原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 79頁

(69) 真宗聖教全書Ⅱ 662頁

(70) 真宗聖教全書Ⅱ 624頁

(71) 第十一願……「設我得仏、国中人天、不住定聚、必至滅度者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、国中の人・天、定聚に住し、かならず滅度に至らずは、正覚を取らじ)

(72) 第二十二願……「設我得仏、他方仏土諸菩薩衆、来生我国、究竟必至一生補処。除其本願自在所化、為衆生故、被弘誓鎧、積累徳本、度脱一切、遊諸仏国、修菩薩行、供養十方諸仏如来、開化恒沙無量衆生、使立無上正真之道。超出常倫諸地之行現前、修習普賢之徳。若不爾者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土の諸菩薩衆、わが国に来生して、究竟してかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊んで、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正真の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは、正覚を取らじ)

(73) 「証卷」真宗聖教全書Ⅱ 106頁

(74) 『歎異抄』第四章 真宗聖教全書Ⅱ 775頁

(75) 第十二願……「設我得仏、光明有能限量、下至不照百千億那由他諸仏国者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、光明よく限量ありて、下、百千億那由他の諸仏の国を照らさざるに至らば、正覚を取らじ)

(76) 第十三願……「設我得仏、寿命有能限量、下至百千億那由他劫者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、寿命よく限量ありて、下、百千億那由他劫に至らば、正覚を取らじ)

(77) 「正信念仏偈」(「行巻」 真宗聖教全書Ⅱ 43頁)、『尊号眞像銘文』(真宗聖教全書Ⅱ 582頁)、『弥陀如来名号徳』(真宗聖教全書Ⅱ 733頁) 等

(78) 真宗聖教全書Ⅱ 735頁

(79) 『唯信鈔文意』 真宗聖教全書Ⅱ 630頁

(80) 『親鸞聖人真蹟集成』 第9巻 参照

(81) 真宗聖教全書Ⅰ 56頁

(82) 大正蔵12巻 1015頁

(83) 「真仏土巻」 原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 141頁

(84) 第十九願……「設我得仏、十方衆生、発菩提心、修諸功德、至心発願欲生我国。臨寿終時、仮令不與大衆圍繞現其人前者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、菩提心を発し、もろもろの功德を修して、至心発願してわが国に生ぜんと欲せん。寿終るときに臨んで、たとひ大衆と圍繞してその人の前に現ぜずは、正覚を取らじ)

(85) 第二十願……「設我得仏、十方衆生、聞我名号、係念我国、植諸徳本、至心回向欲生我国。不果遂者、不取正覚」

(たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、わが名号を聞きて、念をわが国に係け、もろもろの徳本を植ゑて、至心回向してわが国に生ぜんと欲せん。果遂せずは、正覚を取らじ)

- (86) 「化身土巻」原漢文 真宗聖教全書Ⅱ 165頁
- (87) 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (88) 「信巻」真宗聖教全書Ⅱ 73頁、『愚禿鈔』真宗聖教全書Ⅱ 455頁
- (89) 真宗聖教全書Ⅱ 175頁
- (90) 『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (91) 真宗聖教全書Ⅱ 166頁
- (92) 真宗聖教全書Ⅱ 153頁、168頁
- (93) 「化身土巻」真宗聖教全書Ⅱ 171頁、『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (94) 『教行証文類』「後序」真宗聖教全書Ⅱ 201頁
- (95) 「正信念仏偈」(「行巻」) 真宗聖教全書Ⅱ 44頁
- (96) 真宗聖教全書Ⅱ 662頁
- (97) 『口伝鈔』真宗聖教全書Ⅲ 31頁
- (98) 真宗聖教全書Ⅱ 528頁
- (99) 真宗聖教全書Ⅱ 497頁
- (100) 『歎異抄』第七章 真宗聖教全書Ⅱ 777頁