

二〇二五年度 卒業論文

『往生要集』の菩提心

—法然、親鸞の菩提心との比較—

L210109

藤 智草

目次

序論	1
本論	3
第一章 『往生要集』の菩提心	3
第一節 『往生要集』執筆の背景	3
第二節 『往生要集』における菩提心	5
第二章 法然と親鸞の菩提心	9
第一節 法然の菩提心	9
第二節 親鸞の菩提心	13
第三章 源信、法然、親鸞の菩提心の比較	18
第一節 法然と親鸞の『往生要集』観	18
第二節 源信、法然、親鸞の菩提心の同異点	20
結論	23

註

参考文献

序論

源信は『往生要集』『正修念仏』において『安樂集』を引用する中で、『無量寿経』（以下『大経』）と『浄土論』（正しくは『往生論註』）の上に示された菩提心の重要性を確認する。そして「當レ知、菩提心是浄土菩提之綱要。」¹と源信自身の言葉で浄土往生には菩提心が必須であると主張する。この説示によって日本浄土教思想では仏果の因として菩提心を重視することが共通の認識となった。しかし、法然『選択本願念仏集』（以下『選択集』）になると、往生浄土の行として称名念仏の専修を掲げ、『観無量寿経』（以下『観経』）に説示される三心を仏教の初心である「信」として具えるべきであるとして、これまでの菩提心を含む称名念仏以外の諸行を廃捨する。このように源信と法然の間には、菩提心の扱いの上で大きな思想の隔たりを確認することができる。

ところで、親鸞浄土教の確立の過程には多数の祖師の影響が確認できる。親鸞は祖師の中から七人を選定し相承の師とし、親鸞自身が本願念仏の教えに出遇えたのは、彼らの相承の恩恵であるとみている。村上速水氏は親鸞が浄土真宗の歴史を語るときに「歴史的事実」と「宗教的事実」の区分があるという。「歴史的事実」とは、親鸞の本願念仏との出遇い起点とし、その過程を七高僧、釈尊、阿弥陀仏という順に遡る見方である。「宗教的事実」とは、釈尊の教説、七高僧の言葉、親鸞が本願念仏に出遇うに至るすべての過程を、阿弥陀仏の本願力のはたらしの相とする見方である。七高僧選定の方法としては、法然が源信『往生要集』を指南として善導に帰依し、善導の師に道綽があり、という「歴史的事実」として見るのが自然である。だが親鸞の著作を踏まえれば、親鸞自身は浄土真宗の歴史を阿弥陀仏が起源である「宗教的事実」として見ているといえる²。つまり、親鸞の宗教的事

実という歴史観の上では、七高僧の著作や言葉を阿弥陀仏のはたらきの具現化とするのであるから、そこには共通した阿弥陀仏の本願念仏の教えが示されなければならない。

しかし現在、源信『往生要集』と法然『選択集』の間に大きな思想の隔たりを確認し、この差を如何に理解すべきであるかという問題に直面した。そこで本論文では源信と法然さらに親鸞の菩提心理解の中に、如何に一貫した本願念仏の教えが存在するかを明らかにすることを目的とする。研究方法は三者の菩提心の比較を中心とする。まず第一章と第二章において、三者の菩提心について問題意識と目的を明確にしながら確認する。第三章では、第一節において法然と親鸞の『往生要集』観を確認し、法然と源信の説示に一貫した本願念仏の教えが如何に存在するかを考察する。続く第二節で源信と法然、親鸞の菩提心を比較して、同異点を列挙し、その後三者の菩提心の共通点を確認する。以上の流れで親鸞の「宗教的事実」が成立する構造を明示し、源信と法然の菩提心理解の差を如何に理解するべきであるかを考察したい。

真宗学の教理史上では、源信と法然の思想の差に意味を見出す営みが積極的に行われないうちに思う。真宗の七高僧として仰がれる源信の著書は、親鸞教学に立脚して阿弥陀仏の本願を確認できる箇所には焦点があてられ、菩提心等の他の内容はあまり触れられていない。このような七高僧と親鸞教学の繋がりを前提とする見方では、著者の主張が明らかにされないように思われる。よって筆者は親鸞教学への展開を前提とする見方を離れ、七高僧の教えを確認することで、親鸞の独自性や工夫がより鮮明になると考える。

本論

第一章 『往生要集』の菩提心

第一節 『往生要集』執筆の背景

『往生要集』成立の背景には、源信の母による叱責を通した凡夫の自覚や慶滋保胤を中心とする念仏結社との交流など様々な要因を挙げることができ、ここでは比叡山の世俗化という問題に焦点を当てたい。

一〇世紀半ば頃、貴族社会に阿弥陀仏信仰が浸透し、浄土への願生者が現れたことを契機として天台浄土教研究が盛んになる。当時、貴族の関心は臨終来迎にあつたため、仏教界にはその実践内容を示すことが求められた。天台宗の良源は貴族の要請に応じて『極楽浄土九品往生義』を著し、天台教学に基づく臨終来迎のための実践を示した。この書は『観経』の九品往生段のみを別出し、天台『観経疏』に基づいて註釈した書である。天台『観経疏』における三心は、至誠心は円教無作四諦を觀ずる、深心は円教無作十二縁起を觀ずる、回向發願心は四諦より無作の四弘誓願を發すとされる。これを承けて良源は『観経』の上品、中品の三心に天台の菩提心を反映させ、円教の菩薩が無作十二因縁を觀じて生ずる高度な菩薩の菩提心としての三心だと示す。一方で平生に善根がなく、三心や發菩提心が説かれない下品下生の悪人については、臨終に善知識の教化を受けて十念を経る称名念仏をしたならば、臨終の心力と過去世の宿善、称名念仏の滅罪効果によって臨終来迎の利益を獲られると示

