

## 〈浄土〉表現の現代的意義

——『浄土論』及び『浄土論註』を通して——

尾 畑 文 正

(1)

親鸞は『顕浄土真実教行証文類』（以下、教行証文類と略す）冒頭において、「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」と、いわゆる標榜の文と称される教言に、親鸞が見いだすことのできた仏教が、『大無量寿経』を真実の教とする「浄土真宗」であることを明らかにしている。浄土真宗という名で表される仏教を歴史の上に初めて宣言したのである。その根拠となる経典が『大無量寿経』である。

それではなぜ『大無量寿経』が真実の教であるのか。それは「教巻」に記された、いわゆる親鸞の「御自釈」でいえば、「夫れ真実の教を顕さば、則ち大無量寿経是なり。斯の経の大意は、弥陀、誓いを超発して、広く法蔵を開きて、凡小を哀れみて、選びて功德の宝を施することを致す。釈迦、世に出興して、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。是を以て、如来の本願を説きて、経の宗旨とす。即ち、仏の名号を以て、経の体とするなり」<sup>1</sup>と、『大無量寿経』の宗体論を説く教言によれば、『大無量寿経』が真実である根拠は、偏に阿弥陀仏の本願を説くからである。

親鸞はその阿弥陀仏の本願をもって浄土真宗という名の仏教の根源としたのである。それならば、親鸞はなぜ一切衆生の救済を明確にまた直裁に表現する本願を冠にして、親鸞の仏教を本願真宗としないで、浄土真宗としたの

一五四

であろうか。なぜ浄土真宗でなければならなかったのであろうか。

周知の通り、『教行証文類』には四カ所に浄土真宗という名が明らかに記されている。(1)は先にあげた『教行証文類』冒頭の箇所。(2)は親鸞の仏教の骨格的な教相を明らかに「教巻」冒頭の「謹しんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向有り」<sup>2</sup>の箇所。(3)は親鸞の仏教が、釈迦が明かにした仏教流通の歴史を超えて仏教の歴史の根底に動態する本願の歴史として展開していることを「浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅、濁悪の群萌、斉しく悲引したもうをや」(化身土本巻)<sup>3</sup>と述べる箇所。(4)は行証なき聖道門に対して、今生この世において証道する浄土の真宗を「竊に以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛りなり」<sup>4</sup>と宣言する箇所。以上の四箇所である。

いずれの場合においても、阿弥陀の本願を根拠にして親鸞が見いだした仏教が、ほかでもなく、浄土真宗という名で述べられている。親鸞にとっては人類救済の普遍的な原理を明らかにするためには、どうしても、他のいかなる名告りではなく、文字通り、「浄土真宗」と表現しなければならなかった。それはなぜなのであろうか。

そもそも親鸞の仏教において「浄土」の概念は、親鸞の仏教の宗教的生命において、いかなる意味をもつ宗教的言語表現なのであろうか。いましばらく、この浄土真宗において根本的な問題である「浄土」を名告ることの宗教的な意味について、世親の『無量寿経優婆塞舍願生偈』(以下、浄土論と略す)、更にはそれを註釈した曇鸞の『無量寿経優婆塞舍願生偈註』(以下、浄土論註と略す)によって、「顕浄土の課題」という視点から浄土真宗と名告る仏教の現代的意義を明らかにしてみたい。

(2)

先に確認した親鸞が使用する浄土真宗とは、勿論、単なる仏教セクトとしての一宗派を表すものではなく、阿弥陀仏の本願が自らを現す「願心莊嚴」（浄土論）の世界としての浄土を真実の「宗」とする仏法の異名であった。しかし、現実的には、浄土真宗という名が人類救済の法を明らかにする普遍的な概念である、と明確に理解されているわけではない。むしろ、釈迦の仏教の延長線上に存在する数ある仏教諸派の一派として浄土真宗は受けとめられている。あるいは、釈迦の仏教の浄土教的な発展的展開と理解されている。

釈迦の仏教は伝統的な言葉でいえば、どこまでも戒・定・慧の三学といわれる実践的な行によって展開されてきたものである。そのかぎり、人間的主体の能力、才能、努力、根性を根拠として成立つ仏教である。それに対して、浄土真宗という名の仏教は、同じく釈迦の仏教を根本としながらも、釈迦の説いた阿弥陀の本願をもって人類救済の普遍的な法として、それに基づいて立てられた仏教である。従って、浄土真宗で用いられる仏教的概念は、本願に基づいてあらためて再構築されなければならないにも関わらず、釈迦の仏教で使用される意味のまま、浄土真宗の言葉も理解される現実が存在する。そのような理解の状態に浄土真宗が存在しているからであろうか。浄土真宗で念仏といっても、信心といっても、一般的な仏教でいうところの念仏と、信心と、同じような意味で理解される傾向から自由ではない。

そのような現実を直視して、むしろ、浄土真宗と一般的な意味での仏教との差異、異質性を明確にして、その特徴を明らかにしていくことが大切であろう。そういう方法論でないと、いくら浄土真宗の意義を提起したとしても、念仏も、信心も、一般的な仏教と同一レベルで受けとめられるかぎり、いよいよ、浄土真宗という名で表された仏教の宗教的意味も、現実的意義も見失

われたままとなっていくであろう。あらためて、親鸞が浄土真宗と名告った原点的な意味に立ち返りながら、なぜ親鸞が「大無量寿経 真実之教 浄土真宗」と、阿弥陀の本願を説く真実教としての『大無量寿経』が明らかにする主題を「浄土真宗」と表したのか。その問題を虚心坦懐に聞き取っていかなければならない。

それは教相判釈的に聖道門に対する浄土門としての浄土真宗に拘泥するあまり、浄土真宗という名の仏教が仏教内部の宗派的位置づけにとどまることとなり、その普遍的な意味が見失われるばかりではないかということである。そういう狭さを避けて、本願の仏教としての浄土真宗の意義を明確にしていくことが現代においてますます求められているのではないか。

この問題を考えていく場合、最も有効な議論として、『顕浄土真実教行証文類』の題号に表された「浄土真実」の「浄土」がいかなる意味で用いられているかの議論であろう。親鸞は『顕浄土真実教行証文類』を「親鸞集」として書き著している。その場合、親鸞は「顕浄土真実」の「浄土」をいかなる意味で書き記したのであろうか。従来の教学、その代表的なものは高倉学寮と呼ばれる伝統的な教学の中では、『顕浄土真実教行証文類』の顕浄土の浄土は、聖道門に対する浄土と理解されてきた。

