

大乘菩薩道としての浄土願生：「難易二道」をめぐって：龍樹から親鸞へ

宮島，磨

九州大学大学院人文科学研究院哲学部門：准教授：日本倫理思想史

<https://doi.org/10.15017/10295>

出版情報：哲學年報. 67, pp.41-75, 2008-03-01. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

大乘菩薩道としての浄土願生

「難易二道」をめぐって——龍樹から親鸞へ——

宮 島 磨

小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ 如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき

(『正像末和讃』「愚禿悲歎述懐」)

願海は二乗雜善の中下の屍骸を宿さず。いかにいはんや人天の虚仮邪偽の善業、雜毒雜心の屍骸を宿さむや。

(『教行信証』「行巻」)

一 龍樹と曇鸞——菩薩道としての「難行」と「易行」——

中国浄土教を代表する仏教者である曇鸞(四七六—五四二?)は『浄土論註』(以下、『論註』)の冒頭において、龍樹(一五〇—二五〇頃)の『十住毘婆沙論』(以下、『十住論』)を引いて、いわゆる「難易二行道」を説き示している。

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あり。一には難行道、二には易行道なり。難行道とは、謂く、五濁の世において、無仏の時に於いて、阿毘跋致を求むるを難とす。この難に乃ち多くの途あり。粗ば五三を言ひて、以て義の意を示さん。一つには、外道の相善は菩薩の法を乱る。二には、

声聞の自利は大慈悲を障ふ。三つには、無顧の悪人は他の勝徳を破す。四には、顛倒の善果は能く梵行を壊す。五つには、唯これ自力にして他力の持なし。これ等の如き等の事、目に触るるに皆な是れなり。譬へば、陸路の歩行は則ち苦しきが如し。易行道とは、謂く、ただ信仏の因縁を以て浄土に往生せんと願ず。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の聚に入る。正定は即ちこれ阿毘跋致なり。譬へば水路に船に乗ずれば即ち楽しきが如し。

（『浄土論註』^①）

ここに示される「難行道」対「易行道」という図式そのものがすでに曇鸞の論説における範疇であつて、もとの『十住論』にはみられない対比構造であることは夙に指摘されている通りであるが、そのことにもまして両者の間にはそもそも「難行」に対する捉え方に微妙な差異がみられる。まずは以下にそのことを示して検討を加えてみたい。

右に引いた『論註』の箇所ではまず「阿毘跋致」という不退の位を求める菩薩の道である「難行道」が「易行道」との対比において示された後、その「難行」のありさまが五つの様態でもって語られている。しかしながら、ここに列挙される五つの様態がそのまま直ちに「易行」に対する「難行」として―その「難」たる事由を示しているところにはいささか無理がある。第一の「外道の相善…」は端的に仏法に違背する（「菩薩の法を乱る」）ものであるが、続く第二の「声聞」は「自利」にとらわれ大乘の慈悲の心（「大慈悲」）を障碍するありようとして語られている。また第三は「無顧の悪人」といわれる存在ではあるが、それも「他の勝徳」を破壊するという、いわば「反」「利他」ともみなされるべき準位における「悪人」である。さらに、第四「顛倒の善果」が「善果」といわれながらも、目指されるはずの本来の行たる「梵行」を損なうものとされた後に、第五が「自力にして他力の持なし」と結ばれていることに留意するならば、この五箇条に示される「難行」（の「途」）とはまさに、本来「利他」をめざすべき菩薩の「難

行道」の頽落形態としての「自利」(の「途」)に他ならない。すなわち、ここには、「難行」が—まさに真には全うすることが難しいという意味で—「難行」であるがために、本来「菩薩」たらんとする者が歩むべき「利他」の道を逸脱していく、そうした「行」のありようが語られているのであって、「難行」それ自体が(あるべき本来のありようにおいて)端的に提示せられているわけではない。曇鸞は、このように菩薩行が「自利」へと頽落しゆく姿こそを「自力」とみなし、「難行」(のいわば成れの果て)と一掃したうえで、「他力」と対置しているのである³⁾。

曇鸞が世親(四—五世紀)の『浄土論』における偈頌(「我依修多羅 眞実功德相」)を釈するにあたって、釈尊所説の「修多羅」(經典)を「大乘の諸経」と解した上で、それらに説かれている「眞実功德相」を「不実の功德」と「眞実の功德」との二相に弁別し、「凡夫人天の諸善」を前者の「不実の功德」の方に配当しているのも、右にいわれる「顛倒の善果」ゆえのことなのである。

眞実功德相とは二種の功德あり。一には、有漏心より生じて法性に順ぜず。いはゆる凡夫人天の諸善、人天の果報、もしいは因、もしいは果、みなこれ顛倒なり、みなこれ虚偽なり。この故に不実の功德と名づく。二には、菩薩の智慧清浄の業より起せる莊嚴仏事は、法性に依りて清浄の相に入れり。この法、顛倒ならず、虚偽ならず、名づけて眞実の功德と爲す。いかに顛倒せざる、法性に依りて二諦に順ずるが故に。いかに虚偽ならざる、衆生を摂して畢竟浄に入らしむるが故なり。⁴⁾

ところで、曇鸞が「難易二行道」を説くにあたって所依の論としている龍樹の『十住論』(第五「易行品」第九)は、菩薩が「阿惟越致地」という不退転の境地へといたる修行の過程において、まさにこの「自利」への転落が生じかね

ないことを、「菩薩」対「声聞」・「独覚」との対比において示している。

阿惟越致地に至るには、諸の難行を行じ、久しくして乃ち得べきも、或ひは声聞・辟支仏の地に墮せむ。若し爾らば是れ大衰患なり。
 (『十住論』⁵)

龍樹によれば、「阿惟越致」たる不退の境地に至るべく菩薩の修行にいそしむ行者がおそれるべき境位は「二乗の地」たる「声聞」・「独覚（辟支仏）」であり、それは菩薩を志す者の頽落形態（「大衰患」）であるという。さらに、続く『助道論』（『菩提資糧論』）からの引証によって示されるように、「利他」の心を見失って「自利」へと閉ざされた「二乗」の境位は「菩薩の死」であり、墮地獄にもまして菩薩が忌避すべきありようであるとされるのである。

若し声聞の地及び辟支仏の地に墮するは、是れを菩薩の死と名づく。則ち一切の利を失す。若し地獄に墮すも是の如きの畏れを生ぜず。若し二乗の地に墮すれば、則ち大怖畏と為す。地獄の中に墮するも、畢竟して仏に至ることを得る。若し二乗の地に墮せば、畢竟して仏道を遮す。……若しは声聞の地及び辟支仏の地においてはまさに大怖畏を生ずべし。

「声聞」・「独覚」は、「難行」の達成がその真義において「難」であるがために、いわば迷路に陥ったありようであつて、菩薩たるものが本来その行の果として享受すべき「一切の利」を失するという。以下、龍樹は、「易行道」が説示されるのは、まさにこうした「難行」にまつわる恐れゆえのことであると論を続けるのであるが、ともあれ菩薩道を歩まんとする者が最も懼れるべき事態こそが、この「二乗の地」への頽落であつて、決して頽落の様態そのものが

菩薩道たる「難行」の具体相ではないのである。

いふなれば「難行」はその徹底しがたきゆえに「易行」への転換が求められ、真の菩薩たらんとする当初の志が貫徹されるのであつて、「易行道」は断じて、「難行」に怯んだ者の安直な逃げ道なのではない。龍樹はそのことを強く訴える。だからこそ、菩薩たらんとする者にはまずもつて、何よりも強固な発心が求められねばならないのである。「易行道」を（「難」ではないという理由だけから）求める者に対して龍樹は次のように諭す。

汝の所説の如きは 是れ憊弱怯劣にして大心有ること無し。是れ丈夫志幹の言に非ざるなり。何を以ての故に。若し人発願して阿耨多羅三藐三菩提を求めんと欲して、未だ阿惟越致を得ずんば、其の中間において応さに、身命を惜まず、昼夜に精進して、頭燃を救ふが如くなるべし。

菩薩たらんとする者は「難行」の「難」しさを前にしてたじろぐような心弱き者（「憊弱怯劣」）であつてはならず、当初の志が見失われるようなことは決してあつてはならない。そして、まさにこの肝心の強固な志（「丈夫志幹」）に根ざした勤行・精進においてこそ、「自利」ではなく「利他」がめざされねばならないことが『続く『菩提資糧論』からの引用によって—証しだてられ、いわばこの発心の強度において、「自利」に終始する「二乗」との対比があらためて浮き彫りにされるのである。

菩提を求めんが為の故に 常に応さに勤めて精進し 懈怠の心を生ぜざるべし。声聞乘・辟支仏乘を求めん者の若きは、但だ己れの利を成ぜんが為にも 常に応さに勤めて精進すべし。何かに況や菩薩の 自ら度し亦た彼を

度するにおいてをや。此の二乗の人よりも 億倍して応さに精進すべし。

菩薩の修行にあたっては、当然、揺らぐことのないひたむきさが求められるのであるが、己れ一身の成仏のみならず、ありとあらゆる衆生を利することをめざして行じるからには、その行へのひたむきさが、「自利」一辺倒の「二乗」に「億倍」するのは当然であると龍樹はいう。