される³。このように九品すべての諸行を詳細に示していくのであるが、良源の関心は上品上生の高度な三心釈にあった。第十八願の称名念仏は善根が深妙ではないため臨終来迎が説かれないが、第十九願は菩提心と諸功德により臨終来迎が説かれるとして二願を差別した結果、第十九願に説かれる諸行往生を重視するのである⁴。

さて良源の『観経』理解は瞬時に貴族社会に広まり、貴族はこの書に基づいて臨終の来迎を望むようになる。当然ながら初心の行者たる貴族に高度な三心の修行は不可能なため、貴族の往生浄土の行法は下品下生の十念念仏であった。当時の社会変動の世において貴族の内面的精神的不安定は、現世繁栄の祈祷では解決せず、来世での栄華を求めるようになった。つまり貴族は「為楽願生」の心で浄土を望んでいた。よって天台教理により裏付けられた下品下生の行法も、実践上では臨終に天台僧侶が観経比丘（善知識）として立ち会う条件さえ満たせば、発菩提心を伴わずとも浄土往生が叶うという、大乘菩薩道の理論から逸脱した安易な「念仏」として広まってしまった⁵。良源が貴族の要請に早急に対応したことで、天台宗は貴族社会から深い信頼を得た。しかし同時に臨終行儀における貴族と天台僧の交流が、比叡山の世俗化を進めることになった。

源信は比叡山の世俗化において、凡夫の往生行にも大乘菩薩道の菩提心と精進が必須だと考えていた。しかし従来の天台『観経疏』による『観経』理解では、凡夫は下品以下に位置付けられるため、発菩提心は不可能であることに変わりない。そこで源信は善導所説の三心釈を採用し、九品全体を凡夫とする『観経』理解を基盤とすることで凡夫相應の菩提心を求める。源信は往生浄土の念仏行を五念門に基づいて体系づけるが、これも『往生礼讃』所説の五念門に啓発されたとされる。ただし善導が二種深信の信仰構造から称名念仏の往生を説くのに対

し、源信は観想念仏を中心の異なる実践体系を持つ。よって源信は善導の示す信仰構造をそのまま採用せず、『摩訶止観』の常行三昧における称念俱運と『観念法門』の念仏三昧を融合する形で用いる。そのため『往生要集』の五念門は創始者の天親に遡って引用され、それを天台の実践に基づく内容へと再構築する源信独自の五念門観になっている。このように源信は、善導教学の三心理解と儀礼形態を受容しつつ独自に展開することで、濁世末代の凡夫相応の、大乘菩薩道の理念に適った臨終来迎信仰の実践修行を示した⁶。

『往生要集』の問題意識は、在家者の臨終来迎信仰と天台僧の念仏観に向けられている。在家者には人生の帰結点を示して、信仰から仏道へと誘導する。また称名念仏を念仏全体の代名詞とする天台諸師の念仏観には、五念行全体を念仏行であると示し、自利利他円満を目指し無上菩提を志す大乘菩薩道の心を指摘する⁷。そして両方に共通して、大乘菩薩道の理念に適った凡夫相応の浄土往生の修行方法として念仏の教理を示すのである。以上『往生要集』の問題意識について貴族社会における浄土教信仰を挙げた。また成立の背景には善導教学の受容があり、これが源信の示す念仏行の信仰構造に影響を与えたことを紹介した。

第二節 『往生要集』における菩提心

『往生要集』の菩提心は「正修念仏」「作願門」を中心に示される。前に『往生要集』の五念門が源信独自に再構築された内容であると述べたが、その影響で作願門の内容が「願生心」から「発菩提心」に変更されている。ここには『摩訶止観』の影響があるとされる。『摩訶止観』では発心が実践修行の準備的な行為として示さ

れており⁸、源信はその影響を承けて、五念門中の最初の意業である「作願門」を發菩提心とするのであり、菩提心は五念門中の一個の起行として理解される。これは天親・曇鸞における、五念門を前四と後一に分けて前者を願作仏心、後者を度衆生心とする五念門理解とは全く異なる内容であると言える。ゆえに源信の「作願門」を扱う上では、浄土教の体系の中に、源信の基盤にある天台教義、その他の思想影響を広く考察する必要がある。以下ではこれらを踏まえて『往生要集』の本文の内容を確認したい。

源信は最初に『安樂集』を引用し、その説示に従って願生者における菩提心の必要性と、菩提心が「願作仏心・度衆生心」であることを確認する。そして菩提心の内容について、元暁『遊心安樂道』の表現方法を用いて、行者の機根を「一切衆生悉有^二佛性^一」⁹を知覚する能力の有無により分類し、利根者には縁理の菩提心、鈍根者には縁事の菩提心を示す。事と理の菩提心は、行者の機根により勝劣をつけることができるが、空の立場から見ればこの事理は不二の関係であるとされる。また行相には『摩訶止観』の菩提心観を用いて、四弘誓願の菩提心を浄土往生の因法として転用することで、菩提心の本質は衆生の抜苦与樂を指す心であり、自己の名誉や快樂を求める心ではないと主張する¹⁰。

さらに菩提心の利益について、『観經』の上品下生に従い余行を修めなくても菩提心によって往生することができる¹¹。ここには元暁や中国浄土教の菩提心正因説の影響を窺うことができる¹²。ただし「助念方法」では「往生之業念仏爲^レ本。」¹³と掲げては良源の立場を継承した結果であるとされる¹⁴。念仏を重視し、「菩提心及願扶^二助此^二善^一」¹⁴と示して菩提心が念仏の扶助として扱われることには注意が必要