香月院深励の『教行信証講義』には、題号を解釈して、「次に浄土の二字を釈せば、この浄土と云うは、聖道門に対する言なり。よって化身土巻の結勸の文に、「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛なり」、この結勸の文に、聖道浄土と云う言が、対にして違うであるなり。聖道門の教行証は、教は伝わりてあれども、修行するものもなく、証するものもない。今は浄土真宗の教行信証をあらわすと云うことで、浄土の二字を御加へなされたものなり」<sup>5</sup>と述べている。

このように香月院深励を代表とする伝統的な教学においては、顕浄土の浄土というのは聖道門に対する浄土であると理解されているのが一般的である。

### 〈浄土〉表現の現代的意義

また宮城顕は『六要鈔』では所期の言、つまり安楽浄土という意味で、「浄土」という文字をおさえています。けれども、『教行信証』全体をずっとみますと、これはちょっとうなずけないのであります。—略—。そこに一貫して、浄土真宗というものを明らかにされるということが、『御本書』を書かれます意図としてあるわけで、その全体を通してみますとき、「浄土」という文字は、浄土門、さらには浄土真宗ということの内容とする言葉であるとみるべきかと思えます<sup>6</sup>と解釈している。

この解釈では「浄土門、さらには浄土真宗ということの内容とする言葉であるとみるべきか」と指摘しているように、もう一步踏み込んで、浄土真宗を明らかにする意味でとらえている。しかし、一般的には香月院深励に代表されるような意味において、顕浄土の浄土の解釈は、いわゆる教相判釈的に、親鸞は聖道門仏教に対して、浄土門仏教のいわば宗教的生命を明らかにしたという意味が強い。その解釈が妥当ではないというのではないけれども、それでは、どうしても仏教内部の宗派論争の解釈から自由ではない。勿論、このような解釈もまた無視することのできない解釈であることはいうまでもない。

なぜなら、法然が浄土宗を明らかにしたことによって、具体的に顕蜜体制下の伝統的仏教、いわゆる聖道門仏教の側から、法然の新興仏教としての浄土宗、いわゆる浄土門仏教が弾圧を受けたからである。法然門下の四人が死罪、法然を含む八人が流罪となる。それが1207年の承元の法難である。この宗教弾圧に対して親鸞は『教行証文類』跋文において「真宗興隆の大祖源空法師、并に門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予は其の一なり」<sup>7</sup>と書き記している。

その意味では『教行証文類』は石田充之が岩波書店の『日本思想大系』の『親鸞』で「『教行信証』は、その終りに、流罪の一件より法然への入門、『選択集』の相伝を述べ、「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり」と明かし、その浄土真宗の念仏の実践的な意義内容を明らかにすべく、この書を

制作した、との意向を示していることなどからも明らかなように、それは、『選択集』の念仏の意義、法然主唱の他力念仏専修の意味を明らかにする書ともいってよい。そのことが自己の真実に救われる道、自己の真実に生きる道を解明するということになることはいうまでもなからう。かようなことは法然門下全体にも通じることであって、承元（1207）の法難後も、法然入滅後、嘉禄（1227）の法難などを中心に、政治的・宗教的な権力による迫害は相次いで続出している。民衆的な新生の念仏者集団は全く無権力であった。しかし、その迫害・弾圧の中を通して、真実の念仏の生き方を終始指導していったものが『教行信証』などの法然門下による著作である<sup>7</sup>と、この『教行証文類』が他の法然門下の人々の手になる著書と同様に、法然の課題を継承し、「法然の他力念仏専修の意義を明らかにし伝えようとする意図で書かれたもの<sup>8</sup>」であると述べている。

つまり、親鸞の『教行証文類』は、いわゆる聖道門仏教からの浄土門仏教批判（興福寺奏状）に端を発した念仏禁止の不当性と、聖道門仏教の浄土門仏教批判に対する反批判として著述されたというのである。親鸞は、法然の課題、それこそが一切衆生の平等にたすかる道としての本願の行としての称名念仏の教えを掲げて、浄土門仏教のいわば仏教としての意義を明らかにするための『教行証文類』の著述であった、と一応はいえるであろう。その意味において、顕浄土の浄土は聖道に対する浄土であるとする理解は、全く無視することのできない問題提起である。

しかし、果たして親鸞の問題意識というのは、それだけにとどまるものだろうか。それが本論文の問題意識である。つまり、顕浄土の浄土は、いわゆる聖道門仏教に対して浄土門仏教を掲げるということだけが親鸞の目的ではない。『顕浄土真実教行証文類』の浄土は、聖道に対する浄土であるだけでなく、むしろ、穢土に対する浄土であることが、親鸞の仏教にとって看過することのできない課題ではないかと考えるのである。

ところが、高倉学寮を中心にして展開されてきた伝統教学が顕浄土の浄土を聖道に対する浄土と捉えた解釈と異なる解釈が、真宗教学の伝統的な歴史の中で存在する。それが蓮如の教学を継承してきたといわれる「相伝義書」である。この「相伝義書」は近年『真宗相伝義書』として刊行されている。その中の第五巻に収集されている『略本私考』には、『顕浄土真実教行証文類』の題号について、「浄土」というのは、通途所談の浄土に非ず。「顕浄土真実」とある「真実」の言は上下に貫通すれば、真実より顕わるる浄土なれば「顕浄土真実」とあらわしたまう。然れば聖人の思召しの浄土というは、方処を指し極めたまうに非ず、依正不二の真実報土の事なり。一中略一。さてこの「浄土」と云うについて聖道浄土対あり。穢土（此土）浄土（彼土）対あり。まず通途をいわば、道綽禪師の初判の教相に準じて聖道に対する浄土なり。然れども今、浄土と云うは、聖道浄土二門待対の浄土に非ず。此彼対にして此の穢土に対して彼れを浄土というて、穢土に対したる処の浄土なり<sup>9</sup>と、聖浄対に対して浄穢対を明らかにしている。

つまり、これは題号である『顕浄土真実教行証文類』に掲げられた「浄土」の概念が、聖道門に対する浄土門の浄土ではなく、穢土に対する浄土であるという確認なのである。勿論、現在の時点では『真宗相伝義書』の教学が真宗教学の中で、どのような位置を確保しているかという明確な見定めがなされているわけではない。しかし、少なくとも、高倉学寮からの伝統的な宗学のなかでは明らかにされなかった新しい視点が提供されていることは間違いないであろう。その意味では、この『真宗相伝義書』の考え方である、顕浄土の浄土は、聖道に対する浄土ではなくて、穢土に対する浄土であるという立場は、親鸞の『教行証文類』に対する、もう一つの読み方を提供するものである。

