

# 『大無量寿経』の性格

池田 勇 諦

## 一

宗祖は「教卷」に「大無量寿経真実之教  
淨土真宗」と標挙し、本文の始めには「夫顯三真実教一者則大無量寿経是也」<sup>②</sup>といつて真実教を『大無量寿経』とし、続いて何故にそれが真実教であるかの所以を明して、大意をのべ、これを結んで「是以説三如来本願為三経宗致一即以三仏名号為三経体一也」<sup>③</sup>と宗体を判じ、本願名号を説くが故に真実教であることを決せられている。而してその本願名号を説くことが何故に真実教であるかを、発起序、五徳現瑞の一節を以てその証とされている。しかしこの場合、五徳現瑞の一節をその証とせられたということは、単にAの論旨を証明するためにBの論旨を以てしたというが如き平面的なものではないであらう。むしろ五徳現瑞の一節そのものに「本願為宗名号為体」の具体的事実を発見されたからではないであらうか。ここにおいて古来この一節が『大無量寿経』の「発起序」といわれる意義を考えてみなければならない。

凡そ序分の中、諸経に共通してその伝承の事実を具体的に示される「証信序」<sup>④</sup>に対して「発起序」<sup>⑤</sup>はまさにその経独自の「正宗の説を引き発す」<sup>⑥</sup>、即ちその「經典の説かれないわれを述べる」<sup>⑦</sup>ものであつて、前者の「通序」といわれるに對し「別序」と称される如く、殊に重要な位置を占むるものである。しかしそうした意味がいかなる意義を表明し

ているかが吟味せられねばならないのである。ここに宗祖の經典に接する態度に注意すれば、特に序分に留意せられていることを知る。その最も明瞭なることは、『觀經』においての着眼である。『觀經』の序分に留意したのはまづ善導である。諸師の解釈を楷定して、對機が実業の凡夫女人韋提希であることに着眼せられた。<sup>⑧</sup>しかし善導はさらに正宗分の意を究めて流通分の廢立にまで達せられたのであつて、従つてその教学の中心は廢立義といわねばならない。しかるに宗祖にあつては、かかる善導の序分着眼の底意を承けて、さらに一步すすめて『觀經』の眞実を序分において見尽されたのである。「觀經和讃」はその意において製作せられたものであつて、この序分をほかにすれば『觀經』はいかにしても方便説としか領解され得ず、序分から推すことによつてのみ隱顯の実義が心証されうるのである。「化卷」に隱顯の釈義を示す例として、經中より十三文挙げられる（六要会本八22a）中、九文までが序分の文であり、「総序」においても『觀經』は發起序の意を以て述べられ、また『浄土文類聚鈔』にも所謂第一総説段の結勸に、<sup>⑨</sup>發起序の意をのべ、上來明かすところの眞実四法を眞に具体的現實に現行せしめた『觀經』の意義を表明せられている。

いま『大無量壽經』においても同様に序分に注意せられた。即ち眞実教ということとその正宗の内容を待たずして、すでに發起序の上に感知せられたのである。それ故にこそ「教卷」に上下二卷に亘る經中より、その眞実教の明証にこの發起序一節を引用せられ、また「大經和讃」にこれを四首讃歌せられているのである。

思うに、こうした祖聖の態度は、極言すれば「何が説かれているか」（正宗分）は、「何故に説かれたか」（發起



序)によつて規定せられることを洞破されたものに相違ない。従つて「何が説かれているか」が真に把握されるためには、「何故に説かれたか」が開明せられねばならないのである。されば經の正宗分は「何故に説かれたか」「經典の説かれたいわれ」それ自らの自己開展にはかならぬといふのではなからうか。ここにおいて「發起序」と称されるものは、まさに一經の根源的、總説的意義を有するものといわねばならない。されば『大無量壽經』が本願名号を説くことにおいて眞実教とせられ、その明証にこの一節が引用せられたということは、この一節にこそ眞実教の説き出だされたいわれが詮顯せられているからである。しかもそのいわれこそ眞実教の所以であり、そこに正宗分の具體的事実が表明せられているのである。しからはそのい、わ、れ、即ち所以とは何であらうか。蓋し「機教相応<sup>⑧</sup>」ということである。