である。この違いは如何に理解すべきか。以下は筆者の推測であるが、この往生の因行となりうる菩提心は上品上生という優れた機根において語られているため、高度な理観の菩提心だと思われる。しかし凡夫は往生の因行となる菩提心を持たない。よって凡夫の菩薩道として往生行を語る上で菩提心は念仏行よりも低い価値で語られるのではないか。

さて源信は良源の影響を承け、縁理の菩提心を「最上菩提心」¹⁵と表現して優位性を示す。しかし他方では凡夫相応の実践行を示すために、縁事の菩提心が積極的に示される。特に「浄土への願生心」が彼土得証のために菩提心が形を変えたものと主張する点は注目すべきである。「作願門」第三の料簡には

人願ニ求極樂一、非ニ是自利心一。所ニ以然一者、今此娑婆世界多ニ留難一。甘露未沾、苦海朝宗。初心行者何暇修レ道。故今爲レ欲下圓ニ滿菩薩願行一、自在中利益一切衆生上、先求ニ極樂一。不レ爲ニ自利一。¹⁶

とある。娑婆世界には障りが多く、初心の行者には自利他円満の修行が不可能であるから、先に浄土に生まれて無上菩提を獲るべきだとして、浄土往生を無上菩提への過程として扱う。ここにおいて願生心は菩提心の転化であるとみなされ、「為樂願生」の心は否定される。

前節の問題意識に基づくと、「作願門」に二つの菩提心がある理由は在家者、出家者それぞれに対応した菩提心を示すためだと推測できる。本来、行者が目指すべき此土入証の行法が縁理の菩提心であると示し、他方で高度な修行が困難な初心の行者には、難易度を下げた縁事の菩提心を示し、此土入証が不可能な凡夫であるから彼土得証のための浄土願生を勧める。菩提心を往生行の要とする旨を行者に示し、それぞれの能力に相応した行法

において真摯に大乘菩薩道と向き合うことを要請するのである。以上を踏まえると、源信の修めるべき菩提心は高度な行法であって、晩年の願生も高度な仏道において修めた善業を回向する内容である¹⁷。よって源信の願生心と、初めから彼土得生を目指す在家修行者の願生心の間には、願生に至る過程に違いがあると言えよう。

ところで浄土往生と菩提心は本来、全く別の概念である。菩提心とは証果に向かうものであり、此土入証の教えにおいて浄土往生の必要はなく、菩提心と願生心に必然性は存在しなかった。源信が引用する『安樂集』や『往生論註』には、既に浄土往生において菩提心が説かれているが、善導『観經疏』により、この二つの関係はさらに密接になったとされる¹⁸。日本浄土教史において善導教学への注目は源信が先駆けである。源信は善導教学を受容するにおいて、発菩提心と無上菩提の過程に浄土往生を位置づける思想に出会ったのだろう。さらに源信は、この思想を自宗の立場から裏付け、菩提心と願生心の必然性を確固たるものとして広く説示した。よって日本浄土教理史における、菩提心と願生心の必然性の普及は源信の功績であると言えるのであり、後の浄土教研究者に多大な影響をもたらした。

以上『往生要集』の菩提心について「作願門」を中心に確認した。これを踏まると「作願門」における菩提心は、高度な理の菩提心を「最上の菩提心」と評価しつつ、凡夫相應の菩提心を積極的に論じる二層構造として把握できる。しかし、源信独自の此土入証が困難な行者の菩提心として願生心を示す工夫に焦点を当てると、源信の力点は縁事の菩提心にあったと言えよう。繰り返すが、源信の大きな目的は大乘菩薩道の根本理念に基づく凡夫相應の往生行を示すことであつた。この大乘菩薩道とは、自利利他円満を目指す心を根本に修行する仏道である

として取り扱ったが、仏教界ではこれに加えて、戒・定・慧の三学を修めることが常識であった。源信の「凡夫」の表現はこの仏教常識の範疇で扱われる。つまり凡夫も仏道修行者である以上は、三学と菩提心の修行は当然であるとして、三学と菩提心の行に相応する能力を持つ存在として凡夫を語るのである。この『往生要集』の凡夫観は、自己の中に真心心はないとする法然や親鸞の凡夫観とは全く異なる¹⁹。ゆえに法然や親鸞の凡夫観に立った時、源信が示した鈍根者のための事の菩提心は未だ難易度が高く、漸教の難行道であると評価される。ここにおいて、真の意味での凡夫が歩むべき成仏道を求める法然の浄土教出現の必然性が出てくるのである。

第二章 法然と親鸞の菩提心

第一節 法然の菩提心

第一章第二節において源信の菩提心を確認する際、菩提心の行相を四弘誓願であると示される背景に『摩訶止観』の思想があること述べた。先行研究によると四弘誓願は本来、無上菩提を証した如来の仏徳に対する讃嘆文だったようである²⁰。この内容を踏まえれば、天台の大乘菩薩道の実践は、菩薩の段階にある行者に対して無上菩提を得た者の実践内容を求めていることになる。ここにおいて行者は、自己と如来の比較を強いられ、自己の無力さを痛感する。実践修行により救われ難き自身の真実を知るとは、実践修行を深める程に無上菩提から遠ざかることを意味する。ここに天台の大乘菩薩道の矛盾を指摘できる。