結論的にいえば、『真宗相伝義書』の立場では、親鸞が『教行証文類』を書いたのは、決して法然の浄土門仏教としての浄土宗を弾圧した聖道門仏教

としての「南都北嶺」仏教への反批判と不当性を挙げ、教相判釈的に浄土宗の正当性、優位性を掲げる目的だけではないという確認である。「顕浄土」の浄土を淨穢対で見る視点は、言葉を換えていえば、「我と我が世界」を根源的に批判する根本的世界、超越的原理として浄土をとらえる眼である。それは、奈良なら奈良の時代を生きる、平安なら平安の時代を生きる、鎌倉なら鎌倉の時代を生きる、現代なら現代の時代を生きる衆生の現実的世界を、つまり、その都度都度の衆生の織りなす現実社会を穢土として見いだす視点を明らかにするものである。衆生の現実世界が穢土として、仮なる虚なる虚仮不実の世界であると知らされることにおいて、それであるがゆえに、この「我と我が世界」が仏から直接に教化されなければならない世界（化身土）であることが明らかにされるのである。

その意味で、親鸞は浄土真実を顕らかにする『顕浄土真実教行証文類』によって、衆生の生きるこの世界が穢土であることを明確に照らしだし、その照らしだす原理を『大無量寿経』に説かれる本願を根拠に、つまり、本願によって荘嚴された浄土を根拠にして明らかにしたのではないか。それが親鸞の「浄土真宗」の名告りであろう。しかし、それではなぜ本願真宗としないで浄土真宗としたのであろうか。思うに、親鸞が本願真宗としないで浄土真宗としたのは、阿弥陀の本願の純粹内容が浄土荘嚴にあるという曾我量深の指摘の通り、世親が『浄土論』解義分の「浄入願心」章で「また向に觀察荘嚴仏土功德成就と荘嚴仏功德成就と荘嚴菩薩功德成就を説きつ。この三種の成就是、願心をして荘嚴せりと、知るべし」<sup>10</sup>と記述するように、本願は浄土として、「願心荘嚴」の世界として、その具体的現実的な働きが明らかにされるからである。浄土とは『浄土論註』の「彼は彼の安楽国なり。世界相は彼の安楽世界の清浄の相なり、其の相別に下に在り」といわれているように、二十九種の荘嚴として表された本願としての衆生救済の現実態である。

元来が阿弥陀の本願は、『大無量寿経』正宗分冒頭に説かれた五十三仏の



### 〈浄土〉表現の現代的意義

衆生救済の歴史的伝統を背景にした世自在王仏に出遇った法蔵菩薩の誓願として建てられたものである。その際に、法蔵菩薩がとった衆生救済の方法は、「一切衆生をして平等に往生せしめんがために」<sup>11</sup> するところの仏国土の建立であった。法蔵菩薩は、衆生が自らの本来の存在性を見失って、地獄・餓鬼・畜生となっている現実を見て、衆生を地獄・餓鬼・畜生のない世界に、往生させたいと発願したのである。つまり、そのような本願に報われた「我が国土、仏国土に往生させることをもって衆生の本来の存在性を恢復させるところに法蔵菩薩の願心の眼目がある。いうなれば、自己喪失の実存をして自己恢復の実存に転換させる世界として浄土建立が願われたのである。つまり、親鸞にとっての阿弥陀の本願とは、自己喪失の実存をして自己恢復の実存に転換させる世界、つまり、「浄土」という名の国土こそが人間を恢復せしめる世界として、そのリアリティーが存在していたのである。そうであるがゆえに、親鸞における仏教の名告りは本願真宗ではなくて、浄土真宗でなければならなかったのである。この問題を世親の『浄土論』、更には、その『浄土論』を註釈した曇鸞の『浄土論註』に尋ねていきたい。

### (3)

親鸞が浄土真宗と名告ったその名告りの意味を尋ね、親鸞の仏教の課題とその特徴を明らかにすることが本論文の主たる問題である。本論文においては、親鸞が浄土真宗と名告った宗教的意味を特に世親の『浄土論』と曇鸞の『浄土論註』によって考察し、確認していきたい。

世親の『浄土論』は既に識者よって指摘されているように、瑜伽唯識思想を背景に往生浄土思想が説かれたものである<sup>12</sup>。その意味では、『浄土論』解義分に「云何が観じ、云何が信心を生ずる。若し善男子・善女人、五念門を修して行成就しぬれば、畢竟じて安樂国土に生まれて、彼の阿弥陀仏を見

たてまつることを得となり」<sup>13</sup>と提起されている往生浄土の行である五念門の行もまた、瑜伽唯識思想を背景にした奢摩他・毘婆舍那の行、つまり、止観の行が中心である。それは観念的な理論に留まるべきものではなく、実践的な瑜伽行において初めて成立つ行法である。

それではそれらはいかなる行かといえば、『浄土論』の用語でいえば、それは作願門の行・観察門の行となる。作願門の行は「云何か作願する。心に常に作願したまえりき。一心に専念して、畢竟じて安楽国土に往生して、実の如く奢摩他を修行せんと欲うが故に」<sup>14</sup>とある。また、観察門の行は「云何が観察する。智恵をして観察したまえりき。正念に彼を観ずることは、実の如く毘婆舍那を修行せんと欲うが故なり」<sup>14</sup>とある。文面からいえば、作願門は「安楽国に往生して」成立つ行であり、観察門は「智恵をして」成立つ行である。いずれの行も、往生浄土の行である五念門を行ずる当面の主体である「善男子・善女人」においては到底修することの困難な行であろう。

ところで、この「善男子・善女人」という存在はいかなる存在であろうか。曇鸞は浄土に往生することによって三界の迷いから解放される主体について、清浄功徳を解釈するなかで、「此れ云何が不思議なるや、凡夫人の煩惱成就せる有りて、三界の繫業畢竟じて牽かず、則ち是れ煩惱を断ぜずして涅槃分を得、焉んぞ、思議すべきや」<sup>15</sup>と述べている。この「煩惱成就の凡夫人」こそが「善男子・善女人」であろう。それでは煩惱成就の凡夫人としての「善男子・善女人」の実態とはいかなるものなのであろうか。曇鸞は「凡夫」について、如来の心口意の三業を解釈するなかで、如来の清浄な心口意の三業に対峙する不清浄な凡夫の三業について、赤裸々にその虚仮不実性を描写している。