## 二

凡そ眞実の教は『大無量壽經』即ち釈尊の教説としてわれわれに對してあるもの、与えられているものと一応いいうるであらう。その限りそれは過去のであり、客觀的であり、固定的であるといわなければならない。しかし單に客觀的所与であつては眞実教といわれ得ない<sup>⑨</sup>。それが眞実教であるためには心ずこれに求め、これに問ひ、これに歸依するものがなければならない。それはいうまでもなく歴史的世界に生きる宗教的実存である。即ち釈尊の教説に對し時代の若惱をひつさげ、全身心をあげてひたすらにこれに迫る求道者、歴史の課題をそこに解き得てそれを畢竟依として社会的実践をなす「好人」<sup>⑩</sup>、かかる存在があつてはじめて眞実教としての意味をもつものである。

釈尊の教説は一釈尊のそれに止まるものでなく、その背後には「廣大無辺」<sup>⑦</sup>なる法の世界があり、「無為涅槃界」<sup>⑧</sup>がはるか悠久の彼方から展開している。釈尊とはその法の世界の自覚者にほかならない。他方宗教的実存、即ちわれわれの背景にもまた無量無尽の「無明煩惱」<sup>⑨</sup>の世界がある。「一切群生海自三從無始二已来乃至今日至今時二穢惡汚染無三清淨心一虚偽諂偽無三真実心二」といわれる如く、果しなき永劫流転の世界をもっているのである。法の世界と煩惱の世界、真如界と無明界、この無限大の二つの世界が触れ合うところにはじめて眞実教が成立するのである。従つて眞実教とは釈尊を通じて法の世界が法の世界を語つたもの、法自身の名告りであるといわれうる。このとき釈尊は歴史的人物としてのそれではなく、一切法の体现者自覚者としての仏陀世尊である。しかし法が法自身を語る——法の自己展開といつても、それは決して眞理そのものの一方的な自己展開ではなく、歴史的人類の苦悩の体现者たる釈尊が全身をあげて問いかけたとき、はじめて法の世界が開けたのである。無明煩惱の自覚者はそのまま眞如法性の自覚者である。もとより釈尊があつてはじめて法の世界が成立したのではないが、しかし釈尊をまつてはじめて法の世界は顕現したのである。そして同様のことはその後の仏教の發展史についてもいわれなければならないと思う。即ち仏教の歴史は釈尊出世の本懷を何とみるかの時代的展開であるといひ得ないであらうか。釈尊により見出された教法に対しその後の歴史的事実としての宗教者が時代時代の苦悩を代表してこれに体当りするとき、法は次第に自己を展開させてきたのである。即ちそれぞれの時代の問いかけに応じて歴史的な答が得られるのである。その答が「釈尊出世の本懷」といわれるものにちがいない。従つて眞実教は決して客觀的所与でなく、われわれにより主体的に體驗されたも



のであり、過去の固定したものでなく、あくまで現在でなければならぬ。

しかるに宗祖の「教巻」は本願名号を説く『大無量寿經』が決して仏教の本流をはなれたものでなく、否「大乘のなかの至極<sup>④</sup>」としての真実教なることを客觀的に明証せんとしているものである。即ち『大無量寿經』の絶対性を証し、淨土真宗真実教の客觀性を明らかにせんとしたものである。従つてこの場合宗教的実存としてのわれわれの信体験など關係なきものともいえるであらう。しかし真実教の客觀性を証明することは如何にして可能であらうか。「顯二真実教者則大無量寿經是也」と一方的客觀的に宣言してみたところで、それでは何にもならない。この言葉を真に權威あるものたらしめるものは、弥陀の本願を説く『大無量寿經』こそ真実教であるとの宗祖の確固たる宗教体験の裏付けでなければならぬ。しかしまたその宗教体験が単に独断的なものでなく、絶対的な客觀性をもつものであることが要求される。この宗教体験の絶対的客觀性は何らか外のものに基づいて証明されうるものでなく、その根柢はあくまで宗教体験そのものの中に求められなければならない。自己の奥深くわけ入り、その奥底をつき破つた無底の底より逆にひびき返つてくるものに基づくのでなければならぬ。それは真実者の生命として、もはや自己の主觀的な体験でなく、真に客觀的なものといわなければならない。「本願力にあひ<sup>⑤</sup>」えた体験に裏付けられてこそ、真実教は絶対的な客觀性をもつのである。されば真実教の客觀性は単なる主觀性に対立する如き客觀性ではなくて、それらの対立を超えた大いなる客觀性である。それは無媒介に成立するものではなく、自己により行信証されたものであり、それを通つて再び客觀性にかへつたものでなければならぬ。