法然もまさにこの天台の実践の中で自己に対する絶望を経験していた。比叡山において法然は周囲から「智慧第一の法然房」と評価される才能と勤勉さを持っていた。真面目に求道を歩む法然ゆえ、実践修行を深めるほど却って無上菩提から遠ざかる状況は絶望的だったに違いない。法然は「三学非器²¹」「十悪の法然房。愚癡の法然房。²²」の自己内省に至った²³。さらに法然は、人間の向上心が仏道では自力への執心となることを見抜く。無漏の善根功德を持たない衆生にとって大乘菩薩道における修行は、執心という煩惱を助長させる有漏業であり、衆生の利他行には真実心を欠くと確信するのである²⁴。ここにおいて法然の問題意識は三学非器の凡夫の仏道の確立であった。つまり大乘菩薩道という聖道諸行が不可能な凡夫、すなわち法然自身の仏道である。だが、諸宗の自力の執心の聖道諸行では難行を修めることが最勝であり、浄土教は聖道修行の方便道とされていた。よって法然の問題意識において浄土教の独立は絶対であり、法然は比叡山を降りて凡夫の仏道を求めた。

法然は阿弥陀仏の誓願の中、第十八願に説かれる称名念仏の行が仏の本意であるとして、選択本願念仏の教えを開いた。この「選択」とは阿弥陀仏による行の選択である。法然は阿弥陀仏に一切衆生の救済を目指す慈悲心を前提に、往生できる者が多い称名念仏こそ阿弥陀仏にとって最勝の行であるとして、称名念仏を本願の行として定める。つまり衆生の底辺たる凡夫を対象に往生行を定めることに、一切衆生を掬い上げる救いの構造を見たのである。ここにおいて聖道諸行への挫折を経験した法然は、称名念仏を絶対的な拠り所とするのである。一方で「念仏付属章」には「凡散善十一人皆雖レ貴而於ニ其中一此四箇行、當世之人殊所レ欲之行也。」と菩提心等の念仏以外の諸行は当世の人々の興味関心に対応した行であると示し、また「釋尊所叫以不三付三屬諸行一者、即是

非ニ彌陀本願一之故也。」と示し、これらの諸行を非本願として往生行から廃捨している²⁵。

『選択集』の総結にあたる「三選の文」には、衆生の側から成就しようとする聖道門・諸行が否定され、称名念仏で往生すべきと示される。相馬晃氏は「念仏の事御返事」²⁶を踏まえて、三選が衆生の上に成就するとき、衆生は既に自身が発心修行で救われないことを信知しているため、三選は段階的な選択ではなく、称名念仏を選択した阿弥陀仏の本願を信ずるか否かの選択を問うのだと言う²⁷。この「三選の文」の内容は、選択本願念仏を説く法然の仏道姿勢として見ることができる。

『選択集』は凡夫が歩む仏道、つまり本願を聞く中に確信した法然自身の往生行を示した書であると言える。よって法然における菩提心廃捨の真意も、自己の修行が往生に影響しないという本願への絶対的信知を証明するものと言える。「念仏付属章」には「願諸行者、莫ニ執レ一遮レ萬。諸求ニ往生一之人各須レ發ニ自宗之菩提心一。縦雖レ無ニ餘行一、以ニ菩提心一爲ニ往生業一也。」²⁸とあり、この法然の諸宗の菩提心に対する寛容な態度からも、諸宗の人に自説の主張するための取捨選択ではないことは明らかである。

法然は往生行の菩提心を廃捨する一方で、「和語聖教」には「浄土宗の菩提心」が説かれ、また『三部経大意』には、願生心が「浄土宗の菩提心」であると示される²⁹。『逆修説法』には『観経』の下品往生文に依拠して、「浄土の菩提心」が浄土に往生して利他行を修め、無上菩提を獲ようとする心であるとし³⁰、善導の「散善義」を根拠に、菩提心は浄土に往生した後に起こされることを示している³¹（ただし『観経疏』の本来の文意では、発菩提心が往生を前提としておらず、これは法然独自の解釈である）。さらに『七箇条起請文』三心釈中

の至誠心にも、浄土を願生することで真実心は易しく発されることを「浄土の菩提心」と示している³²。このように断片的ではあるが、浄土門から菩提心を意味付ける試みがみられる。

ではなぜ、『選択集』には「浄土の菩提心」が説かれぬのか。それは『選択集』が諸宗に対して行々相對の立場から念仏往生の法義を明らかにするからである。『選択集』では菩提心は行の側面のみが扱われ、信である「浄土宗の菩提心」を挙げると混乱を生じるため触れられない。しかし『選択集』は「信」の菩提心に代わり、願生者の心として三心が提示されている。これは天台浄土教とは異なる三心と菩提心の結び付けである³³。「三心章」には、三心は称名念仏に自然に具わる心、行者の願往生の心の展開として示される。また三心の要は深心に収まると示される。深心とは、自身は自力で救われることが不可能であると信知する「機の深信」と、そのよきな衆生に向けられる阿弥陀仏の救いであると信知する「法の深信」の二種である。これは、前に見た「三選の文」における衆生と本願の関係にも確認することができる。さらに「三輩章」には「以_二此自他所修善根_一、皆眞實深心中廻向、願_レ生_二彼國_一」³⁴とあり、廻向発願心とは行業を深心の中に振り向け、浄土を願生する心だと示されている。願生心を示す点が「浄土の菩提心」と類似している。また『七箇条起請文』において「浄土の菩提心」が至誠心の中に語られる³⁵。これらを踏まえると、『選択集』では「浄土の菩提心」は三心の中に吸収されたと推測できる。