その一端を表せば、「凡夫の衆生は、身口意の三業をして、以て罪を造りて、三界に輪転して窮まり已むこと有ること無けむ。是の故に諸仏・菩薩、身口意の三業を莊嚴して用いて衆生の虚証の三業を治する。云何用いて衆生

を治するというは、身見を以ての故に三塗の身・卑賤の身・醜陋の身・八難の身・流転の身を受く。是の如き等の衆生、阿弥陀如来の相好光明の身を見たてまつれば、上の如くの種種の身業繫縛皆解脱を得、如来の家に入って畢竟して平等の身業を得<sup>16</sup>とあるようにである。ここに現された凡夫としての衆生の実態こそがまさしく自己喪失の実存としての衆生の現実であろう。

つまり、この赤裸々な衆生の虚仮不実な姿こそが善男子・善女人の現実的様相であり、曇鸞が解釈する善男子・善女人の深層意識の解明ではないか。そう解釈して間違ひなければ、そのような善男子・善女人が、瑜伽行を背景とする奢摩他・毘婆舍那の行、つまり、止観の行を中心とする五念門の行に耐えられるであろうか。根本中堂（一乗止観院）での行を中心とする比叡山延暦寺にあって、少なくとも「いずれの行もおよびがたき身なれば地獄は一定すみかぞかし」と吐露した親鸞の人間凝視、自己凝視からすれば、奢摩他・毘婆舍那の行、つまり、止観の行は仏教的理念からすれば最高の理論であっても、「三塗の身・卑賤の身・醜陋の身・八難の身・流転の身」<sup>16</sup>としての衆生の現実からいえば、全く不可能な行として「凡夫の衆生」の身に巍々として聳えている。それが世親の『浄土論』に説かれた往生浄土の行としての五念門であろう。古来から高遠難修の行と呼ばれる所以である。

しかし、その「凡夫の衆生」が救済されることがなければ、世親の言葉でいえば、「普く諸の衆生と共に安楽国に往生せん」とする大乘菩薩道の志願もまた空疎なスローガンであるしかない。この課題に真っ向から取り組んだのが曇鸞である。曇鸞は世親の『浄土論』に説かれた願生浄土の仏道が、『十住毘婆沙論』において龍樹によって課題とされた大乘菩薩道を明らかにするものであることを指摘する。世親の『浄土論』を解釈するに先立って、  
「謹んで龍樹菩薩の十住毘婆沙を案ずるに云く。菩薩、阿毘跋致を求むるに二種の道有り。一者難行道、二者易行道なり」<sup>17</sup>と、龍樹菩薩の教えを「謹案」して、二種の道を掲げる。その難行道と易行道のなか、『十住毘婆沙論』

の言葉でいえば、「俥弱怯劣」「怯弱下劣」の救いを課題にした龍樹の信方便の易行道を継承する道こそが、「易行道は謂く但信仏の因縁を以て浄土に生まれんと願ず。仏願力に乗じて便ち彼の清浄の土に往生を得。仏力住持して即ち大乘正定之聚に入る、正定は即ち是阿跋致なり」<sup>17</sup>と述べて、本願成就の易行道であることを明確にしている。

つまり、このような曇鸞の解釈によって、世親の『浄土論』に現された仏道が、「丈夫志幹」と呼ばれるようなある特定の能力と才能のある個人の資質によって成り立つ仏道ではなく、文字通り、阿弥陀の本願を根拠とする願生浄土の仏道であることが喝破されたのである。それが『浄土論註』冒頭に「此の無量寿経優婆提舎は盖し上衍之極致不退之風航なるものなり」と宣言し、『浄土論』が、大乘の至極であるとの讃嘆である。凡そ、このような曇鸞による世親の『浄土論』の位置づけによって、『浄土論』に説かれた阿毘跋致を求める高遠難修の菩薩道が他ならぬ阿弥陀の本願に基づく願生道であることが明らかにされることとなったのである。

この曇鸞の解釈によって瑜伽唯識思想を背景に往生浄土思想を説いた世親の『浄土論』が、文字通り、『大無量寿経』に基づく本願の念仏を明らかにする願生浄土の仏道として見いだされてきたのである。かつて稲葉圓成はその著『往生論註講要』において、曇鸞の『浄土論』解説を精緻に分析して、「かくて一論は大経の第十八願開顕の優婆提舎として何の躊躇なしに受取れるやうになった」<sup>18</sup>と、曇鸞が『浄土論』を解説することにおいて、『浄土論』が「第十八願の開顕書」であることを曇鸞において明確に公開されたと端的に言い当てている。

このように曇鸞の『浄土論註』が存在することによって、『浄土論』の真意義が明らかにされたという意味において、親鸞は全面的に曇鸞の眼を通して『浄土論』を読み解いたのである。だから、『入出二門偈頌』において「婆藪盤豆は、是れ梵語なり。旧訳には天親、此れは是れ訛れるなり、新訳

には世親なり、是れを正とす」<sup>19</sup>と確認しながらも、曇鸞の「婆藪を訳して天と云う、盤頭を訳して親と言う、此の人を天親と字くこと『付法藏経』に在り」<sup>20</sup>との解釈を踏襲して、世親を取って『正信偈』に「天親菩薩造論説」<sup>21</sup>と天親菩薩と表記し、また『高僧和讃』においても「天親菩薩のみことをも／鸞師ときのべたまわずは／他力廣大威徳の／心行いかでかさとらまし」<sup>22</sup>と讃嘆するのである。こういう背景に基づいて、従来から真宗仏教においては『浄土論』を読む場合には、曇鸞を通して、曇鸞の眼で『浄土論』を読むことが伝統的な『浄土論』の解釈の方法として定着することとなった。そのことが、つまり、本論文においても、浄土の問題を考察する場合の重要な視点である。つまり、曇鸞の目を通して『浄土論』を学ぶことは、曇鸞が世親の『浄土論』を解釈する方法論に学ぶことである。