この間の意味をすでに物語るものが、証信序「我聞如是」の一句でなからうか。古来、証信序六成就の中、聞成就・信成就といわれているものである。この「如是」の語について七祖の中に二義がみられる。まず善導は「序文義」に「如是二字即総標ニ教主ニ能説之人……又言ニ如是ニ者即指レ法……此明ニ如来所説言無ニ錯謬ニ故名ニ如是」と示して、如是は能説の人釈迦を指し、さらに徹底して法をあらわすといっている。即ち教言の眞実性をあらわすものとするところに釈迦の中心が存するようである。これに対して曇鸞は『論註』下に「経始称ニ如是ニ彰レ信爲ニ能入」といつて、善導の如是即教に対して信をあらわす語としている。

ここに『六要鈔』に「教行証」の三法を釈して「所依所修所得法也」とあることが思い合わされる。教が所依の法であることは、教行信証の四法によつてその修証の過程が説示せられ、信は行において開ける世界であるがそれは善知識の教によつて「如来の本願の御名を信ずる」のであれば、教をはなれて行も信もありえない。それ故に教は心ず行信の前におかれるのであつて、教によつて行信が与えられることを物語っている。従つてこの場合、教こそ信を生成せしめる如く考えられるのであるが、その眞意はかかる対象的立場であつてはならない。この点について『論註』における『論』の「我依修多羅眞実功德相説願偈総持与仏教相应」の四句に対する解釈が注意せられる。即ち五念配釈の立場においてこの四句を「成上起下」の意であることを明して、その理由を「何所依何故依云何依何所依者依ニ修多羅一何故依者以ニ如来即眞実功德相ニ故云何依者修ニ五念門ニ相应故」とのべている。ここにおいてまづ「何故依」について



は、修多羅即ち浄土の三經に依ることを明かされているが、しかも「云何依」を問うて「修五念門相応故」と示されていることは、いま特に注意せねばならない。何故ならばここに「修五念門」といつているのは、論主が浄土の三經によつて製作せられた願偈一部は、全く論主が自督の安心において身証せられた念仏行の表現であつて、それ故に「何故依」を釈しては「以如来即真実功德相故」といわれたのである。如来の真実功德相を内容とする真実教（修多羅）と相応することによつてのみ優婆提舍の教権が成立するのである。されば真実教は「如実修行相応」することによつてのみ真実教たりうる。しかも「如実修行相応は信心ひとつにさだめ」られるのであれば、真実教が真実教たりうるのは真実功德相（行）と信とが如実に相応するからである。これを善導の上にみるに『往生礼讃』専修の四徳を明かす中に「何以故無<sup>①</sup>外雜縁<sup>②</sup>得<sup>③</sup>正念<sup>④</sup>故与<sup>⑤</sup>仏本願<sup>⑥</sup>得<sup>⑦</sup>相応<sup>⑧</sup>故不<sup>⑨</sup>違教<sup>⑩</sup>故随<sup>⑪</sup>順仏語<sup>⑫</sup>故」と示して、仏の本願と相応すること、即ち如実の信行のほかに仏語の教に随順する道のないことを明かされている。されば教によつて信が得られるのでなく、真実教は願を内容とする行として信の一念に成立するものでなければならぬ。即ち信の成就においてはじめて真実教が真実教としての權威を獲得するのである。ここにおいて教はただ一つであつて、純一な信において成立する教こそはじめて真実教たりうるのである。