第二節 親鸞の菩提心

法然は『選択集』末尾に、本書が誤解を生じやすい内容であり、要請よりやむを得ず著したため、秘蔵にしてほしいと記している³⁶。しかし法然の滅後、『選択集』は広く読まれることになった。法然の想定通り、諸宗からは専修念仏の思想に対する厳しい批判が殺到した。この法然批判の代表に明恵『摧邪輪』がある。石田充之氏は明恵の主張が、「大乘菩薩道の根本理念・基礎的立場を逸脱する」こと、「聖浄二門建立の本旨に沿わぬ」と、「念仏の本義に背く」こと、以上三点を基盤にしていると述べる³⁷。今は一つ目に注目したい。「大乘菩薩道の根本理念・基礎的立場」とは、無上菩提を目指す修行は自利利他を目指す菩提心に基づくという理念であり、全ての菩薩道、仏教はこれに基づく菩提心正因の対場である。明恵は法然の菩提心廃捨がこの根本理念を逸脱しており、邪道を世に広めているとしてこれを批判する。また菩提心を聖浄二門に分け、自宗の菩提心だけでも認めるべきだと指摘し、法蔵の発願自体が菩提心を根源として、第十八願の内容に菩提心が含まれていると説いている³⁸。

前節に述べたように『選択集』は往生行としての菩提心を廃捨しているのであり、信としての「浄土宗の菩提心」は廃捨していない。明恵は『選択集』のみに基づき「浄土の菩提心」を認知せずに菩提心廃捨を批判したため、議論に齟齬が生じてしまった。よって法然門下では明恵の批判に対応するために、信としての菩提心である「浄土の菩提心」を教義の中に明らかにする課題が生じた。「浄土の菩提心」を知る法然門下にとって明恵の批判は的外れな指摘だっただろう。しかし明恵の批判によって法然門下は菩提心の重要さを知り、教義の根本部分

が未完成であること認識することになった。ゆえに浄土宗の教学展開において明恵の論難は非常に重要な位置にあると言える。特に本願の根本に阿弥陀仏の菩提心があるという見方は、親鸞の本願力回向の教学成立に影響を与えたと言えよう。他にも、法然滅後の法然門下では、諸行往生を試みる行者が生じたり、一念多念のような論争が生じたり、称名念仏を能称と見なしたりなど、称名念仏の修行姿勢に複数の理解が存在するという問題が生じていた。

『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）に「然末代道俗近世宗師、沈ニ自性唯心一、貶ニ浄土真證一、迷ニ定散自心一昏ニ金剛眞信一³」とあるように、親鸞の問題意識は諸宗と教団内に生じた問題に対応することだった。親鸞は法然の凡夫観を継承し⁴⁰、『選択集』の教・行・証の三法門の説示を、「行」に「信」を別出して四法門で示す。本願成就の名号に「行・信」が完成しており、衆生の行業は往生の条件にならないことを法然は名号のみで示す。対して親鸞は、この道理を理解できない人のために、名号と機受の二側面から示す。衆生の上で名号が作用するとき、口には称名念仏、心には信心の相で顕現すると示すのである⁴¹。親鸞は四法門への展開において、独自の本願力回向の教義を開顕する。親鸞は『往生論註』における他力の説示を承けて、五念門を法蔵菩薩の修行であるとする⁴²。また『教行信証』には「謂以ニ己所集一切功德一施ニ與一切衆生一、共同ニ佛道一⁴³」と示して、五念門行の一切の功德を衆生に回向しているといい、また「以ニ如來至心一、回ニ施諸有一切煩惱惡業邪智群定海一。（略）斯至心則是至德尊號爲ニ其體一也⁴⁴」には、本願成就の名号を媒体として一切功德が衆生に回向されていることが示される。さらに以下のように示される。

眞實一心卽是大慶喜心。大慶喜心卽是眞實信心。眞實信心卽是金剛心。金剛心卽是願作佛心。願作佛心卽是度衆生心。度衆生心卽是攝二取衆生一生二安樂淨土一心。是心卽是大菩提心。是心卽是大慈悲心。是心卽是由二无量光明慧一生故。願海平等故發心等、發心等故道等、道等故大慈悲等、大慈悲者是佛道正因故。⁴⁵

親鸞は衆生の信心が三心即一の信樂であるといい、それらが一切衆生の浄土往生を願う阿弥陀仏の慈悲心、すなわち菩提心が回向された心だと示される。信樂とは『大経』所説の三心であるが、法然と親鸞は善導『観経疏』の隠頭の義に基づいて『大経』と『観経』の三心を同一視するため、信樂には法然の深心積を重ねて解釈することができる⁴⁶。また法然が廻向発願心に位置付けた願生心には欲生心が対応するが、親鸞は欲生心を信樂の義別と見なす中で、欲生心も信樂と同様に本願力回向の心であるとするため、約仏は衆生が浄土に生まれて欲しいと願う心、約生は浄土往生の決定要期の心と解釈される。

以上をまとめると以下のようなになる。阿弥陀仏の本願は法蔵菩薩の五念門行における発菩提心である。現在はその一切功德が名号を媒体として衆生に廻向されており、衆生は名号を聞くことを介して阿弥陀仏の菩提心を獲得する。この菩提心は衆生の上では信心の相、具体的には三心の内容で存在する。信心は阿弥陀仏の菩提心と同一であるから、信心は仏道の正因である、という構造である。このように親鸞は、五念門という大乘菩薩道を法蔵菩薩の修行と見て本願力回向の教義を開顕し、また浄土宗の教義に明恵の批判内容を反映させ、浄土教の伝統である菩提心正因説に対応した信心正因の教義を確立させた。そこでは三心すらも阿弥陀仏の菩提心を根源に捉え、名号により回向されるとするのである。