それでは曇鸞は『浄土論』に説かれた浄土の三嚴二十九種莊嚴（仏国土十七種莊嚴・仏八種莊嚴・菩薩四種莊嚴）をどのような解釈したのであろうか。曇鸞は『浄土論註』上巻において、浄土の三嚴二十九種莊嚴の一事を解釈する場合に、いずれの莊嚴功德においても、如来が浄土を建立するその根本志願を明らかにしている。このような曇鸞の浄土莊嚴を解釈する方法論の特徴は、必ず三界を生きる衆生の虚妄の現実を通して、如来の浄土建立の根本志願が尋ねられていることである。勿論、人間的な自己中心的な分別心で現実社会が観察されているのではない。如来の智恵、実相を知る智恵において見られた透徹した現実認識である。曇鸞は『浄土論』に説かれた菩薩の「善巧撰化」を解釈して、「如是というは前後の広略皆実相なるが如くなり。実相を知るを以ての故に則ち三界の衆生の虚妄の相を知るなり。衆生の虚妄なるを知る則ち真実の慈悲を生ずるなり」<sup>23</sup>と、その認識の構造を説明する。実相を知る智恵において、三界の衆生の虚妄な在り方が認識されるのである。どこまでも実相を知る智恵に基づく透徹した現実認識において、虚妄を大悲する真実の慈悲が展開される。それこそが善巧撰化であるというのである。

そういう考え方を背景に、曇鸞は世親の『浄土論』に説かれた浄土の二十九種莊嚴の一事々に対し、如来の如実の知見を根拠にして、衆生の存在と、その衆生が存在する世界を批判的に別決し、如来の衆生救済の大慈悲心の現行として、如来の浄土莊嚴の宗教的な意味を明確にしていくのである。

例えば、浄土の二十九種莊嚴の総相とでもいえる清浄功德（曇鸞はこの清浄功德は仏国土十七種莊嚴功德の総相であると押さえているが、更には清浄土としての浄土莊嚴全体に対する総相であると解釈することもできる）には、浄土が莊嚴されるためには、まずもって、如来の透徹した現実認識があり、そこから三界に生きる虚妄の衆生を救済する世界の建立が明らかにされている。如来の衆生救済の清浄意欲が、如来の本願の具体的な働きとして浄土の莊嚴が展開されていることを明らかにしている。つまり、曇鸞は清浄功德を「仏本此の莊嚴清浄功德を起こしたもう所以は、三界は是虚偽の相、是輪轉の相、是无窮の相にして、𧈧𧈧の循環するが如く、蚕繭の自縛するが如くなり。哀れなるかな、衆生此の三界顛倒の不浄に締わるるを見そなわして、衆生を不虚偽の處に不輪轉の處に不無窮の處に置いて、畢竟安樂の大清浄處を得しめんと欲しめず。是の故に此の清浄莊嚴功德を起こしたまうなり」<sup>24</sup>と解釈するのである。

それは善巧撰化の解釈で「実相を知るを以ての故に、則ち三界の衆生の虚妄の相を知る」と確認されているように、浄土の莊嚴とは、真理自身の自己展開である。真理の表現としての浄土の莊嚴が真理を見失った虚妄の衆生の上に、真理自身を浄土莊嚴として開示することによって、衆生に真理自身を自覚させる衆生救済の世界として明かにしている。そこで徹底的に追及されていることは、衆生の虚妄性の確認である。現実の衆生が自分自身を見失った虚妄の衆生として存在していることを暴露し、そこにあっては存在が存在であることができないことを確かめ、その事実に対する悲哀の心から、存在が存在であるために、存在をして存在たらしめる「畢竟安樂の大清浄處」を

### 〈浄土〉表現の現代的意義

建立し、衆生に回向するところに浄土莊嚴の根本的意義が見いだされているのである。その意味でも、ここにおける曇鸞の浄土莊嚴の解釈においては、浄土は徹底的に穢土に対する浄土である。勿論、教相判釈的な意味において、真宗仏教においても、当然、聖道門に対して浄土門を立てることはいうまでもないことである。しかし、親鸞の仏教においては、穢土に対して浄土が立てられているということの方がより本質的ではないだろうか。つまり、親鸞にとっての浄土は、聖道の仏教に対して浄土の仏教が建てられていることよりも、むしろ、三界虚妄の衆生の現実をどう考えていくのか、どう明らかにしていくのか、そういう問題を照らし出す原理として浄土の世界が理解されているのではないか。そのことが曇鸞の『浄土論』解釈の独特な方法論から了解できる大切な確認点でないだろうか。

#### (4)

世親の『浄土論』に展開されている浄土教仏教はいうまでもなく『無量寿経優婆提舍願生偈』という題号からしても、〈無量寿経〉に説かれた本願に相応せんとする願生浄土の心を偈誦する聖教である。簡潔に課題化していえば、『浄土論』は願生浄土の仏道が明らかにされている。しかし、なぜ浄土に願生することが衆生の救済なのであろうか。釈迦の仏教が、人間が仏になる成仏道を課題化して展開されてきたということからすれば、釈迦の成仏道と浄土教仏教の願生浄土の仏道（願生道）とはどちらがうのであろうか。またどう同じであるのだろうか。この成仏道と願生道とは教学的にはすでに往生即成仏という言葉もあるように、『浄土論註』研究の論題として古くから講究されてきた問題であり、この問題についていえば、次のようにまとめることができる。

稲葉圓成は『往生論註講要』において、「念仏成仏是真宗の一句は浄土教

学史上に劃期的な宣言書である。聖浄二門の対立の上に浄土教が置かれた間は、聖道門のみが成仏の教で、浄土門は往生教である。従って浄土の行人は成仏の方便手段として浄土願生を念じた。彼土不退といふ考へはこの信仰の上に成立った法門である。元祖は浄土宗を独立せしめられたが、尚、この寓宗時代の餘習を全く脱却し切れなかった。百尺竿頭一步を進めて往生即成仏と喝破して浄土門が亦成仏道であるばかりでなく、浄土門のみが入涅槃門であり、聖道門は、浄土門への段階であると、全く二門の位置を転換せしめられたのが、念仏成仏は真宗の宣言であった。この念仏成仏のことは源大經に出て第十一願第二十二願の願事に誓はれてあることは勿論であるが、この経意を色讀體會して、直接に教示を與へてくれたのは亦曇鸞その人であった。尤も更に遡れば龍樹天親に其の流源を見出すことが出来る。— 中略 —。大体「論」の所明は兩重の因果がある。先づ一心五念の因により往生の大益を得た五功德果が開く。(これが一重) 更に五果門の因により無上菩提の妙果を得るが第二重である。この兩重の因果によりて、浄土教の成仏教である所以を明らかにしたのである。然れば「論」には念仏が成仏道であることは説いて居るが、未だ往生後の修行を經に非ざれば得証し得ぬと顯し、往生即成仏は文の上には見当たらず。然らば、宗祖が何にとつて「論」「論註」を往生即成仏の開顯書と見られたかといふに、これ亦彼の「註」卷末の覈求其本釈からふり顧り、廻向門釈の扉を開いて発見された珠玉の一つである」<sup>25</sup>と、『浄土論註』によって往生即成仏の理論的な展開を論述しているように、この曇鸞の『浄土論註』は、仏教の中で傍流として、寓宗の立場でしかなかった浄土教本教を本流に立ち返らせる理論的な根拠を明らかにする役割を担ったということができる。