大乘を行ずる者には仏は是の如く説きたまへり。「発願して仏道を求むるは、三千大世界を挙ぐるより重し」と。汝「阿惟越致地は是の法甚だ難く、久しうして乃ち得べし、若し易行道の疾く阿惟越致地に至ることを得る有りや」と言ふは、是れ乃ち怯弱下劣の言なり、是れ大人志幹の説に非ず。

さて龍樹が「易行」について子細に語り始めるのは、まさに菩薩たらんとする者が本来このように具えるべき発心の堅固さ（先の引用における「丈夫志幹」||右の引用にいう「大人志幹」、以下では前者の表現を用いる）を踏まえ、た上で、なお「方便」^⑦としてなのである。

汝若し必ず此の方便を聞かんと欲はば、今当に之れを説くべし。仏法に無量の門有り。世間の道に難有り、易有り。陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽しきが如し。菩薩の道も亦た、是の如し。或ひは勤行精進する者有り、或ひは信方便の易行を以て疾く阿惟越致地に至る者有り。^⑧

「勤行精進」を内容とする「難行」が上述の本来めざされるべき菩薩行を指していることは明らかである。その上で、

「(信方便の) 易行」という別の行のありようを龍樹は示そうというのである。

このように、龍樹にとって「難行」対「易行」の背景には明らかに「自利」と「利他」の問題がひかえていたのであり、極言するならば菩薩道の根幹たる「利他」の志の貫徹し難さにこそ、「難行」の「難」たるゆえんがみとられていたのであって、「難行」が「難行道」として端的に斥けられているわけではないのである。⁹⁾ところが、曇鸞はこの「難易」を「二行」として対比させ、「無仏五濁」という時代背景の中でみている。それがために「難行」を—その内容に即して—菩薩行として子細に点検するには至っておらず、また、「難行」を貫くべき志そのものにかんする言及もない。つまり、曇鸞にとって「難行」の「難」たるゆえんはひとえに「無仏五濁」(ゆえに行を達成することの難しさ)にあるために、少なくともこの「難易二行」にかかわる局面においては、「難行」の内実にかんする論議や、行を成就せんとする志それ自体についての論議は回避せられているのである。したがって、「自利」(「自力」)への頽落形態として「難行」もまた—本来の「難行」のありようとの本質的な関係にかかわる論議に立ち入ることなく—、「無仏五濁」という時代の衰えゆえの現象とみなされ、そのままに「難行道」を形成しているのである。『浄土論註』において「この『無量寿経優婆提舍』は、けだし上衍の極致、不退の風航なるものなり¹⁰⁾と、龍樹のいう「易行」を世親の『浄土論』における「五念門」の「行法」へと接続できたのも、こうした「難易二行道」の対比構造のもとに「難行」の方を一掃すればこそなのである。対して龍樹は、そもそも「難行」がその頽落形態へと陥りかねない要素を本質的に孕んでいる点にこそ、その貫徹の難しさがあるとみているのであるが、「難行」の「難」たるゆえんを「行」の達成しがたさではなく—まさにこうした恰好で「自利」への閉塞を生じやすい—志のありように即してみていたという意味では、むしろ龍樹の方がかえって事態の本質を把握しえていたともいえるであろう。龍樹において、菩薩行である「難行」への志それ自体は決して廃棄せられてはいない。むしろ志そのものは篤く保持せられ、「利

他」の成就としてその貫徹が期せられればこそ、「自利」への閉塞を脱した「易行（道）」への転換が求められてきているのである。

二 龍樹における阿弥陀仏の位置——「易行」と「本願」——

とはいえ、「易行（道）」への転換は、いうまでもなく〈行〉の内容（行法）そのものの具体的な変更を迫られよう。以下、「難行」から「易行」への転換において、菩薩たらんとする者の志（「丈夫志幹」）がどのような形で保持・継続せしめられているのかを「易行品」の論述に即してみてゆきたい。

龍樹は『十住論』（「十方十仏章」）において、『宝月童子所問經』からの引用によって「十方」世界における諸仏の存在を示し、すぐれた功德を褒め讃えていくのであるが、まず「東方の善徳仏」のありようを示した後に「もし善男子・善女人ありてこの仏の名を聞いて能く信受する者は、即ち阿耨多羅三藐三菩提を退かず。余の九仏の事も亦た是の如し」とそれら諸仏への帰依をうながす。その上で、「南の梅檀徳仏」以下へと記述が及んでいく^①。そして、不退転地に至り「阿耨多羅三藐三菩提」を得んと志す者は「恭敬の心」でもって、これら「十方」諸仏の名号を「執持して」称すべきであると説き、「若し人一心に其の名号を称えれば、即ち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得ん」と結ぶのである。すなわち、これら諸仏の名を聞いて一心に帰命し、名号を称える（「信受する」）ことこそが仏の功德を受けとめる上での要であり、「易行」の内実^②なのである。經典の所説の大綱をあらためて偈頌からの引証によって示した後で、龍樹はふたたび想定される對手との問答を開始する。

問ひて曰く、「但だ是の十仏の名号を聞きて執持して心に在けば、便ち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得。更た余の仏、余の菩薩の名有りて阿惟越致に至ることを得と為んや。」

答へて曰く、「阿弥陀等の仏、及び諸の大菩薩、名を称へ一心に念ずるも、亦た不退転を得。／更た阿弥陀等の諸仏、亦た応さに恭敬し礼拝して其の名号を称すべし。」¹³⁾

「阿弥陀等の諸仏」という言い廻しにおける阿弥陀仏への言及は一見すると唐突にも映るが、「恭敬し礼拝して其の名号を称すべし」という求められるべき仏への姿勢においては一貫している。阿弥陀仏はここでは――決してひとえにその功德の卓越性という文脈からではなく――、名号を一心に、ひたむきに称えるという行者の営為（「信受すること」）に即しつつ、「十仏」に対する帰依の延長線上に浮上してきているのである。『十住論』において本格的に阿弥陀仏が登場する「弥陀章」はここに始まっている。

「弥陀章」の冒頭では、先立つ「十方十仏」章において掲げられた十方世界における「百七」仏の名をあらためて列挙し、「この諸の仏世尊は現に十方の清浄世界に在します。皆な名を称し憶念すべし」と、その「現在仏」性を強調した上で、称名と憶念とを説いた後、次のように阿弥陀仏の「本願」を説く。

阿弥陀仏の本願は是の如し、若し人、我れを念じ名を称して自から歸せば、即ち必定に入り、阿耨多羅三藐三菩提を得ん、と。是の故に常に応さに憶念すべし。¹⁴⁾

『十住論』における「易行」は畢竟するに「諸」仏を一心に念じ、その功德を讃歎すること（以下、憶念）といえようが、それが阿弥陀仏にかかわる行として際だってくる理由の根幹はまさにこの阿弥陀仏自身の本願にある。す

なわち、わけても阿弥陀仏を憶念すべき由縁は、まさに阿弥陀仏自身が自らの名を称え、帰命することを行者に求めており、そのことよって必ず仏の悟りへといたることを誓っているからに他ならないのである。その意味で、阿弥陀仏の本願は諸仏にかかわる「易行」を集約し、その成就を支えており、「十方十仏」の憶念へと向かう行者の志のベクトルの、まさに「終点」としての位置に阿弥陀仏が際だつてきているのである。以下では、龍樹自身による阿弥陀仏への帰命の宣言と解されるべき「帰敬偈」（「無量光明の慧あり 身は真金山の如し。 我れ今、身口意にて合掌し、稽首し礼したてまつる。」）に始まる阿弥陀仏への称賛が続き、その国土のすぐれたありようが語られる。それらの背景には本願に結晶した阿弥陀仏の功德があることをふまえた上で、龍樹は自ら阿弥陀仏へ帰依していくさまをあらためて次のように子細に述べ、偈頌を結ぶのである。

彼の八道の船に乗じて 能く難度海を度す。自ら度し、亦た彼を度す。我れ自在者を礼し奉る。諸仏は無量劫に其の功德を讃揚するも 猶し尚ほ尽くすこと能はず、清浄人に帰命し奉る。我れ今、亦た是の如く 無量の徳を称讃す。是の福の因縁を以て 願はくは仏、常に我れを念じたまへ。我れ今・先世に於て 福德若しは大小なるも、願はくは我れ仏所に於て 心常に清浄なるを得ん。此の福の因縁を以て 獲る所の上妙の徳 願はくは諸の衆生の類も 皆亦た悉く当に得べし。¹⁶⁾

ここに、龍樹もまた阿弥陀仏の国土たる浄土への往生を願う一行者であるとの自覚が表明せられているのであるが、「我今・先世に於て 福德若しは大小なるも」という箇所を窺われるように、己れが自らの力でなしたところの功德の大小いかにかわらず、あくまでも阿弥陀仏自身のすぐれたはたらきに与ることによって獲られる真の功德（「上妙の徳」）が期せられている。そうしたはたらきを可能ならしめる当体は阿弥陀仏自身のはかりしれない功德

（「無量の徳」）であり、そのはたらきは具体的には、まさにそれまでに語られてきた諸相において具現化せられているのであるが、龍樹自身もそうした仏の作用に与り、決して自らの力でもっては達し得ない境位へと導かれることが念ぜられているのである。