かくて「如是」の語を善導は教言の真実性をあらわすといい、曇鸞が信をあらわすと解せられたことも、かかる主體的立場において全く同一事実といわねばならない。それ故に宗祖は「化巻」に「三經大綱雖有<sup>①</sup>三顯彰隱密之義<sup>②</sup>彰信心<sup>③</sup>為<sup>④</sup>能入<sup>⑤</sup>故經始称<sup>⑥</sup>如是<sup>⑦</sup>如是之義則善信相也」と示されている。即ちさきの曇鸞の釈に比して「善ク」の語が加えられていることに注意せねばならぬ。「善ク信ズル」は「深く信ス」の意にはかなく、「深者利他真実之心」をあ

らわすものであれば、これによつて信の超越性、即ち他力回向の義が表明せられているものである。従つて真実の信心は自己を教の外においてその教を信ずるという如き対象的信でなく、教えられたという事実を離れて存在するものではない。即ち教によつて自己が変革された事実が信であり、信の事実が教えられた事実である。この意味において「我聞如是」の全体が阿難の信の表白であると同時に、また釈尊の教言にはかならぬのである。故に「一心是名三如実修行相应」即是正教<sup>③</sup>、全く教信一如である。

まことに真実教において仏陀世尊と煩惱の衆生は、それぞれ背景に無限の世界を背負い、おのおのその世界の自覚者として一体となる。釈尊は背後に量りなき法の世界を負い、前方に限りなき業報の世界をみられた。これに對してわれわれは無底の闇を背にして、無限の光の世界に直面する。この法の世界と無明の世界、光と闇、過去と未来とが切り結び矛盾的に統一されるところ、その現在が真実教である。さればこそ真実教は常に現在であり、如来は常住である。真実教は過去にあるものでもなく未来にあるものでもなく、また単に現在にあるものでもない。それは現在が現在を超えるところ、即ち現在の根源にあるものである。従つて現在のどこを切つても「本願招喚之勅命」<sup>④</sup>が聞え、念仏の血が滴るのである。この二つの世界が切り結ぶ今の瞬間が「難<sup>レ</sup>遇<sup>レ</sup>今<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>遇<sup>レ</sup>難<sup>レ</sup>聞<sup>レ</sup>已<sup>レ</sup>得<sup>レ</sup>聞<sup>⑤</sup>」といわれる「今」であり、「聞其名号信心歡喜」ともいわれるものにほかならない。この聞信の体験に裏付けられて、はじめて真実教となりうるのである。かく見來るとき、機教相应・教信一如の事実は、まさに真実教の説かれる必然的いわれであり、同時にまた真実教の所以であつて、そこにこそ真実教の具体的事実が存するといわねばならない。発起序における釈尊と阿難の問答は、実にこの意のほかなく、ここに宗祖が真実教の明証として五徳現瑞の一節に着眼せられた根本的



理由があるといわねばならない。

#### 四

五徳現瑞の一節をみれば阿難が「世尊の威光を瞻仰し生希有心とおどろ」き、<sup>⑧</sup> 釈尊は「阿難はなはだこゝろよく」とその問いを讃え「如来興世の本意」<sup>⑨</sup>を説かれるものである。この叙述において釈尊は「教」主であり、阿難は「機」である。しかも阿難の問いは「承<sup>ウケ</sup>三仏ノ聖旨」<sup>⑩</sup>るものであり、釈尊の答は「阿難の慧見」<sup>⑪</sup>を嘆ずるものであつて、これが共に同一の「法」界にあることをあらわすものである。この同一の法界こそ「仏仏相念」の境地であつて、ここに機教相応の事実が存するのである。

経の叙述に従えば、まづ阿難は釈尊に対する未曾有の所見をのべ、続いてその所念を五徳をもつて讃嘆し、仏仏相念の世界に住せられている事実を問うている。この五徳現瑞のあらわすところは異訳『如来会』に対映すれば、「入大寂定行如来行」<sup>⑫</sup>の一事であつて、宗祖が「大寂定にいらたまひ」<sup>⑬</sup>と和讃せられていることによつて明らかである。しかもその大寂定については、