その意味では、往生ということをもって仏教本来の課題である成仏を明らかにしたところに、曇鸞の『浄土論註』の大きな意義を認めなければならない。しかし、いま問題にしているのは、そういう往生即成仏という教学的な



確認ではなくて、むしろ問題の核心はなぜ衆生の救済が往生浄土なのか。衆生の救済の課題が、衆生自身による自己変革としての解脱ではなく、なぜ本願力によって浄土に往生することなのか。曇鸞の言い方でいえば、「願生浄土」<sup>26</sup>なのかということにある。端的に問えば、なぜ浄土なのかということである。この問題を中心に以下に問題提起を行いたい。

まず、浄土の莊嚴を説く世親の『浄土論』の構造を確かめてみたい。世親は『浄土論』で、浄土の二十九種莊嚴として表現されている浄土の莊嚴が「願心莊嚴」であると記している。それは浄土の莊嚴が〈無量寿経〉に説かれた阿弥陀の本願を「一切衆生が平等に」たすかる世界として表したものに他ならない。しかも、その「願心莊嚴」の世界は、衆生の存在の構造に則して、環境と主体の二重の構造として説かれている。

つまり、『浄土論』には「又向に觀察莊嚴仏土功德成就と莊嚴仏功德成就と莊嚴菩薩功德成就とを説きつ。此の三種の成就是、願心をもて莊嚴す。應に知るべし。略して一法句に入ることを説くが故に。一法句とは、謂く清浄句なり。清浄句とは、謂く眞実の智慧無為法身なるが故に。此の清浄に二種あり。應に知るべし。何等を二種、一つには器世間清浄、二つには衆生世間清浄なり。器世間清浄とは、向に説きつるが如きの十七種の莊嚴仏土功德成就。是を器世間清浄と名づく。衆生世間清浄とは、向に説きつるが如き八種の莊嚴仏功德成就と四種の莊嚴菩薩功德成就と、是を衆生世間清浄と名づく。是の如く一法句に二種の清浄の義を撰す」<sup>27</sup>と述べられているように、器世間と衆生世間の二つの構造をもって浄土が明らかにされている。これは何を意味しているのか。衆生の生きる構造、課題的にいえば、人間の生きる構造を問題にしているのである。人間の具体性・現実性を無視して人間の救済が語られていないということである。人間の救済が単なる精神主義でもなく、単なる物質主義でもなく、具体的・現実的な人間に即して救済が課題化されているということである。換言すれば、器世間とは生きる環境の問題が課題

とされているということである。衆生世間とはその環境を生きる主体が課題とされているということである。曇鸞はそれらのすべてにわたって、つまり、衆生の環境に対して、衆生自身の生き様に対して、それらがいかに存在を喪失する現実であるかを見抜き、存在の恢復を願って如来が浄土を立てたことを明らかにするのである。

このような課題を担った阿弥陀の本願によって荘厳された浄土に一切の衆生が往生することをもって、衆生救済の、人間救済の課題が成就されることを明らかにするのである。つまり、衆生の救済が浄土をもって語られていることの意味は、衆生の救済が一人の自己鍛錬、自己努力、才能開発などの個人の向上主義的な生き方を根拠にするのではない。むしろ、「我も人も」ともに生き合う世界、具体的には人間と自然、人間と人間とが関係する世界、そのような人間の生活実態をもって表現されているのが浄土である。しかし、そういう世界が衆生の上に開かれているのか、閉じられているのか、それが問題なのである。如来如実の知見は現実の衆生の存在を閉じられた存在であると認識し、その認識から浄土が荘厳されていることからいえば、衆生の存在を開くということが衆生の救済の問題として課題にされているところに浄土の荘厳の意味が存在するのである。従って、世親の『浄土論』においては、それら人間と自然との関わり、人間と人間との関わり、つまり、衆生が生きる自然環境も、社会環境も、器「世間」の概念で捉えられているだけではなく、環境を生きる主体である存在もまた衆生「世間」の概念で、いずれもが「世間」と語られて掘り下げられていることに注意しなければならない。衆生が衆生として本当に成り立つ世界、存在が存在として見出される世界が課題になっているのである。そういう問題として浄土がとらえられていることがさまざまな価値観の中でますます自己を喪失して閉鎖的に生きている人間を問うていくためにも、浄土をもって衆生を救済しようとする『浄土論』の願生道は現代における大事な視点を提供している。

(5)

世親の『浄土論』において衆生の救済が、「我論を作り偈を説きて、願わくは弥陀仏を見たてまつり、普く諸の衆生と共に、安楽国に往生せん」<sup>28</sup>と記されているように、阿弥陀仏との出遇いを通して諸衆生と共に安楽国に往生する世界をもって明らかにされていることは、浄土教仏教における衆生の救済が個人の能力主義的な資質によるのではなく、法然の確認でいえば、「一切衆生をして、平等に往生せしめる」ところの阿弥陀仏の本願を根拠とするからである。その意味では、あらゆる人々と共に救われていく世界を見いだすことと、「願心莊嚴」としてその世界を莊嚴する阿弥陀仏の本願と出遇うこととは表裏一体の問題である。教相的な言語表現からすれば、衆生が救われるということは、『大無量寿経』に説かれた本願に酬報した安楽国に往生するということである。信仰的な言語表現からすれば「我一心」に阿弥陀仏の本願力に遇（もうあ）うことである。それでは安楽国に往生する、言い換えれば、阿弥陀仏の本願力に遇（もうあ）うとは、成仏道を説いてきた釈迦の仏教の歴史からいえば、どのような信仰的な事態を明らかにする問題なのであろうか。いま問題の所在を明らかにするために、教理学的な手法ではなく、主体的な信仰的な手法で、できるかぎり平易な表現をもちいて、阿弥陀仏の本願力に遇（もうあ）う、つまり、浄土の真宗と現されたその願生浄土の仏道の成り立ちの根拠を明らかにしてみたい。