現在、これらは親鸞独自の教義とされ、浄土真宗の柱として扱われる。だが親鸞にとってこれらの教義は『選択集』の説示通りの内容であった。既に述べたが、親鸞の目的は、法然『選択集』の教義を四法門で示すことにあった。そのため親鸞に独自の教義を示す意図はなく、『選択集』の教義として説示したと思われる。浅井成海氏は「仏願に順ずる称名念仏という「順ずる心」の中に、菩提心義を含むことが知られるのである。⁴⁷」と述べ、行の中に菩提心の内容が説かれていると主張する。「仏願に順ずる称名念仏」とは本願の言葉に従った称名念仏であり、それは第十八願文の三心すなわち二種深信を要とする願力乗託の心での称名念仏である。前節の最後に述べた「浄土の菩提心」と三心の融合と合わせると、この「仏願に順ずる」は三心であり「浄土の菩提心」である。よって法然所説の称名念仏には菩提心義を含むとされるのである。親鸞はこの見方において四法門への教義展開を示したと思われる。その副産物として信心正因の菩提心観、本願力回向の信仰構造という親鸞独自の教義が成立したと推測できよう。

他にも親鸞は明恵の論難に対応するために二双四重の教相判釈を示し、菩提心全体を「堅出・堅超・横出・横超」の四種に分類している⁴⁸。親鸞は真宗の信心を「横超」の菩提心に位置付けて、他宗の菩提心との違いを明確にしている。横超の菩提心とは、本願力回向の信心によって浄土往生し、迅速に仏果を得る他力の菩提心である⁴⁹。対して「堅超・堅出」の菩提心とは、天台、真言、華嚴、三論、法相等の聖道門における菩薩の菩提心である。また「横出」とは善導『観経疏』の要門⁵⁰にあたる菩提心であり、第十九願文に誓われた衆生の菩提心である。梯実圓氏は「横超」以外の菩提心を「人間の立場から菩提という彼岸の目標に向って進まうとする

勇猛な心」といい、親鸞はこれらを修する南都北嶺の諸宗、源信を代表とする浄土教思想を批判しているのだと主張する。加えて「横超」はそれらと相対的關係ではなく、万人が平等に無上涅槃を超証する一乗道であるとも主張している⁵¹。

「横出」の菩提心は「他力中之自力菩提心⁵²」とも示されているが、他力の中の自力とはどのような状態を意味するか。親鸞は『選択集』における、「當世之人殊所^レ欲之行也。⁵³」の内容を継承しつつ、新たに法然が廃捨した菩提心を第十九願に位置付け、阿弥陀仏の大慈悲を見出している。第十九願について「此願成就文者、即三輩文是也、『觀經』定散九品之文是也。⁵⁴」と示し、『大經』三輩往生と『觀經』九品往生の説示が第十九願成就文であると独自の見解を示す。さらに善導『觀經疏』に示された『觀經』の解釈を反映して、第十九願自体が衆生を本願に誘引する権仮方便の教説であると見るのである。親鸞はこの第十九願觀に立って自己の仏道修行を顧み、その全体に本願の存在を認識して「爰久入^ニ願海^一深知^ニ佛恩^一。爲^三報^ニ謝^至德^一、撫^ニ真宗簡要^一恆常稱^ニ念^{不可思議德海^一」⁵⁵と感謝の念を述べている。}

今の二双四重において、自力の菩提心に「横出」を別出する理由もこの心境によると窺える。親鸞は「他力中之自力」の表現に、本願に顕われた阿弥陀仏の大慈悲に対する懺悔と讃嘆の想いを告白するのである⁵⁶。また同時に、法然の凡夫觀や行業觀を継承した自力の菩提心の真実性に対する厳しい批判的意識が確認できる。だがこの批判は単なるの諸行廃捨の徹底ではない。先に念仏以外の諸行を本願の大慈悲による方便とする見方を確認したが、この見方において「豎出・豎超」は「横出」に包含されるため、「豎出・豎超」の菩提心を「横出」の

菩提心と見なすことも可能である。よって「横超」の菩提心と他三つの菩提心は単なる対立関係ではないと見ることが可能である。このような本願大悲の心を見出す姿勢は、ただ諸行を廃捨するに留まる廃立の義と区別されるべきであるため、この批判は法然を継承した親鸞独自の主張であると言えよう。

第三章 源信、法然、親鸞の菩提心の比較

第一節 法然と親鸞の『往生要集』観

やや順番が前後するが、三者の菩提心を確認する前に、法然と親鸞の『往生要集』観を確認する。

まず法然『往生要集』観について。法然は『往生要集』において、『往生要集』に「広・略・要」の三例の読み方を示している。広例は『往生要集』全体を本文のまま通読する読み方である。略例は「助念方法」「総結要行」に依拠する読み方である。ここでは「大菩提心・護三業・深心・至心・常・随願」の六法が「念仏」を扶助すると説かれる箇所であり、法然は「念仏」を称名念仏であると見ている⁵⁷。要例は「正修念仏」の「観察門」、「念仏証拠」、「問答料簡」の第二「往生階位」に極悪人の救いを見出し、源信の真意が専修念仏の勸進であると示す読み方である。法然は要例の中に「恵心雖^レ盡^レ理定^ニ往生得否^一、以^ニ道綽善導^一所^レ爲^ニ指南^一也。處々多引^ニ用於^ニ彼師釋^一可^レ見然則用^ニ恵心^一之輩、必^レ歸^ニ善導道綽^一也」と示す。「往生階位」の問答は道綽『安樂集』と善導『往生礼讚』の引用が大半であるため、源信の本意は道綽と善導に依ると示される。