「我今・先世に於て 福德若しは大小なるも」とは、したがって、本願に結晶している阿弥陀仏の功德の大きさの前に、自らの修めた功德の量それ自体が相対化されて限りなくその意味を希薄化せられるということであって、そうした行へとおもむく志そのものが直ちに無意義化せられているわけではない。真の功德を獲ようとする志自体はむしろ、それ以前に己れの器量にたよって功德を積もうとしたその志から連続してすらいるのである。であるならば、ここで表明せられているのは決して、本章に先立って斥けられていた「憊弱怯劣」（「怯弱下劣」）、すなわち不退転の位に至ることが難しく、また果てしない時間を要するということに怯んで、安直に易しき道を求めるというありようではない。真の功德の獲得を願うその志はむしろ、龍樹のいう「丈夫志幹」と響き合いすらしていよう。「此の福の因縁を以て 獲る所の上妙の徳 願はくは諸もろの衆生の類も 皆亦た悉く当に得べし」と、末尾において「利他」にふれるゆえんも、まさに阿弥陀仏の本願に乗じるかたちで「丈夫志幹」を貫き通せばこそそのものだったのではあるまいか。龍樹自身が表明する―阿弥陀仏をその志のベクトルの「終点」とする―こうした帰依の姿こそ、ともすれば「自利」に閉塞しがちな「二乗」を越え出た真の「利他」道たる菩薩道を志す証に他ならないのである。

さて、以下では、これまでの龍樹・曇鸞の論議をふまえた上で、菩薩道をめぐる「難易二行」の思想が親鸞においてどのような受けとめられているのかをみていくことにしたい。

三 親鸞における龍樹―「他力」としての菩薩道―

周知のように、親鸞（一一七三―一二六二）は龍樹を『浄土七高僧』のはじめにかぞえ、『高僧和讃』に詠んでいる。

本師龍樹菩薩は 智度十住毘婆娑等 つくりておおく西をほめ すゝめて念仏せしめたり／……／本師龍樹菩薩
 は 大乘無上の法をとき 歡喜地を証してぞ ひとえに念仏すゝめけり／龍樹大士世にいでて 難行易行のみ
 ちおしえ 流転輪廻のわれらをば 弘誓のふねにのせたまふ／本師龍樹菩薩の おしえをつたえきかんひと
 本願こゝろにかけしめて つねに弥陀を称すべし／不退のくらゐすみやかに えんとおもはんひとはみな 恭敬
 の心に執持して 弥陀の名称すべし 生死の苦海ほとりなし ひさしくしずめるわれらをば 弥陀弘誓のふ
 ねのみぞ のせてかならずわたしける
 （『高僧和讃』^①）

右の和讃に端的に語られているように、親鸞によれば―『中論』や『大智度論』を著し、「空」思想の大成者・「中観」派の祖として知られる―龍樹が浄土教の祖師たるゆえんは何といつても「難行易行のみち」の別を示し、阿弥陀仏の本願にもとづく「念仏」によつて衆生が仏へといざなわれうる道を「易行」として説示したところにある。

ところで、親鸞による龍樹の文献からの直接的な引用は、『教行信証』（「行巻」）に集中しており、龍樹の功績とたたえられる「難易二行」にかんする論議もここで引用される。

また曰く、仏法に無量の門あり。世間の道に難あり、易あり。陸道の歩行は則ち苦しく、水道の乗船は則ち楽し

きがごとし。菩薩の道もまたかくのごとし。あるいは勤行精進のものあり、あるいは信方便の易行を以て疾く阿惟越致に至る者あり。乃至もし人疾く不退転地に至らんと欲はば、恭敬心を以て執持して名号を称すべし。

(『行巻』¹⁸)

右の「易行品」からの引用箇所の前半部分では、龍樹の原文のままに「菩薩の道」としての「難易(二行)」が「勤行精進」対「信方便の易行」という対比のもとに捉えられた後、省略部分(「乃至」¹⁹)をはさんで後半の引用が続き、「信方便の易行」というありようが直ちに「恭敬心をもって執持して名号を称す」ることであると説かれるに至っている。ここに、親鸞のうけとめた龍樹の「易行」もまた、あくまでも「菩薩の道」としてのそれであることがみてとれようが、加えて注目すべきは、右の引用に先立つ箇所の前において、『十住論』の第九「易行品」に先立つ第二「入初地品」の論を引いている点である。

この「入初地品」からの引用では、不退の位たる「歡喜地」をめざす菩薩が修めるべき「六波羅蜜」等の「清浄」な「諸法」たる「出世間道」が示される。そして、その「清浄」²⁰さの根拠とされるものこそ、龍樹が「諸仏の家」と名づける「般舟三昧」と「大悲」(あるいは「無生法忍」)²¹である。

般舟三昧および大悲を諸仏の家と名づく。この二法より諸の如来を生ず。この中に般舟三昧を父とす。また大悲を母とす。また次に般若三昧はこれ父なり、無生法忍はこれ母なり。……家に咎なければ、家清浄なり。

(『行巻』²²)

しかも、この「出世間道」は、たえず、生死流転を繰り返してやまない「凡夫道」との対比において捉えられている。

清浄とは六波羅蜜・四功德処なり。……この諸法清浄にして咎あることなし。……世間道を転じて出世上道に入るものなり。世間道は即ちこれ凡夫所行の道と名づく。転じて休息と名づく。凡夫道は究竟して涅槃に至ることあたはず。常に生死に往来す。これを凡夫道と名づく。出世間は、この道に困りて三界を出づることを得るが故に、出世間道と名づく。上は、妙なるが故に、名づけて上とす。入は正しく道を行ずるが故に名づけて入とす。この心を以て初地に入るを「歓喜地」と名づく。

（『行巻』²³）

次いで、こうした心構えにある「初地の菩薩」が「歓喜地の菩薩」とも名づけられるゆえんが順次引用されてくるが、その最後に「信力増上」という言葉でもって、仏に対する信の深まりが説かれる箇所が注目される。

信力増上はいかん。聞見する所ありて、必受して疑ひなければ増上と名づく、殊勝と名づく。……菩薩初地に入れば、諸の功德の味を得るが故に、信力転増す。この信力を以て、諸仏の功德無量深妙なるを籌量してよく信受す。この故にこの心また多なり、また勝なり。深く大悲を行ずれば、衆生を愍念すること骨体に徹入するが故に、名づけて深とす。一切衆生のために仏道を求むるが故に、名づけて大とす。慈心は、常に利事を求めて衆生を安穩す。

（『行巻』²⁴）

見聞きするところを率直に受け容れる「信力増上」は、「初地の菩薩」において「信力転増²⁵」という形で現れるという。「歓喜地の菩薩」へと至ることを支えるのは、（「聞見」するところの）仏の功德の卓越性へと思いがおよび、それを

率直に受けとめることによって、修行へ赴かんとする自身の心が、「大悲」、「慈心」へと、すなわち、ありとあらゆる衆生を慈しみ憐れむ心へと深まりゆくこと、いいかえれば「利他」の心へと徹底化を果たすことにおいてなのである。

さて、親鸞はこうした菩薩道の基本線をふまえた上で、その先に「易行品」の「難易（二行）」の論議を接続させているのであるが、その後にはさらに次の文言を引いてくる。

もし菩薩この身において阿惟越致に至ることを得、阿耨多羅三藐三菩提を成らむと欲はば、まさにこの十方諸仏を念ずべし。名号を称すること、宝月童子所問經の阿惟越致品の中に説くが如しと。乃至（『行卷』²⁶）

すなわち親鸞において、「利他」の心への徹底化とは、「初地の菩薩」における「信力転増」がまさに「十方諸仏」に対する憶念の表れとしての「称名²⁷」へと収斂することによって、不退転たる「歡喜地の菩薩」へと至ることと捉えられるのである。が、さらにこの信はただちに阿弥陀仏への信へと特化されてくる。とはいえ、その理路は龍樹のそれと必ずしも同一ではない。

問ふて曰く、ただこの十仏の名号を聞きて執持して心に在けば、便ち阿耨多羅三藐三菩提を退せざることを得。また余仏・余菩薩の名ましまして、阿惟越致に至ることを得とやせむ。答へて曰く、阿弥陀等の仏および諸大菩薩、名を称し一心に念ずれば、また不退転を得ることかくのごとし。阿弥陀等の諸仏、また恭敬礼拝し、その名号を称すべし。いま当につぶさに無量寿仏を説くべし。世自在王仏乃至その余の仏まします、この諸仏世尊、現在十方の清浄世界に、みな名を称し、阿弥陀仏の本願を憶念すること、かくのごとし。もし人、我を念じ名を称

して自ら帰すれば、すなわち必定に入りて阿耨多羅三藐三菩提を得、このゆえに常に憶念すべしと。(『行巻』²⁸)

先に確認したとおり、龍樹の原文では、さしあたって念じられるべき対象たる仏の中心には「十仏」たる諸仏が位置し、それ以外の仏・菩薩（二百七仏）を憶念の対象としても同様に不退転の境地に至りうる、という文脈において阿弥陀仏がその一例として登場してきている。もちろん、龍樹においても阿弥陀仏の本願がさらに強調されて、ことさらに帰依の対象として切り立つてはいくのであるが、親鸞の理解においては「いま当につぶさに：」以下において帰依の対象がただちに阿弥陀仏へと際だつてきている²⁹。阿弥陀仏は、それ以前に讃歎された諸仏すらもまたその名を称し、その本願を憶念する存在として、いわば帰依の頂点に位置してきているのである。「行巻」の「行巻」たるゆえんもまさにここにある。親鸞にとつて龍樹の「易行」は、かくして菩薩行としての意味をになったままに阿弥陀仏への信へと特化してきているのである³⁰。