浄土真宗における衆生の救済は、世親の『浄土論』、更には曇鸞の『浄土論註』によれば、「畢竟成仏の道路」<sup>29</sup>である「彼の安楽仏国に生ずる」<sup>29</sup>こと以外の何ものでもない。しかも、その往生は「若人、無上菩提心を発せずして、但彼の国土の受楽無間なるを聞きて、樂の為の故に生まれんと願ずるは、亦当に往生を得ざるべきなり」<sup>30</sup>とあるように、個人主義的な往生では

ない。更にはその往生するところの安楽国は器世間と衆生世間として表現されているように、一人の世界ではない。万人共生の世界である。そうであるかぎり、浄土真宗における救済は、決して心の持ちようであるとか、自分の心が清らかに安らかになるとか、あるいは心頭滅却すれば火もまた涼し的にどんな状態にあっても心が動揺しないようになるとか、等の心境主義的な主観的確信ではない。換言していえば、阿弥陀の本願によって荘厳された浄土、それは普遍的に言えば、いかなる人も差別されない、排除されない、尊敬される万人共生の世界に生まれることである。

つまり、浄土真宗でいう信心は、決して私の心が安らかになるとか、清らかになるとか、何ものにも動揺しなくなるとか、といような主観的な心境主義ではなくて、むしろ、我も人もともに救われていく世界が見いだされなければ、私の救いはないと阿弥陀の誓願に、煩惱成就の凡夫人のままに、信心する自覚の信なのであろう。そのような万人共生の大地に立ち続けることであり、そういう世界を浄土として荘厳したのが阿弥陀の本願である。その意味では、浄土真宗でいうところの信心も、証（さとり）も、浄土の信心であり、浄土の証（さとり）である。浄土の世界と切り離された信心の概念も、証（さとり）の概念もない。それは、世親の『浄土論』の展開からいえば、『浄土論』の正宗分に説かれた浄土の三嚴二十九種莊嚴功德もまた、帰敬序に「世尊、我一心に、尽十方無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に往生せん」<sup>31</sup>と信仰告白された論主の一心帰命の信心と別ものではない。それは信心において開かれる世界である。

一心帰命において開かれた世界が浄土の二十九莊嚴であること、つまり、  
 一三五  
 尽十方無碍光如来に帰命するその信心の内容が、浄土の二十九莊嚴として表されていることは、曇鸞の『浄土論』を解釈する独特な「五念配釈」義においても理解することができる。浄土往生の行である五念門行が一心帰命の信心から展開されていることは、「五念配釈」義の根本的な解釈であるが、そ

れは『浄土論』かえらえば五念門の中心である観察門がそこから開かれることを意味している。その意味でも、信心は決して世界から、他者から切り離された個人の抽象的な心境ではなくて、世界と共に、他者と共に生きる世界的主体を表すものである。それが『浄土論』に表れた信心の表現である。

だから、曇鸞は帰敬序の「我一心」を解釈して、「我一心は、天親菩薩の自督の詞なり、言うところは無碍光如来を念じたてまつりて安楽に生ぜん」と願すること心心相續して他の想い間雑することなしとなり。問うて曰く。仏法の中には我無し、此の中に何を以てか我と稱するや。答えて曰く。我と言うに三の根本有り。一は是邪見語、二は是自大語、三は是流布語なり。今我と言うは天親菩薩自ら之を指しふる言なり。流布語を用いて、邪見と自大とは非ざるなり」<sup>32</sup>と解釈して、衆生の上に成り立つ無碍光如来に帰命する信心が、決して、閉鎖的独善的排他的な個人的心理ではなく、むしろ、そういう個人的な主観性を破って開かれる万人共生の世界的主体の成立として理解している。勿論、この解釈は世親の『浄土論』自身が既に表現していることを曇鸞が読み解いたということである。

(6)

『浄土論』の後半、いわゆる解義分（長行）の冒頭に、この『浄土論』撰述の主題（願偈大意）を世親自身が「此の願偈は何の義をか明かす。彼の安楽世界を觀じて、阿弥陀如来を見たてまつり、彼の国に生まれんと願することを示現するが故なり」<sup>33</sup>と記している。これは安楽世界の莊嚴を觀察することは、その安楽世界を莊嚴する阿弥陀仏自身に出遇うことであることを明らかにものである。このことは既に『浄土論』本文において浄土の二十九種莊嚴を觀察する際に、最初に仏国土十七種が觀察され、更に仏八種・菩薩四種が觀察されるところで、世親は清浄功德と不虛作住持功德に、それぞれ

「観」の字を使用して、浄土を観察することの意図が、浄土を莊嚴する阿弥陀仏の本願との出遇いであることを明らかにしていることから理解することができる。

つまり、総説分（偈頌）には「観彼世界相 勝過三界道」（清浄功德）と「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」（不虛作住持功德）とに「観」の字が用いられている。それは「観彼世界相」と安樂世界を内面的に掘り下げていくことの中で、「観仏本願力」と阿弥陀仏の本願の働きに出遇う構造を明らかにしている。その阿弥陀仏の本願との出遇いが「我一心」の信心であるかぎり、その信心が個人的な自己の安穩な心理状態を求める単なる心境主義でないことは火を見るよりも明かなことである。親鸞の場合においても、当然に、そういう問題意識は踏襲されていて、信心と浄土との関係について、親鸞は世親の『浄土論』の帰敬序である「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」を『教行証文類』の中で、「真仏土卷」に一箇所だけ引用している。その引用の仕方を見ても、「我一心」の信心において真実の仏土もまた開かれる世界であることが了解できる。

親鸞は『教行証文類』「真仏土卷」において、「浄土論 に曰わく、世尊、我一心に尽十方の無碍光如来に帰命したてまつりて、安樂国に生まれんと願ず」と引用している。これは何を意味することなのであろうか。『浄土論』のいわゆる帰敬序と呼ばれる論主世親の信心を明らかにするこの表白が、信心を課題にする「信卷」に表れているのではなくて、真実の仏とその国土を明らかにする「真仏土卷」に全文が表れている。なぜなのであろうか。それは浄土の世界が実体的世界でもなく、また理想的世界でもなく、それはどこまでも信心において開かれるところの信心の具体的な姿が、浄土の莊嚴、浄土の世界、阿弥陀仏の世界として現されていることである。それは換言すれば、信心は仏を信じる人間の心理というある種の宗教的心理状態というのではなく、信心は真実の世界として表現される事柄であることの確認である。