しつかにしつかにましますこと、ことにひころにすくれましたまふゆへは、たゞあみたのみやうかうを  
ときたまはむとて、よにいてましますこと、ことにすくれ、めてたくましますおむかたちなり

と左訓せられている。古来『涅槃経』の「大寂定者名大涅槃」<sup>⑭</sup>と、善導が『法事讃』に「弥陀妙果号曰三無上涅槃」<sup>⑮</sup>といつて、一切諸仏の涅槃の果徳を弥陀に歸し、その妙果を無上涅槃と示されていることと会合して、弥陀三昧であ

ると解せられている如くである。されば五徳現瑞の事實は釈尊が自らを没して「あみたのみやうかう」界に入られたこと、即ち弥陀三昧に入られたことを示すものであつて、従つて五徳の中心は自づから第二徳「住仏所住」にあることが明らかとなる。さればこそ五徳を叙する阿難はその帰結として「去来現仏仏相念得<sup>レ</sup>無<sup>ニ</sup>今<sup>ニ</sup>念<sup>ニ</sup>三<sup>ニ</sup>諸<sup>ニ</sup>仏<sup>ニ</sup>耶<sup>ヲ</sup>」と発問しているのであつて、それは念弥陀三昧境を仏仏相念として表現せられているものにほかならない。ここにわれわれは五徳現瑞の帰結たる「仏仏相念」の意味を明らかにせねばならない。

いまこれにしばらく二意が考えられるようである。

①、去来現の仏が悉く弥陀を念じ給う

②、去来現の仏が互に相念じ給う

思うに、「仏仏相念」は諸仏によつて所覚の法が念ぜられることであつて、その所覚の法が弥陀の本願念仏であることは、次の出世本懷の文に照してこの経の意味するところでなければならぬ。しかもそこに「去来現」という「時」が加説せられていることは、憚興師の「離於三世更無十方仏」という文意よりして、それは何よりも永遠ということを顯わすものにちがいない。即ち弥陀の念仏三昧が永遠普遍の眞実なることを顯彰するものにほかならない。されば①の意味の場合、直接的に「法」仏と「教」仏との相念である。即ち阿難に對する現前の仏陀釈尊はまさしく「教」仏であるが、その教仏はいまや大寂定に入つて深く「法」仏弥陀を念じ給うのである。弥陀を念ずることは、即ち弥陀に念ぜられることにちがいない。しかしかかる弥陀と釈尊との相念の成立する所以を思うとき、その根源においては去来現の諸仏の相念があるからである。この意味をあらわすものが②である。去来現の仏、即ち「已今當」の仏は



互に相念ぜられるのである。已成の仏は未成の仏を念じて本願無窮であり、未成の仏は已成の仏を念じて常に「我行精進忍終不悔」に住し、現在の仏は已未の仏を念じて正覺成就し給うのである。従つて「得無今仏念諸仏耶」の語は、弥陀と釈尊の相念をあらわすものであると同時に、その相念の成立する根源において已今当の諸仏の相念があることを意味するものにほかならない。いまここに、かかる仏仏相念の世界が五徳の瑞相として釈尊の身に現われた相であると同時に、それが阿難の「我心念言」の内容、即ち「希有心」の具体的表現であることにおいてその仏仏相念の世界にすでに阿難自らが参入していることに注意せねばならない。それ故にこそ阿難が機を代表して「教」「法」一如の仏仏相念の世界を讃仰するとき、釈尊はその心境より真実の機たる阿難の問いを称讃せずにはいられなかつたのである。即ち釈尊は阿難の問いが「諸天教汝來問仏」耶自以慧見問威顔乎」と問うて、それが「阿難の慧見」によることを確かめて「善哉阿難所問甚快発深智慧真妙弁才」一愍念衆生問斯慧義」と讃嘆せられている。思うに自らの慧見による問いは全く仏仏相念の心境より等流せるものであり、慧見による問いこそ真に「承<sup>ウケ</sup>仏聖旨」てのものである。それ故に「深智慧」といい、「真妙弁才」といつて阿難の徳が嘆ぜられているけれども、宗祖は『如来会』の同文を「善能観<sup>シテ</sup>微妙ノ弁才<sup>ヲ</sup>能<sup>ク</sup>問<sup>ニ</sup>如来<sup>ニ</sup>如是之義<sup>ヲ</sup>」と訓読せられていることに照せば、それは如来の徳をさすものとみられる。これまさに阿難の徳は釈尊の徳を開き、釈尊の徳は阿難に等流することを意味する如くである。故に阿難の問いはそのままに「愍念衆生問斯慧義」と讃えられるのである。かかる阿難の慧問に対して、釈尊は「興世の本意」を開顯せられることとなつたのである。されば釈尊と阿難の相念こそ仏仏相念の根源的世界といわねばならない。