四 親鸞へ―「発心」と「願生」―

親鸞は『高僧和讃』における龍樹菩薩の段を次のような言葉で締めくくっている。

一切菩薩のゝたまはく われら因地にありしとき 無量劫をへめぐりて 万善諸行を修せしかど／恩愛はなはだ
 たちがたく 生死はなはだつきがたし 念仏三昧行じてぞ 罪障を滅し度脱せし³¹

さしあたりは龍樹自身を含むと明言こそされてはいないが、諸菩薩もまた、はてしない時をかけて「万善諸行」に励んできた存在であると親鸞はみる。とはいえ、こうした修行の身である「因地」の「菩薩」ですら、なお「恩愛」

断ちがたく、「生死」尽きがたきがゆえに、そうした修行によつては仏になることができずにいた。そうした（流転輪廻の）境涯を脱することができたのは、ひとえに「念仏三昧」を行ずることによつてであるというのである。

龍樹を、浄土往生を願う（「願生」の）「菩薩」のひとりとみ、行者として—最終的には—阿弥陀仏にかかわりゆく存在とみる思想は曇鸞にさかのぼるとおもわれるが、³²『十住論』の立場に即してみても、「利他」に生き大乘菩薩道の担い手たらんとする行者が（「憊弱怯劣」ならぬ）「大心」をもつてこのように「難行」を歩み行く姿として、右の引用箇所は容易に理解されうるであろう。そうした志にもかかわらず龍樹は「難行」を「難行」のままに成就することができなかつたと解されているのである。

ところで、ここにいわれる「われら因地にありしとき 無量劫をへめぐりて 万善諸行を修せしかど 恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし」という言い廻しは親鸞の『唯信抄文意』および『正像末和讃』における次の述懐を想起させる。

おほよそ過去久遠に三恒河沙の諸仏のよにいでたまひしみもとにして、自力の菩提心をおこしき、恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり。
（『唯信抄文意』³³）

三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心起せども 自力かなはで流転せり
（『正像末和讃』³⁴）

「因地」の「菩薩」という表現こそ欠落しているものの（そして、そこに深意があることにも留意すべきではあるのだが）、親鸞もまた、今をさかのぼること久遠の過去において、仏になるべく「発心」し、「自力」の修行を志した

ときがあつたというのが右の『唯信鈔文意』（以下、『文意』）および『正像末和讃』（以下、『和讃』）の語るところである。親鸞はそれを「自力の菩提心」、「大菩提心」の発起であつたと振り返っている。後者の「大菩提心」には龍樹のいう「大心」の含みがある可能性もあるが、一方でそれを「自力の菩提心」とも言い表しているところに親鸞の特徴がある。親鸞にとって、「恒沙の善根」へとおもむく、いにしえの原初の発心は「自力の菩提心」であつたと自覚せられているのである。

もつとも、この菩提心の発起は『文意』においては「恒沙の善根を修せしによりて、いま願力にまうあふことをえたり」と弥陀への信へと連続的に捉えられているのに対して、『和讃』においては「起せども／自力かなはで流転せり」と否定的に言い放たれており、「自力」の「意味」づけにかんしては少なからぬ差異がみられる。が、いずれにせよ「自力」の修行それ自体に（その行の成就によつてもたらされる成果としての）一定の意味が見出されているのではない。「自力」の行は所詮、親鸞に流転輪廻の生しかもたらしはしなかつたのである。とはいえ、「自力」ではあつても、この原初の発心（しかも諸仏・諸菩薩によつてみとられている〈場〉における発心）の発起・継続が―ひとまずその理路は措くとしても―、阿弥陀仏の誓願（「願力」）との出会いへと通じうるようなものであつたという点にこそ『文意』の述懐の方の重みがあるろう。とすれば、親鸞もまた久遠の過去に仏ならんと志しながらも、（自らの力によつては）その志を徹底せしめることができず、仏への思いは叶えられることのないままに今生に至つたが、まさに今生において阿弥陀仏の誓願と出会い、その重みを受けとめえたことによつて、ようやく仏への方途を獲得するにいたつたと解することができる。

原初の発心はしたがつて、親鸞にとつて無意味な出来事であつたのではない。仏にならんとするその志において、今へと連続する面をもっているのであり、その意味でも龍樹は「先達」だつたのである。『文意』の引用箇所先立つて、善導の『般舟讚』冒頭の記述をふまえて「われらがちゝはゝ種種の方便をして、無上の信心をひらきおこしたま

へるなりとしるべしとなり」と述べ、また引用箇所の後では「他力の三信心をえたらむひとは、ゆめく余の善根をそしり、余の仏号をいやしうすることなかれとなり」と付け加えられているゆえんであろう。

とはいえ、この原初の「自力」の発心が頑なに孕んでいる負性は、その成就による直接的な「果」をもたらさないどころか、阿弥陀仏の「他力」を受けとめる上で、すなわち信心獲得の上で桎梏と化すことは、右の『和讃』に限らず、親鸞が折に触れて縷々述べてきたところである。『和讃』の引用部分に先立つ箇所でも、「自力聖道の菩提心 ころもことばもおよばれず／常没流転の凡愚は いかでか発起せしむべき」と詠われるゆえんである。親鸞が自らを「因地」の「菩薩」と語り得なかつた理由もこの負性にかかわるものと思われる。

五 廻心の意味―「自力」から「他力」へ―

親鸞は、善導（六一三―六八一）の『観経疏』における「二河白道喩」を「信巻」で引いた後、次のような釈を施している。

二河の譬喩の中に「白道四五寸」と言ふは、「白道」は、「白」の言は黒に對するなり。「白」は、即ちこれ選択摂取の白業、往相回向の淨業なり。「黒」は、即ちこれ無明煩惱の黒業、二乘・人天の雜善なり。「道」の言は「路」に對せるなり。「道」は即ちこれ本願一実の直道、大般涅槃無上の大道なり。「路」は、すなわちこれ二乘・三乘・万善諸行の小路なり。「四五寸」と言ふは、衆生の四大・五陰に喩ふるなり。「能生清淨願心」と言ふは、金剛の真心を獲得するなり。本願力の回向の大信心海なるが故に、破壊すべからず。これを「金剛の如し」と喩ふるなり。

（「信巻」³⁷）

ここでは「自力」(の路)が、「他力」(の白道)と対比されつつ一端的な煩惱や悪性ではなく、「黒業、二乗・人天の雑善」とみなされている点が注目される。親鸞にとつて、「二河白道喩」の根幹にあるのは、まさに「自力」対「他力」の構図であり、諸善への志向たる「自力」の心へと閉塞することなく、「他力」の道を歩み行くことであつた。ここにみられる「(大)道」―「(小)路」の弁別は親鸞独自のものである。「難易二行」をめぐる論議においても、龍樹の「易行品」(からの引用)では「陸道」・「水道」とともに「道」の字が充てられており(「陸道の歩行はすなわち苦しく、水道の乗船はすなわち樂しきがごとし。」、それを積した曇鸞(からの引用)では「陸路」・「水路」とともに「路」の字が充てられていた(「譬へば陸路の歩行は則ち苦しきが如し。…譬へば水路に船に乗じて即ち樂しきが如し。))のであるが、「行巻」末の『正信念仏偈』においては「龍樹大士世に出でて…難行の陸路苦しきことを顕示して 易行の水道、樂しきことを信樂せしむ」と「道」と「路」とを慎重に使い分けているのである。ここにも、(難行の陸)「路」が(「自力」の)「小路」へと通じゆくおそれが示されているのである。

凡夫における「自力」は「自力」において完結しうるものではない。それゆえ原初の発心は阿弥陀仏への信において、「自力」から「他力」へと、志それ自体が質的な轉換をとげることになる。いうならば原初の発心は阿弥陀仏への信へと至ることによって、はじめて完結しうるような発心なのである。完結へと至る過程において、発心は自らの「自力」性と対峙し、それを越え出ていくことになるのであるが、そもそも親鸞において「自力」とは次のようなものであつた。

自力といふは、わがみをたのみ、わがこゝろをたのむ。わかちからをはげみ、わがさまぐの善根をたのむひとなり。
 (『一念多念文意』³⁸)

まづ自力とまふすことは、行者のをの縁にしたがひて、余の仏号を称念し、余の善根を修行して、わが身をとのみ、わがはからひのこゝろをもて、身口意のみだれごころをつくるひ、めでたうしなして浄土へ往生せんとおもふを自力とまふすなり。
(『末灯鈔』第二書簡³⁹)

前半の引用は端的に「自力」のありようを述べているが、後半の引用においても事情は同じである。行の対象としての「自力」行は内容的には、阿弥陀仏以外の諸仏の名(「余の仏号」)を称えることや、他の諸善(「余の善根」)を行ずることをさすが、事の本質は引用文後半にあるとみてよかろう。すなわち、自らの器量をもかえりみず、自らを当てにして、そうした諸行の達成が可能であるという己惚れをもつことこそ「自力」の本質であり、それゆえに、必ずや行の綻びをごまかす形でしか往生行への専念はあり得ないのである。龍樹にかんする冒頭の偈文(「万善諸行を修せしかど 恩愛はなはだちがたく 生死はなはだつきがたし」)はまさにこうした消息を物語つていよう⁴⁰。

親鸞において、ことさら「廻心」という事態が問われてくるのは、その背景にこのような—過去久遠劫来の—「自力」(の菩提心)がひかえていればこそなのである。「廻心」とは阿弥陀仏への信において生じる「他力」への転換に他ならない。