換言すれば、阿弥陀の本願によって荘厳された浄土そのものが南無阿弥陀仏として衆生の上に開かれる如来の自己現実としての信心の内容であるが故に、それはいつでも「如来よりたまわりたる信心」として人間の心理状態ではなく、如来の心に触れた「我一心」として、自覚の信として表現されるのである。それは既に問題にしてきた言い方でいえば、世界と共に在る自己、他者と共に在る自己を見失ってきた邪見と自大を生きる「我が身」への根源的な批判原理が信心として「我が身」の上に開かれることである。それが、この「真仏土巻」に、「我一心」として現された一心帰命の信心を明らかにする『浄土論』冒頭が引用された意図ではないか。つまり「真仏土巻」に信心を現わす「我一心」が引用されるのは、信心は如来の「形」としての如来の自己表現であり、それが浄土（真土）として表現されるのは、信心が浄土を見失った衆生の現実をこそ問う根源的な批判の原理であるからである。

元来、親鸞の了解でいえば、真実の信心は「夫れ以みれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より発起す、真心を開闢することは、大聖矜哀の善巧より顕彰せり」<sup>34</sup>ということであるから、人間の心理状態を現すものではない。どこまでも「如来選択の願心」から「発起」される本願の信心である。それにも関わらず、そのような阿弥陀如来の本願を根拠にして、阿弥陀如来の本願によって生み出される信心が、いつのまにか人間の分別的な自我意識の中に取り込まれて、いわゆる人間の心理状態として理解する心境主義に陥っていることの批判が「信巻」冒頭の別序である。心境主義になっていることの問いは、信心が現実と切り離されて表現されていくことへの批判である。具体的には「然に末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し」<sup>34</sup>と述べられて、仏法を観念化する問題と、信心を実体化する問題として提起されている。

ここには「末代の道俗・近世の宗師」と具体的に批判対象が掲げられているが、基本的には、人間であることを求めながらも人間であることを見失っ

ていく自己喪失的実存の課題を明らかにするものであるとするならば、「自性唯心に沈みて」と「定散の自心に迷いて」という言葉で、人間が自己と世界を見失っていく構造が問われていると読むことができる。そうであるかぎり、この問題は「末代の道俗・近世の宗師」の現実だけではなく、自己と世界を見失っている現代における人間の問題でもある。そういう観点から、あらためて、この「信巻」別序の言葉を手がかりに、「真仏土巻」に引用された『浄土論』帰敬序の引用意図を考えるならば、「謹んで真仏土を案ずれば、仏は即ち是不可思議光如来なり、土は亦是無量光明土なり」<sup>35</sup>と、真仏土を案ずる「真仏土巻」において、「浄土論に曰わく、世尊、我一心に尽十方の無碍光如来に帰命したてまつりて、安楽国に生まれんと願ず」と引用していることの意味は、先にも述べたように、自性唯心として仏法を観念化して、定散の自心として仏法を実体化して沈迷することに対する根本的な批判である。それは、いわば、生きて働く本願の世界を見失うことによって起きてくることの限りのない仏教の概念化の問題ではないであろうか。

仏教を概念化する問題は、親鸞在世時代においても、親鸞滅後においても、存在していた問題である。『歎異抄』の言葉でいえば、「竊に愚案を廻らして、粗古今を勘うるに、先師の口伝の真信に異なることを歎き、後学相統の疑惑有ることを思うに、幸いに有縁の知識に依らずば、争か易行の一門に入ることを得んや」<sup>36</sup>である。このような信仰における根本的な問題に対して、親鸞はどこまでも仏教は我と我が世界を穢土として批判的に照らし出していく浄土真実の教行証を明らかにする教えであるとして、浄土を宗とする教えの名告りの中で、浄土真宗という名の仏教を明らかにするのである。それが「我一心」と名告られ、その根拠を「帰命尽十方無碍光如来」と確かめ、更に「安楽国」に「願生」するものとして、万人共生の世界を生きる、願生の「人」を誕生せしめる親鸞の仏教であったのである。



〈浄土〉表現の現代的意義

註

- 1 『顕浄土真実教行証文類』教巻・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—3頁
- 2 『顕浄土真実教行証文類』教巻・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—3頁
- 3 『顕浄土真実教行証文類』化身土本巻・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—166頁
- 4 『顕浄土真実教行証文類』化身土末巻・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—201頁
- 5 『教行信証講義』・『教行信証講義集成』（法蔵館）第1巻—56頁
- 6 宮城顕「仏道に生きる—『教行信証』題号釈（二）—」・『教化研究』（真宗大谷派真宗教学研究所）第80号—3頁～4頁
- 7 『顕浄土真実教行証文類』化身土末巻・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—201頁
- 8 『親鸞』日本思想大系（岩波書店）第11巻—587頁～588頁
- 9 『略本私考』・『真宗相伝義書』（真宗大谷派出版部）第5巻—8頁
- 10 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—275頁
- 11 『選択本願念仏集』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—944頁
- 12 山口益著『世親の浄土論』（法蔵館）18頁には「瑜伽唯識時代に、瑜伽唯識の思想家であった世親が、その教学の立場で、瑜伽唯識の思想を素材にして浄土の法門をウパデーシャすることは何等不自然ではない。世親のそういう態度というのは、今日のわれわれが、仏教をウパデーシャする一つの基準となるべきものであると思う。」と、世親が『浄土論』を瑜伽唯識の立場でウパデーシャしたと述べている。
- 13 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—270頁
- 14 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—271頁
- 15 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—319頁
- 16 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—329頁～330頁
- 17 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—279頁
- 18 稲葉圓成著『往生論註講要』（西村為法館）17頁～18頁
- 19 『入出二門偈頌』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—480頁
- 20 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—281頁
- 21 『教行信証』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—44頁
- 22 『高僧和讃』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—505頁
- 23 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—339頁
- 24 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—285頁

尾 畑 文 正

- 25 稲葉圓成著『往生論註講要』（西村為法館）45頁～48頁
- 26 願生浄土の言葉は、易行道を解釈する『浄土論註』冒頭のいわゆる文前玄義と呼ばれる箇所「信仏の因縁を以て浄土に生ずと願ず」とある。『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—279頁
- 27 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—275頁
- 28 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—270頁
- 29 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—340頁
- 30 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—339頁
- 31 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—269頁
- 32 『浄土論註』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—282頁
- 33 『浄土論』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第1巻—270頁
- 34 『教行信証』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—47頁
- 35 『教行信証』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—120頁
- 36 『歎異抄』・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）第2巻—773頁