まことに真実教はそれに相応すべき「機」を要請するものであつて、それを正受する機あつてのみ真実教は真実教としての意味をもつのである。即ち真実教はこれに「応現する」真言であるからである。従つて真実教が真実教たらんがためには「機」も真実であらねばならない。しかるに真実教の真実性はそのあらわすところの法との一如なることにおいて、真実の機はまた真実法と一如のものである。即ち「教」と「機」とは共に同一「法」界より現われて相応するのである。従つて機教相応は必然といわねばならない。しかしその必然であることは極めて稀有事である。それを「無量億劫難レ値難レ見猶三靈瑞華時乃出<sup>⑤</sup>」と説かれ「凡夫自力のこゝろ」を以てしては真実教も永遠にその花を見せぬ靈瑞華なのである。『大阿弥陀經』には「我侍<sup>上リテヨリ</sup>レ仏<sup>ニ</sup>已来、未曾<sup>上ラ</sup>テ見<sup>上ラ</sup>仏面有<sup>ル</sup>乙<sup>ヲクナル</sup>如<sup>一</sup>今日ノ色<sup>一</sup>者、我未<sup>三</sup>曾<sup>上ラ</sup>見<sup>上ラ</sup>三耶三仏ノ光明ノ威神ノ乃<sup>ルヲ</sup>爾<sup>⑥</sup>」と阿難の「發起せし」事実を説く如く、いかに常隨して多聞であつても、真に「發起せ」ないかぎり「妄ニ在<sup>ニ</sup>仏辺<sup>ニ</sup>」<sup>⑦</sup>しほかの何ものでもない。されば「仏仏相念」の心境こそ「教」と「法」と「機」とが一如融住しているものであつて、「教」と「機」との「法」における融住こそ真実教の開闡せらるべき根源の大地といわねばならない。

かくて「教卷」所引の『如来会』<sup>⑧</sup>には五徳を光瑞の一徳であらわし、阿難の請問を「如是之義」を問うと要説せられてゐる。光瑞は念弥陀三昧の光景であれば「あみたのみやうかう」にほかならず、従つて「如是之義」は「彰<sup>レ</sup>信為<sup>ニ</sup>能入<sup>ニ</sup>一心帰命である。されば五徳は念仏であり「如是」の態度である阿難の請問はその体念仏よりほかないこととなる。それ故に「経の体は名号」であり、これを出世本懐として名号の由来淵源を開く故に「説<sup>ニ</sup>如来本願<sup>一</sup>為<sup>ニ</sup>経宗致<sup>一</sup>」のである。



## 五

かくして五徳現瑞の発起序は「信」に帰結することとなる。この「信」の事実において「顯真実教ノ明証ナリ」と読み切り得るのである。まことに宗祖は「本願為宗名号為体」の具体的事実を釈尊と阿難の呼応、機教相応の事実、極言すれば仏仏相念の世界を拝した阿難の自覺の上に発見せられたものにちがいない。されば本願為宗名号為体の問題も、畢竟「信」と「願」の問題にほかならない。即ち教と機が相応するのは両者が同一法（本願）に基依するものであるからであれば、真実教の世界は「法」（本願）と「機」（信心）の相応、即ち願信相応の世界である。この願信相応の根源的世界、即ち「本願」の世界を開顯せるものが「正宗分」の始終である。これ全く真実教の開説にほかならない。故に宗祖は「教卷」に「大無量寿經（真実之教 浄土真宗）」と掲げて真実教を宣言し、続いて「行」「信」「証」各卷にはそれぞれ本願を標榜せられているのであつて、それは『大無量寿經』真実教の内容を展開されたものにほかならぬことを意味するものである。従つて五徳現瑞段の意義と各卷標榜の關係が明らかになることによつて『大無量寿經』浄土真宗の救済の事実が明確にせられうるのである。