「廻心」といふは、自力の心をひるがへしすつるをいふなり。……自力のこゝろをすつといふは、やうくさまぐの大小聖人善悪凡夫の、みづからがみをよしとおもふこゝろをすて、みをたのまず、あしきこゝろをかへりみず、ひとすぢに、具縛の凡愚・屠沽の下類、無碍光仏の不可思議の本願、廣大智慧の名号を信樂すれば、煩惱を具足しながら、無上大涅槃にいたるなり。
(『唯信鈔文意』⁴¹)

ここでは「みづからがみをよしとおもふころ」としての「自力」はありとあらゆる衆生（「やうくさまぐの大小聖人善悪凡夫」）に通底するものと捉えられている。「あしきころ」たる「煩惱」に纏綿せられた衆生が、そうした「自力」を拭い去って、「ひとすぢ」に阿弥陀仏への信を抱くことこそが親鸞のいう「廻心」の内実である。親鸞はまさに過去久遠劫来の菩提心を「廻心」によって、濁りなき真の「利他」心へと転ぜんことを念じていたのである。^⑬

浄土の大菩提心は 願作仏心をすゝめしむ すなはち願作仏心を 度衆生心となづけたり／度衆生心といふことは 弥陀智願の廻向なり 廻向の信樂うるひとは 大般涅槃をさとるなり／如来の廻向に歸入して 願作仏心をうるひとは 自力の廻向をすてはてゝ 利益有情はきはもなし
（『正像末和讃』^⑭）

右の和讃は、先の「三恒河沙の諸仏の 出世のみもとにありしとき 大菩提心起せども 自力かなはで流転せり」の直後におかれたものであり、世親の「五念門」の〈行〉体系にかかわる文章であるが、先ほどの「自力」の菩提心に対する形で、あらためて阿弥陀仏自身の菩提心が「大菩提心」といわれている。親鸞によれば真の意味での「利他」をになえる菩提心はこの菩提心を措いてはあり得ない。したがって仏たらんとする「願作仏心」が、他の衆生を利せんとする「度衆生心」たる上でも、こうした阿弥陀仏自身の菩提心を差し向けられて、その功德に与るより他の方途はあり得ない。すなわち、阿弥陀仏への信を獲て、「自力」を脱することによる「利益有情」（十全な「利他」）が念ぜられているのである。「他力」は決して行者自身の志向性の延長線上に姿をあらわすようなものではないのである。ここにはまさに菩薩道の方途として「信方便の易行」への転換を説いた龍樹の思想を「他力（廻向）」において徹底せしめた親鸞の姿をみることができるのであるまいか。

親鸞は、世親『浄土論』の「以本願力廻向故、是名出第五門」（本願力の廻向を以ての故に、これを出第五門と名づく）を「還相廻向」とみる曇鸞の解釈をふまえ、次のように述べている。

これは如来の還相廻向の御ちかひなり。これは他力の還相の廻向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず、法蔵菩薩の誓願なり。他力には義なきをもて義とすと大師聖人はおほせごとありき。よくよくこの選択悲願をこゝろえたまふべし。

（『如来二種廻向文』⁴⁴）

龍樹の大乗菩薩道思想は浄土教教理史上においては、世親の『浄土論』で「五念門」の〈行〉体系（行法）へと結実し、浄土における仏・菩薩（「聖衆」の菩薩）に連なる存在としての菩薩たること、すなわち「願生」の菩薩たることを要請するに至った。しかしながら、その菩薩行はなお厳しい自覚と、行の達成へと至るすぐれた資質とを求めたものであった。つづく曇鸞は世親を承けた『浄土論註』において「五念門」の行の達成を背後で支えるものとして阿弥陀仏の本願力を強調し、「五念門」を「往相」・「還相」の「二廻向」に配当する独自の理解を示した。さらに曇鸞においては、こうした「願生」という事態そのもののうちにまさに「他力」として阿弥陀仏のはたらきが及ぶと捉えられるに至るのであるが、なお、その本願力に随順することは「願生」の菩薩たることを措いてはありえず、「二廻向」もまたあくまでも「願生」の菩薩が成就すべき〈行〉として求められるものであった。⁴⁵

対して、「他力の還相の回向なれば、自利・利他ともに行者の願樂にあらず。法蔵菩薩の誓願なり」という親鸞の大乗菩薩道の出発点には——〈行〉を行じる主体としての——「願生」の菩薩たることそのものへの断念がある。とはい

え、この断念は自らが菩薩たらんとすることの抛棄ではない。阿弥陀仏の本願力に直に与ることによって、〈行〉の主体としての己れにまわりついてやまない「自力の心」を拭い去り、いわば直に「聖衆」たる菩薩に連なる「還相」存在たることが念ぜられているのである。「他力には義なきをもて義とす」という「大師聖人」（『法然』の「おほせごと」もこうした文脈において受けとめられているのである。「義なき」とは「自力・利他ともに行者の願樂にあらず」の謂に他ならない。親鸞はまた『末燈抄』において「他力とまふすことは、義なきを義とすと、まふすなり。義とまふすことは、行者のおのくのはからふ事を義とはまふすなり。如来の誓願は不可思議にましますゆへに、仏と仏との御はからひなり。凡夫のはからひにあらず。」と語つてもいる。ここには「およそ「願樂」という形で自らの志向に即する限りは」、〈行〉的存在としての「願生」の菩薩に纏綿せざるを得ない「自力」の心をその極限まで見つめた上で、「易行道」の「易行」たるゆえんを「己れに即して」厳しく受けとめようとした親鸞がいたのである。⁴⁶

「願生」というありようが、およそ具体的な行を志向する以上は、自らの器量に対する「惚れに墮し」、「自力」への閉塞をきたす恐れを免れ得ない。しかし、「難行」から「易行（道）」への転換において「自力」の心からの脱却を念じた龍樹にあつて「易行」は「仏国土においてはともあれ」、少なくとも今生における「願生」の菩薩の段階においては、憶念（『念仏・讚歎』という形態の〈行〉の枠を越え出るような「諸行」を積極的に展開するものではなかつた。⁴⁸ 親鸞が詠んだように、龍樹における「易行」への転換は「万善諸行」へと赴く心を「さしあたりは広義の念仏」という意味においては「念仏三昧」へと収斂させることによつてもたらされるものであつた。それはいわば「自力」へと傾きかねない心を、阿弥陀仏の「利他」心たる「大菩提心」へと統御し、牽引せしめることによつて、菩薩道の徹底を念じるものであつた。⁴⁹

「自力」へと閉塞しゆく行者のありようを「菩薩の死」であると憂いた龍樹によつてとなえられた「易行（道）」

はなるほど大乗菩薩道を担わんとする志にそのベクトルの「終点」を与えるという意味において、「丈夫志幹」のひとつの帰着点ではあつたらう。が、「諸行」に纏わる「自利」という、龍樹が問うたこの主題は、その後の思想的継承において、世親やそれを承けた曇鸞らを経て—「難行」が「難行道」と一掃された上で—、「易行」が「五念門」の〈行〉体系へと整えられたことよってかえって曖昧化せられていったともいえるであろう。「五念門」が具体的な行の体系として「願生」の菩薩に求められる以上、いかに阿弥陀仏の「他力」の支えを強調したところで、そこには常にまたしても「自力」へと顛落する可能性が宿り、この循環は已むことがないであろう。その意味で、「小慈小悲もなき身にて 有情利益はおもふまじ」とこれを歎じたうえで「如来の願船いまさずは 苦海をいかでかわたるべき」と詠じ、さらには「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」とまで語るにいたった親鸞による龍樹の継承は、そもそも自らが「大乗菩薩道の担い手たらんと志すことそのもの、いいかえれば「丈夫志幹(の言)」「大人志幹(の説)」(Ⅱ)「大人志幹(の説)」(Ⅱ)そのものに対する根本的な問い直しを求める営為だったといえるのではあるまいか。

註

親鸞の著作からの引用は『定本 親鸞聖人全集』(法蔵館)により巻数・頁数を示した。また龍樹および曇鸞の著作からの引用はそれぞれ大正新修大蔵経二十六巻および四十巻によったが、訓み下しにあたっては適宜、以下の書物を参照した。

『新国訳大蔵経 十住毘婆沙論Ⅰ Ⅱ』(大蔵出版)

『易行品・浄土論・往生論註ノート』(永田文昌堂)

『十住毘婆沙論・浄土論』(浄土思想系譜全書(一) 四季社)

『浄土論註』(仏典講座 23 大蔵出版)

なお、親鸞の『教行信証』所引の文については巻数・頁数を併記したが、訓み下しの差異等については当面の議論に必要な範囲にとどめ、ひとつひとつ指摘はしなかった。

(1) 大正蔵 四十 八二六頁 a、b。

(2) 例えば、『浄土論註』(仏典講座 23 大蔵出版) 五十二頁。

(3) 引用文にも明らかなように、曇鸞においてはこのように「自力」と「他力」と「自力」と「他力」とがそれぞれ対をなしつつ、「自力」対「他力」という範疇を構成している。世親の「五念門」の〈行〉体系を「行法」として継承する曇鸞において、菩薩たるものの「自力」の満足は「利他」の満足なくしてはあり得ないのである。「五念門」における最初の「四種の門」によって「自力」の行を成就すること(「往相」と、「第五門」における「利他」の行の成就(「還相」とが「他力」たる阿弥陀仏の本願に支えられること)によって相即するさまを曇鸞は次のように語っている。『内は世親の『浄土論』の言葉』