また『一期物語』には「是故往生要集以爲ニ先達^一、而入ニ浄土門^一、闢ニ此宗奥旨^一。58」とあるように、法然は『往生要集』を契機として善導に出遇い、浄土門に帰依した。法然はこの自身の宗教経験を顧みて、本願に帰入する仏道修行の過程を『往生要集』に重ねたのであろう。ゆえに法然は『往生要集』の「念仏」に称名・観想の両義を見るのであり、さらに『選択集』には善導所説の称名念仏を補助・論証する目的で積極的に引用している。以上から法然の『往生要集』観は、源信と善導教学の違いを認識しつつ、そこに善導教学との繋がりを模索する見方であると言えよう。

ただし、この法然の見方は源信の本意とは異なる理解であるとされる。普賢氏は『往生要集』の一心称念は「称」と「念」に分けて捉えられるべきであり、称名のもも常在する心念は必要であるため、法然の要例の称名念仏と見ることは不可能であるという⁵⁹。つまり「観察門」の「一心称念」とは、定心による称名念仏であり、本来の意味では法然の定心、散心を問わない称名念仏とは異なる聖道門的な内容である。また『往生要集』において心念は、五念門中の唯一の心業である作願門で説かれる菩提心と願生心と重ねることができるため、源信の「一心称念」は菩提心を伴った称名念仏であるといえよう。その他、源信は念仏を広く説くが、その中で観念を主として称名は観念成就の方便として扱うため、この点でも二者の主張は異なっている。

次に親鸞の『往生要集』観を確認したい。親鸞は法然と同様、『往生要集』を善導教学の立場から解釈している。ただし、法然の『往生要集』の引用目的が称名念仏の論証であるのに対して、親鸞は衆生存在を示すことを目的とする点に違いがある。『教行信証』「化巻」には、『往生要集』の報化^二土の説示⁶⁰を引用し、行者の大半

が執心牢固のため化土に往生すると示す。その後『観經』定散諸機者、勸_二勵極重惡人、唯稱彌陀_一也。濁世道俗、善自思_三量己能_一也、應_レ知_{。6.1}」と示し、行者に対して能力相應の修行をすべきこと、第十八願へ帰入すべきであると勧める。また「正信偈」の「我亦在_二彼攝取中 煩惱障_レ眼雖_レ不_レ見 大悲无_レ倦常照_レ我_{。6.2}」では、本願力の救いに遇いながら、それを知覚できない衆生の姿を示している。さらに「行卷」には『往生要集』に説示された菩提心の功德を阿弥陀仏の大菩提心の功德に転用し、「明知、是非_二凡聖自力之行_一」_{。6.3}」と示して、菩提心が衆生の行業ではないと主張している。

以上、親鸞は法然の『往生要住』観を承けつつ、『往生要集』の内容を他力の書、また自力信心の行者に対する誠めを含む書として独自に解釈している。親鸞は『往生要集』が聖道門を歩む行者に対する本願誘引と見る中で、教説全体の根底に阿弥陀仏の本願が存在していると解釈する。こうして法然と源信の間に一貫する本願念仏の教えを見るのである。

第二節 源信、法然、親鸞の菩提心の同異点

この章では、最初に源信と法然の菩提心の相違点と類似点を列挙し、さらに親鸞が二者の菩提心を如何に受容しているかを確認する。結果を総括して三者に一貫する思想を考察したい。

まず源信と法然について。相違点は(一)往生に菩提心を必須とするか否か、(二)菩提心の「行」と「信」どちらを重視するかである。源信は衆生が修める念仏行の中に菩提心を示し、往生行に発心が必須であると説く。一方で

法然は、衆生の発心修行は浄土往生後であると、往生行としての菩提心を否定し、本願の称名念仏を聞信して浄土往生を要期する願生心を「浄土の菩提心」として示す。こうして法然は源信にはなかった「信」の菩提心を開顯し、これを自宗の菩提心とする。日本浄土教史において法然以前は「行」の側面が重視されていたが、法然を嚆矢として「信」が重視されるようになった。よって(二)に示した二者の菩提心の違いは、日本浄土教の歴史的転換として見ることもできる。類似点は(一)菩提心と願生心を関連付けること、(二)凡夫の往生行には念仏を主とすることである。(一)について、二者には菩提心と願生心の前後関係に差異があるが、菩提心と願生心を同列に扱う点は類似すると言える。また(二)について、源信は余行を助成とする一方、法然は余行を廃捨するため、菩提心を含む余行の認否に違いがあるが、どちらも「念仏爲本」の立場である。

次に法然と親鸞について。相違点は(一)発菩提心が衆生の行であるか否か、(二)往生行が菩提心正因説に適うか否かである。法然は衆生の発心が浄土往生後であるとして、菩提心に代わり三心を示す。この三心には利他の説示がないため、『選択集』の文意をそのまま解釈すれば、衆生は菩提心を伴わない称名念仏で往生ができることになる。よってこれは菩提心正因説に合わない内容である。一方で親鸞は、法蔵菩薩の五念門行において、衆生の往生・成仏の因は既に成就されているため、衆生の行業は往生の条件ではないと示す。また衆生の往生の正因は、名号を聞き、応諾する信心であるとする。信心正因については既に述べた通りである。親鸞は信心を阿弥陀仏より回向された菩提心と説示しているため、衆生往生の正因は大菩提心とも言い換えられる。よって親鸞が示す往生行は菩提心正因説に適う内容である。法然は「行・信」の菩提心を区別して往生行を示すが、親鸞は本願