ここにおいて五徳現瑞の一節こそは、まさに『大無量寿經』の根源的、總説的位置にあり、本願為宗名号為体の真実教の具体的事実が総説せられていることを知る。われわれはここに『大無量寿經』の性格をみると同時に『大無量寿經』を読み切る根本的立場を見出すことである。諸先生の御慈育を謝しつつ擱筆する。

〔註〕

①『六要公本』1、10a

- ② 『同』 1、10a
- ③ 『同』 1、14a
- ④⑤ 『漢語灯録』 「大経釈」 「從我聞如是而下語通諸經故名通、序亦日證、信、從爾時世尊光顏巍巍而下下文局今經故名別、序亦日發起、  
序」 真聖全四 P.265
- ⑥ 香月院深励師 『大無量寿經講義』 二の三の44a
- ⑦ 『仏教学辞典』 P.68.
- ⑧ 『序分義』 親全加點篇 c P.101 『般若讃』 同 4 P.285
- ⑨ 「依三釈家之意、按三無量寿仏觀經」云云「化卷」 『六要公本』 八(20b)
- ⑩ 第二、第三を合し第十二、第十三を合して十一文とも見られる。(皆往院鳳嶺師 『広文類聞書』 十一 真大 P.7)
- ⑪ 『六要公本』 1、3b
- ⑫ 6a
- ⑬ 親全和讃篇 P.34・35
- ⑭ 『六要公本』 八28a、親全・輯録篇 1 P.21、親全・言行篇 2 P.176 等参照
- ⑮ 『正像末和讃』 「正像末の三時には弥陀の本願ひろまれり像季末法のこの世には諸善龍宮にいらたまふ」(親全・和讃篇 P.160) を思ひ合わす
- ⑯ 『散善義』 親全・加點篇 c P.216
- ⑰ 『浄土論註』 親全・加點篇 2 P.16
- ⑱ 『唯信鈔文意』 親全・和文篇 P.170
- ⑲ 『正像末和讃』 親全・和讃篇 P.162
- ⑳ 『六要公本』 五30a
- ㉑ 『末灯鈔』 親全・書簡篇 P.62
- ㉒ 『高僧和讃』 親全・和讃篇 P.82
- ㉓ 親全・加點篇 c P.44





- ④5 大正・十一P.545a
- ④6 親全・加點篇4 P.93
- ④7 『科本』11b
- ④8 ここに所覺の法といつたがこれは「仏」と「法」をしばらく相對したにすぎず、もとより一である。語例として『六要』には「玄義云無量壽者是法、覺者是人、人法並彰故名三阿弥陀仏」<sup>上</sup>法所覺法、覺能覺人（會本二2c）の如きは人法の間の能覺所覺相對である。また「法藏菩薩因中所修之行」（會本四31a）といひ「如來所作回向」（會本一一1b）という如き、この所修所作を以て、能修能作の對語とすれば、能は仏に屬し、所は法に屬して人法の關係であること前と同じである。
- ④9 大正・三十七P.146C
- ⑤0 青木敬磨著『善導和尚』（P.1〜13）参照
- ⑤1 『淨土和讃』親全・和讃篇P.21
- ⑤2 『科本』11b
- ⑤3 『同』12a
- ⑤4
- ⑤5 『六要公本』1・2a
- ⑤6 『淨土和讃』親全・和讃篇P.54
- ⑤7 『科本』12b
- ⑤8 『尊号真像銘文』親全・和文篇P.74
- ⑤9 真聖全・1・P.133
- ⑥0 親全・和讃篇P.114 「ひろきおこすたておこすむかしよりありしことをおこすをほちといふいまはしめておこすをきといふ」と左訓がある。
- ⑥1 真聖全・1・P.134
- ⑥2 『六要公本』1・21a
- ⑥3 『同』1・26a