『菩薩は入の四種の門をもて、自利の行成就すと、知るべし。』成就とは、謂く自利満足するなり。応知とは、謂く、まさに自利に由るが故に則ちよく利他す、これ自利にあたはずしてよく利他するにはあらざるなりと知るべしとなり。『菩薩は出の第五門の廻向をもて、利益他の行成就すと、知るべし。』成就とは、謂く回向の因を以て教化地の果を証す。もしは因、もしは果、一事として利他にあたはざることあることなし。応知とは、謂く、まさに利他に由るが故に則ちよく自利す、これ利他にあたはずしてよく自利するにはあらざるなり、と知るべしとなり。』(『浄土論註』大正蔵 四十 八四三頁c。『行巻』所引 一 七一〜七二頁) ぬぎされるべき行がおよそ菩薩行である以上は、行ぜられる行のすべてに「利他」の志が行き渡っていないなければならないのである。

(4) 大正蔵 四十 八二七頁c(「行巻」所引 一 三七頁。前半の「不実の功德」にかかわる引用は「化身土巻」一 二八六頁)。なお、曇鸞が『無量寿経』に依りつつ「無上菩提心」||「願作仏心」||「度衆生心」という立場から『論註』を釈して、次のように「利他」を強調するのも同様な理由からなのである。

「もし人、無上菩提心を発さずして、ただかの国土の受樂間なきを聞きて、樂のための故に生ぜむと願せば、また当に往生を得ざるべし。この故に言はく『自身住持の樂を求めず、一切衆生の苦を抜かんと欲するが故に』と。住持樂とは、謂く、かの安樂淨土は、阿弥陀如来の本願力の住持する所となり、受樂間なきなり。凡そ廻向の名義を釈せば、謂く、己が集むる所の一切の功德を以て一切衆生に施与して、共に仏道に向かふなり」(大正蔵 四十 四八二頁c。『信巻』所引 一 一三四頁)

なお、この点にかんする親鸞の継承については追って本論で論じる通りである。

(5) 大正蔵 二六 四一頁a。

(6) 『十住論』における「志幹」の用例は本箇所以外では以下の通りであり、善行を全うせんとする強固な―内的―志向性を意味する用語である。

「志幹とは所謂の威徳勢力なり。若し人有て能く善法を修業し悪法を除滅して、此の事の中に於て力有らば、名けて志幹となす。復た身は天王の若く、光は日月の如しと雖も、若し善法を修集し悪法を除滅すること能はざれば、名けて志幹無しとなす。復た身

色は醜陋にして形は餓鬼の如しと雖も、能く善を修し悪を除くは乃ち名けて志幹と為すのみ。」（『阿惟越致地相品 第八 大正蔵 二六 三八頁 b～c』）

(7) 龍樹の「方便」の用例にかんしては三枝充惠氏による詳細な分析と類型化があり、それによれば、この「易行品」における「方便」は、「特殊化された方便」として「第四の型」に分類された上で、その方便思想の全体について「方便が龍樹においてこれほどもクローズ・アップされたのは、その方便を通ずる実践こそが実への参与を可能にするからであった」（『傍点原文』）と述べておられる（『龍樹の方便思想』『増補新版 龍樹・親鸞ノート』所収 二八九～二九二頁）。

(8) 大正蔵 二六 四一頁 b。

(9) 小川一乗氏は龍樹における「難行」と「易行」にふれて次のように述べておられる。「もし大乘の菩薩道において難行ということがあるとすれば、それは一切衆生の済度を願うという利他行の無量性に他ならない。そのような利他を志す大乘の菩薩道において、安易な道（易行道）などあり得ないと、利他の菩薩道の厳しさを示した後で、菩薩には、「勤行精進する者」と、「信を方便とする易行によって疾く不退転に到る者」とがいると、二者の在り方が示されている。」（『親鸞が学んだ龍樹の仏道』『小川一乗仏教思想論集 第四巻 浄土思想論』一三四～一三五頁）

(10) 大正蔵 四十 八二六頁 b。

(11) 『十住毘婆沙論』（大正蔵 二六 四一頁 b～四二頁 a）。なお、これらの諸仏はいずれもそれぞれの仏国土において「説法」を行つてゐる（「今、現に在しまして法を説きたまふ」）現在仏である。龍樹の帰依の対象がこれら現在仏から阿彌陀仏へと際だつていく理由の一端は、龍樹が「大乘菩薩道の実践者として」仏法にこだわりつつも、今ただちにそれを真のありようにおいて十全には行じ得ないという思いにあったのではなからうか。それゆえ、彼土における「聞法・修行」（の成就）は「その〈行〉が具体的にどのような状態をとるかはともかくも」なお確保せられてゐるのではなからうか。さらに、「彼の国土に生ずれば 我無く我所無く 彼此の心を生ぜず」（二六 四三頁 b）と詠われている箇所に窺われるように、また「日本の浄土教においても重要な役割をになつた」龍樹の「十二礼」においても「諸有は無常・無我等なり。また水月・電影・露の如し。衆の為に法を説くに名字なし。ゆゑにわれ、彌陀尊を頂礼したてまつる。（「諸有無常無我等亦如水月電影露 為衆説法無名字故我頂礼彌陀尊 願共諸衆生往生安楽国」引用は善導『往生礼讚』大正蔵 四十七 四二二頁 c による）」と詠われているように、その「聞法」の内容、あるいは往生者のありよう自体に、龍樹思想の根幹である「中道」や「空」がかかわる余地は十分にあると考えられるが、それを龍樹に即して論議することは後日を期したい。なお、論者の如上の関心とは多少のずれもあるが、龍樹の浄土を「空」思想との関連でとらえようとするものに山口益氏や小川一乗氏の論攻があり、浄土の建立それ自体が、「空」の働きとしての「空用」（『戲論が空性にお

いて滅すること」である」と解されている（山口益『大乘としての浄土』三五～五四頁、小川一乘「親鸞が学んだ龍樹の仏道」『小川一乘仏教思想論集 第四巻 浄土思想論』一一三～一一七頁）。

- (12) 山口益氏は『十住論』における龍樹の「易行」について「易行道の要項は、(a) 聞名・仏の名を聞く」と、(b) それによってわれわれの心が清浄にせられる、「一心、恭敬心、信心清浄」と、それが(c) 憶念・称名・敬礼」となるところにおいてきわめられるという」と述べておられる（山口『前掲書』五五頁以下）。

- (13) 大正蔵 二六 四二頁 c。

- (14) 大正蔵 二六 四三頁 a。

なお、ここにいわれる阿弥陀仏の「本願」の内容が『無量寿経』等にその典拠をもたないことから、龍樹の「独創」とみる解釈については信楽峻磨『教行証文類講義』（第二巻 行巻 六十～六十一頁）に詳しい。

- (15) 偈頌で語られる内容は阿弥陀仏自身にかんしては主に次の四点である。

① 「無量光明慧」にもとづく光明があらゆる世界の衆生に及び、その各々の姿に応じて、色を増すこと。② 阿弥陀仏の国に生まれた者が「無量の徳」を具えること。③ 阿弥陀仏の「無量功德力」を念じれば必ず即時に仏となる身と定まること。④ 阿弥陀仏の国への往生者は、よしんばさまざまな苦痛を受けることはあつても地獄・餓鬼・畜生の「三趣」や阿修羅に墮ちることはないこと（大正蔵 二六 四三頁 a、b）。

さらに、往生者をふくむ浄土の聖衆たちへの称賛が続くが、わけても往生者について「天眼通」等の勝れた能力を獲て、「我」へのとらわれのない、「柔和」な境地のままに、「自然に十善を行」ずることができ、「善より浄明を生ずる」とされている点が注目される。註(11)でもふれたように、基本的には「願生」の菩薩である――往生者も、いわば広義においては、他の菩薩や声聞たちに連なる「聞法・修行」者であり、阿弥陀仏の国土においてはじめて十全な（行）の達成が可能になると解されているのである。しかしながら、「若し人善根を種ゑるも疑へば則ち華開かず 信心清浄なれば 華開きて則ち仏を見たてまつる」と詠われてもいるように、こうした「聞法・修行」の成就は阿弥陀仏への信を前提にしてこそ、此岸にあるときの「自利」への閉塞から免れ得るのである。なお、この「疑惑」と「自利」の問題は親鸞へと継承される重要な論点である（註(30) 参照）。

- (16) 大正蔵 二六 四三頁 c。

- (17) 二（和讃篇） 七十七頁。

- (18) 一 二十九頁。

- (19) 先の註(11)で触れた通り、『十住論』において、この中略部分にはいわゆる「十方十仏」の名が列挙され、それらが「現在仏

であることが説かれている（大正蔵 二十六 四一頁 b）。

- (20) このようにすでに龍樹において「清浄」さと「利他」性との相即がみられるが、この点にかんする世親から曇鸞、さらには親鸞へと至る思想史的な継承にかんしては拙稿『自利』と『利他』を架橋するもの——世親から親鸞へ——（九州大学『哲学年報』第六十六輯）を参照されたい。

- (21) ここにいわれる「般舟三昧」や「無生法忍」を「智慧」に充て、「智慧」と「慈悲」との協働をみる解釈については信樂峻磨『前掲書』（一四七〜一四八頁）。実際、親鸞は「行巻」の中で次のように、いわゆる「光明名号両重の因縁」を述べている。

「良に知んぬ、徳号の慈父ましまさずは、能生の因闕けなむ。光明の悲母ましまさずは、所生の縁乖きなむ。能所の因縁、和合すべしといへども、信心の業識にあらずは、光明土に到ることなし。眞実信の業識、これ則ち内因とす。光明名の父母、これ則ち外縁とす。内外の因縁和合して報土の眞身を得証す。」（一 六八頁。なお、「因縁和合」等、解釈を要する箇所があるが、今は措く。信樂『前掲書』四〇六〜四二四頁）

また、『末燈抄』（第二二書簡）にみられる次の箇所にもこうした思想の流れをみるべきであろう。「本願はもとより仏の御約束とこゝろえぬるには、善にあらず行にあらざるなり。かるがゆへに他力とはまふすなり。本願の名号は能生する因なり、能生の因といふは、すなわちこれ父なり。大悲の光明はこれ所生の縁なり、所生の縁といふはすなはちこれ母なり。」（三 書簡篇 一二二頁）。

- (22) 一 二十四頁。

- (23) 一 二十四〜二十五頁。

- (24) 一 二十八〜二十九頁。

なお、本箇所における親鸞の独自の訓みにかんしては石田瑞磨氏の指摘があり（『注釈 親鸞全集』「教行信証 上」春秋社補注^③(1)、原文では「信力増上者 信名有所聞見……」とあるところを、親鸞では「信力増上はいかん。聞見する所ありて……」と、ことさらに「信力増上」を主題化する訓みとなっている。

- (25) 『十住論』における「信力転増」の用例として注目すべきものに次の用例がある。「信力転増（上）」は、「自利」に溺れることなく、ありとあらゆる衆生を慈しむ「大悲心」を行じる「出世間の法」にかかわるものと捉えられている。

「信力転増上し 深く大悲心を行じ 衆生の類を慈愍し善を修めて心に倦むこと無し……利養を貪らず姦欺諂誑を離る。……諸仏の家を汚さず 戒を毀さず、仏を欺かず 常に行を修習することを樂ひ 上の妙法を転じ 出世間の法を樂ひて 世間の法を樂はず」（『浄地品』 大正蔵二六 二八頁 c〜二九頁 a。「譬喩品」における偈頌も同一 大正蔵二六 八九頁 a〜b）。

- (26) 一 二十九頁。

なお、「乃至」の省略箇所は、「十方十仏」の功德をひとつひとつ讚歎し、礼拝・皈依を説く部分であり、引用される「西方に全世界……」も、本来の文脈ではこれら諸仏のひとつである「西方無量明仏」を、また「過去無数劫……」もまた「過去海徳仏」を詠う偈頌であるが、親鸞は前者を阿弥陀仏の「無量光」性を、後者を「無量寿」性を形容する偈頌とみて、讚歎・皈依の対象を阿弥陀仏へと際立たせる理解を示しているのである。

- (27) 「称名はすなわち憶念なり、憶念はすなわち念仏なり、念仏はすなわちこれ南無阿弥陀仏なり。」(『浄土文類聚抄』二 漢文篇 一三三頁)。

なお、親鸞の「憶念」には「信心相統」の意味があり、ときに「信心」と同義にも用いられている点にかんしては山辺・赤沼『教行信証講義』(教行の巻 二二八頁)の指摘がある(『唯信抄文意』における用例「憶念は信心をえたるひとは、うたがひなきゆへに、本願をつねにおもひいづるころのたえぬをいふなり。」(三 和文篇 一六四頁)および、「信巻」における用例「憶念は即ちこれ真実の一心なり」(一 一三九頁)による)。

- (28) 一 三十〜三十一頁。

- (29) 石田氏も指摘されるように(前掲書 註三七(二二)、原文では「具に」「説」かれ、また念じられるべきは「阿弥陀仏」以下の諸仏世尊のありようのだが、親鸞の訓みではこれらの諸仏もまた阿弥陀仏の名を称する存在であるところえられている。ただし、龍樹の原文においても「阿弥陀仏の本願もかくの如し」と阿弥陀仏の本願が際だつてきていることは確かであり、このことの意味は本論ですでに検討した通りである。

- (30) 以下、「行巻」では先に論じた『十住論』の偈頌からの引用が続くが、「乃至」による省略箇所も多い。いまその理由をすべてに涉つて子細に検討する準備はないが、主に仏土の莊嚴や、聞法によつて功德を獲る往生者のありよう等が―多分に感性的な準位において―具体的に詠われている場面が省略の対象となつていくことは注目に値しよう。曇鸞の「無為涅槃界」を継承する親鸞にとつて浄土は感性的な表象の対象ではありえず、いわんや「聞法・修行」(成就)の場ではあり得ないのであつて、そうした対象としての浄土希求が「自力」への閉塞を生み出すという理解がひかえているからである。この点では明らかに龍樹と理解を異にしている。その意味では、原文の「もし人、善根を種ゑるも 疑へば即ち華開かず 信心清浄なるものは 華開きて則ち仏を見たてまつる」の部分(『浄土文類聚抄』二 漢文篇 一三三頁)にも所引)が引用されているのに対して、龍樹自身の帰命の表現であつた「福德若大小 願我於仏所 心常得清浄」の部分省かれていく点は親鸞の「自力」解釈を窺わせるものとして興味深い。詳細は省くが、親鸞の「転」の解釈もここにかかわつてこよう。

「海と言ふは、久遠よりこのかた、凡聖所修の雑修雑善の川水を転じ、逆謗闡提恒沙無明の海水を転じて、本願大悲智慧真実恒

沙万徳の大宝海水となる、これを海の如きに喩ふるなり。良に知んぬ、経に説きて、「煩惱の水解けて功德の水となる」と言へるが如し。願海は二乗雜善の中下の屍骸を宿さず。いかにいはんや人天の虚仮邪偽の善業、雜毒雜心の屍骸を宿さむや。」（「行巻」一七八頁）

龍樹においては、自らのなした「福德」が阿弥陀仏の功德の大きさの前でひとたびは相対化されたうえで、あらためて本願にもとづいた真の功德の獲得が期されており、その意味では、菩薩たらんとする志（＝「丈夫志幹」）が—そのベクトルの「終点」を与えられて—貫徹・徹底化せしめられていたのであるが、親鸞においては、行への志そのものが阿弥陀仏の本願と一味になることによつて、「自力」の行が阿弥陀仏の功德へと溶融せしめられることが念ぜられており、いふなれば「丈夫志幹」それ自体が質的な転換を迫られているのである。

(31) 二卷（和讃篇）七九〜八十頁。

なお、引用箇所は「智度論にのたまはく」で始まる三首のうちの後二首であり、従来から『大智度論』七巻との関連がいわれられてきたが、対応関係はさほど明瞭ではないために、むしろ『安樂集』（に引かれた龍樹の文章）からの引用ではないかとの指摘がなされている（岩波古典文学大系『親鸞集 日蓮集』補注七三 二四三頁）。実際、「信巻」において『大智度論』からの引用として示される文章に次のようなものがある。

「われ因地にして善（論者註記「悪」の誤記）知識に遇ふて、般若を誹謗して悪道に墮しき、無量劫を逕て余行を修すといへども、いまだ出づることあたはず。後に一時において善知識の辺に依りしに、我を教へて念仏三昧を行ぜむ。その時に即ちよくしかながら諸の障、まさに解脱することを得しむ。この大益あるが故に、願じて仏を離れず」（「信巻」一 一四六頁）

右に先立つ引用箇所にも示されるように、道悼の『安樂集』（大正蔵 四七 一五頁 a & b）では「念仏三昧」の意義を説く文脈で『大智度論』に依らば「ではじまる三通りの解釈が示されるが、その第一において、「仏」を「無上法王」、「菩薩」を「法臣」とみなして「仏世尊」を尊び重んじて「念仏」につとめるべきことが説かれる箇所は、ほぼ親鸞の和讃の文章（「智度論にのたまわく 如来は無上法皇なり／菩薩は法臣としまひて 尊重すべきは世尊なり」）においても同内容である。しかし、第二においては述べられる「菩薩」は世尊によつて自らの「法身・智身・大慈悲心」がはぐくまれ、「禪定・智慧・無量行願」によつてついに仏となり得ることを謝して仏を念じる存在であり、さらに第三における「菩薩」について、右の引用箇所のようにいわれているのである。すなわち、この菩薩は「因地」にありながら「悪知識」にそそのかされて仏法を謗ったがために流転輪廻を繰り返すより他はなく、（念仏以外の）いかなる行によつてもそうした境涯から抜け出すことができなかつたのであるが、「善知識」に「念仏三昧」の教えをさずかつてそれを行じたために解脱へといたつたのだというのであり、論の土台は「善知識」—「悪知識」—という対比

に、いいかえれば「仏法」(帰依)―「外道」(謗法)―という対比にある。「余行」はこの上に立つて、「悪道」から脱する方途としての無効性が論じられているのであって、菩薩が修行の場面で行じる「余行」一般としてではない。よしんば「余行」―「念仏」の対比をここに読み込むにせよ、「余行」は達成が困難であるがために斥けられているのではない。あくまでも仏法としての卓越性の観点から「念仏三昧」の優位が説かれているのである。また親鸞のいう「恩愛」(の絶ちがたさ)にせよ、「生死」(の尽きがたさ)にせよ、それらがそのまま「般若を誹謗す」という謗法行為と等価であるともみなしがたい。むしろ菩薩を志すものが、仏への方途をつかめぬままに不本意ながらも流転輪廻しゆく生の様相そのものを語るものであろう。してみれば、親鸞が本箇所を参照した上で和讃を詠んだ可能性はきわめて高いと推測されるもの、なお、その向こう側に、菩薩道を歩み行く龍樹の姿を仰ぎみ、さらに自らの姿をそれに重ねていこうとした思いの表れをみることは可能であろう。なお、親鸞による龍樹の文献からの引用にかなする根本的な疑義については三枝充恵氏による考察があり、「龍樹の著書のうち、『十住毘婆沙論』は親鸞は熟読してよく参照した。しかし、『大智度論』にはきわめて不徹底であった」と述べておられる(「親鸞における龍樹」『増補新版 龍樹・親鸞ノート』所収 二五一〜二五二頁)。

(32) 「未証浄心」の菩薩とは、初地已上七地已還の諸菩薩なり。此の菩薩亦た能く身を現じて、もしは百、もしは千、もしは万、もしは億、もしは百千億の無仏の国土に仏事を施作す。要ず作心を須い、三昧に入りて乃ち能くす。作心せざるにあらず。作心を以ての故に、名づけて未証浄心となす。此の菩薩、安楽浄土に生まれむと願すれば、即ち阿弥陀仏を見たてまつる。阿弥陀仏を見たてまつる時、上地の諸菩薩と、畢竟じて身等しく法等し。龍樹菩薩、婆藪槃頭の輩、彼に生ぜむと願するは、まさに此れがためのみなるべし。」「〔浄土論註〕(大正蔵 四十 八四〇頁b)

なお、この論点にかんしては前掲の拙稿「『自利』と『利他』を架橋するもの」(註10)を参照されたい。

(33) 三(和文篇) 一七六頁。

(34) 三(和文篇) 一六六頁。

(35) 詳述は控えるが論者の見通しは、「外道」―「仏道」―という範疇の中で、(まがりなりにも)「仏道」を志したことそれ自体にあるのではないかというものである。ちなみに龍樹をめぐっても『高僧和讃』草稿本(「南天竺に比丘あらむ 龍樹菩薩となづくべし 有無の邪見を破すべしと 世尊はかねてときたまふ」)の左訓において『入楞伽経』の記述(「大慧汝諦聽有人持我法 於南大 国中有大徳比丘 名龍樹菩薩能破有無見 為人説我法大乘無上法 証得歓喜地往生安楽国」)(大正蔵 十六 五六九頁 a)をふまえて、「われにふめちののちにいくいくありてりうしゆよにいてくゑたうをふくすへしとかねてときたまふ」(「我入滅の後に幾幾らありて、龍樹世に出でて外道を服すべしとかねて説きたまふ」と、親鸞がその「出世」の意義を受けとめている点は

留意すべきであろう（二）和讃篇 七六頁。なお、「化身土巻」において『大術経』（『摩訶摩耶経』）を『末法燈明記』から引用した箇所も同趣旨 一 三二五頁。まさに曇鸞が問うたように、「自力」から「他力」へという問題は、いふなればこの原初の発心の「先」に横たわっているのである。なお、『入楞伽経』における右の箇所にかんする文献学的知見については藤田宏達『浄土三部経の研究』（五一六頁）に詳しい。

(36) 大正蔵 四四 四四八頁 a（『高僧和讃』（善導）二）和讃篇 一一四頁、『入出二門偈頌』二）漢文篇 一二五頁、および『浄土文類聚鈔』二）漢文篇 一五二頁（に所引）。

(37) 一 一三〇〜一三一頁。なお「二河白道喩」をめぐっては拙論「善導『観無量寿経』における二河白道喩をめぐって」（弘前大学人文学部『人文社会論叢』（人文学科学篇）第一号）を参照されたい。

(38) 三（和文篇）一四二頁。

(39) 三（書簡篇）六三〜六四頁。

(40) 龍樹にかんする『浄土高僧和讃』（草稿本）の「一切菩薩のたまはく われら因地にありしとき 無量劫をへめぐりて 万善諸行を修せしかど」の一首において「修せしかど」の左訓に「つくろふ反 おこなふ反」とある点は、親鸞の「自力」理解とも照応することから、注目されるべきであろう（二）和讃篇 七九頁。これら「因地」の菩薩たちもまた、「難行」の実践においては、自らの行の不徹底を「つくろふ」という恰好でしか応じえなかったのである。親鸞の「正定聚」思想の原型を龍樹にみるのであれば、「歓喜地」をめぐる龍樹の所説にもまして、このように流転の境涯から脱する「いま」の重みを語る両者に注目すべきであろう。

(41) 三（和文篇）一六七〜一六八頁。

(42) 『恵心尼文書』に語られる「三部経読誦」問題も、また「利他」の局面にかかわる「自力」の発現と受けとめられていた点に留意すべきであろう。

上野国佐貫（群馬県邑楽郡明和村）において親鸞は—おそらくは飢饉あるいは疫病の流行によって苦しむ多数のひとびとを目の当たりにして—「衆生利益」のために「げにげにしく」三部経を讀誦しようと思立った。流罪の身とはいえ、叡山の高貴な官僧であった親鸞の呪力に対するひとびとの期待もあったと推察されるが、四、五日後には「これは何事ぞ」と「思ひかえす」に至り、読経を中止する。ところがそれから十七、八年後の寛喜三年、病の床にあった親鸞は、夢の中でのこととはいえ、二日間、熱にうなされながらも、欠かすことなく『大経』を讀んでいた。四日目にして親鸞は、それがかつての三部経讀誦の名残であった（「な おも少し残るところ」、「人の執心、自力の心は、よくよく思慮あるべし」と気づくに至り、「まはさてあらん」（魔は去りてあらむ）の意 佐藤正英氏の解釈—『親鸞入門』ちくま新書 一三八頁—による）という言葉とともに読経を思いとどまると、熱もひいた。

『惠信尼文書』 弘長三年二月十日消息)

(43) 二(和讃篇) 一六八頁。

なお、『唯信抄文意』も―先の引用箇所「おほよそ過去久遠に……」に先立って―同趣旨の文章がみられることから、過去久遠劫における菩提心の孕む負性が、常に阿弥陀仏の「大菩提心」と対比せられていいるさまがみてとれよう。

「この『無量寿経』所説の) 真実信心を世親菩薩は、「願作仏心と」のたまへり。この信樂は仏にならむとねがふとまふすころなり。この願作仏心はすなわち度衆生心なり、この度衆生心ともまふすは、すなわち衆生をして生死の大海をわたすころなり。この信樂は衆生をして無上涅槃にいたらしむる心なり。この心すなわち大菩提心なり。大慈大悲心なり。この信心すなわち仏性なり、すなわち如来なり。この信心をうるを慶喜といふなり。慶喜するひとは、諸仏とひとしきひとなづく」(三(和文篇) 一七四〜一七五頁)。

(44) 三卷(和文篇) 二二〇頁。

(45) 世親の『浄土論』と曇鸞の『浄土論註』をめぐる、この点にかんする論点の詳細については前掲の拙稿『自利』と『利他』を架橋するもの」を参照されたい。

(46) 第七書簡 三(書簡篇) 七八〜七九頁。

(47) 吉本隆明氏は「易行」をめぐる次のように述べておられる。

「易行他力という考え方を親鸞が徹底化したとき、それが細いひと筋の道で、その意味では難しい道だという意味も徹底化していった。これは願主である浄土の阿弥陀と煩惱具足の凡夫とのあいだの絶対的な距たりが確定されたこととおなじであった。この距たりは、意志してつめ寄ることができないものであり、つめ寄ろうとすればどこまでも遠ざかってしまう。あるいはつめ寄ろうとする意志において遠くなるものであった。」(『増補 最後の親鸞』「教理上の親鸞」 春秋社 一七二頁)

(48) 瓜生津隆真氏は、『十住論』第九の「易行品」を、続く第十「除業品」および第十一「分別功德品」へと展開していくものとみ、「信方便の易行」に加えて、「懺悔・勸請・随喜・廻向」の「四品行」の実践Ⅱ「菩薩の悔過法」を説いているとの解釈を示しておられるが(『龍樹 空の論理と菩薩の道』二八七〜二九三頁)、この「四品行」の実践はあくまでも、―不退の位にいたるうえで―「更に余の方便ありや」との問に答える文脈でのことである。

(49) 龍樹は『大智度論』において『無尽意経』からの引用として、「衆生縁」・「法縁」・「無縁」という三種の「慈悲」を示し、―「衆生縁」や「法縁」といった制約を脱した―「無縁」の慈悲こそが「諸仏」のみに可能な真の慈悲であると述べており(大正蔵 二五 二〇九頁c、および三五〇頁b)、さらにそれを承けた曇鸞は『浄土論註』において、三種の慈悲をそれぞれ「小悲」・「中

悲」・「大悲」とみなしたうえで、「大悲即ち出世の善なり。安樂浄土はこの大悲より生ずるが故に。故にこの大悲を謂て浄土の根となす」(大正蔵 四十 八二八頁 c)と説いている(仏典講座^② 『浄土論註』一〇五頁 大蔵出版、小川一乗『大乘仏教の根本思想』四三八〜四四〇頁の指摘)。

- (50) 『正像末和讃』(愚禿悲歎述懐) 二(和讃篇) 二一〇頁。
(51) 『末燈抄』第一書簡 三(書簡篇) 六二頁。