力回向の見方から行信不二だとするため、菩提心は区別されずに大菩提心と示される。ここに親鸞による他力の徹底が窺える。類似点は(一)「信」の菩提心を示す点、(二)第十八願の称名念仏を阿弥陀仏の本意とする点である。既に述べた通り、親鸞の基本的立場は『選択集』の内容である。よって法然の選択本願念仏と「信」を重視する姿勢は親鸞にも共通して見ることができる。

最後に親鸞と源信について。相違点は、発菩提心が衆生の行か阿弥陀仏の行かである。源信は衆生の念仏行、親鸞は大乗菩薩道、五念門行を法蔵の修行と見なす。ここに大きな違いがある。類似点は(一)菩提心正因説の立場である点、(二)菩提心を願生心と関連付ける点である。既に第一章で述べたが、源信は凡夫の往生行は念仏であると示す一方で、上根者の菩提心は単独で往生の因になると示している。限定的ではあるが親鸞と共通して菩提心正因説の立場であると言える。また(二)について、親鸞は願生心を積極的に示さないが、阿弥陀仏の菩提心において衆生を浄土に生まれさせたいと願う心、あるいは衆生が浄土往生を要期する欲生心に願生心の内容を窺うことができる。

三者は菩提心と願生心を同じ枠組みの中で捉える点で共通している。再度三者の菩提心を確認すると、源信は願生心を菩提心の延長線上に捉え、凡夫の利他が浄土願生により可能になることを示していた。法然は願生心の中に菩提心の意味を見出して「浄土の菩提心」と示し、これを『選択集』では廻向発願心に位置付けていた。そして親鸞は、三心が名号を体として衆生に回向された如来の大菩提心であると示し、阿弥陀如来の度衆生心が衆

生の上では欲生心の相として現れること示していた。このように三者の表現方法には差異があるが、いずれも菩提心と願生心に関係性を見出している点で共通していると言えよう。

結論

以上、源信と法然、親鸞の菩提心を確認し、その後の比較において三者の独自性と思想の繋がりを確認した。さて本論文の目的は、源信と法然さらに親鸞の菩提心理解の中に、一貫した本願念仏の教えが存在することを明らかにすることであったが、その目的の背景には真宗学の上で源信と法然の菩提心理解の差を如何に理解すべきであるかという問題が存在していた。先にこの問題に対する結論を述べたい。

筆者は源信と法然の菩提心理解の差には、二種の捉え方ができると考える。まず、親鸞教学成立の歴史上において彼らの差は、他力思想の成立過程として見ることでできよう。源信は、凡夫相応の大乗菩薩道として浄土往生を説き、衆生が発す菩提心の延長線上に願生心があると捉えていた。その後、法然の「三学非器」という徹底した凡夫観において、衆生の発心修行が否定される中で、願生心自体が菩提心と見られるようになり、さらに親鸞の本願力回向の教義によって、菩提心と願生心（欲生心）は、阿弥陀仏の大菩提心として理解されるようになった。このように、後者になるにつれて菩提心と願生心の関係はより密接になり、また願生心と菩提心の解釈

が、自力聖道的な解釈から阿弥陀仏の本願力による救いへと変化している。これらの変化は日本浄土教における他力思想の成立過程として見ることもできる。この見方において、源信と法然の菩提心理解には差があつて当然であり、肯定的に捉えられるべきである。

また親鸞の「宗教的事実」の見方において、二者の菩提心の扱い上の違いは、説示の対象となる機根の違いによる差として捉えることも可能であろう。第三章第一節に述べた通り、親鸞は『往生要集』を聖道門の行者を本願に誘引するための書として見ている。その中で親鸞は『往生要集』に聖道諸行が多く説示される理由を、聖道門の行者の興味関心への対応とみなし、源信の本意は別に選択本願念仏の奨励にあると捉えている。こうして親鸞は、源信と法然が共に選択本願念仏の教えを説くと見るのである。ただし親鸞の『往生要集』観は源信の意図とは異なるため、実際には源信と法然は異なる立場であつた。よつて、この親鸞の見方とは別に源信の本意が存在する点には注意が必要である。

筆者は本論文の制作において、親鸞教学の前提を離れて七高僧の教学を研究することの重要性を学んだ。また本論で親鸞教学を交えずに源信と法然の菩提心を考察する中で、彼らの問題意識や課題解決への工夫、凡夫観に独自性があることを認識し、二者の教学が親鸞と完全にイコールではないことを痛感した。ところで、筆者は真宗学における七高僧の教学研究が、阿弥陀仏の本願を確認できる箇所偏っていると感じており、この研究姿勢に疑問を懐いている。もちろん親鸞教学との繋がりを意識した七高僧の研究は大切である。しかし、繋がりが見出されない箇所にも七高僧それぞれの主張や独自性が存在するのであり、そこを無視して一本筋の通った親鸞教

学への過程を示してしまえば、それはもはや七高僧の教学とは言えないのではないだろうか。むしろ、彼らの教
学に親鸞とは異なる内容が含まれることを認め、そこに積極的に意味を見出す営みこそ、真宗学で七高僧を研究
する意義なのではないかと筆者は考える。

- 1 『聖典全書』一、一〇七六頁
- 2 村上速水『親鸞教義とその背景』（永田文昌堂、一九八七年、五二―五三頁、一〇二頁）参照。
- 3 『極樂浄土九品往生義』（『浄全』一五、一―三六頁）
武覚超『『往生要集』の菩提心について』（『印度學佛教學研究』三二、一九八三年）は『極樂浄土九品往生義』の十種発心を挙げる箇所（『浄全』一五卷三四頁）を提示して「下品下生の発心もまた、智顛所説の円教無作の原理に基づく菩提心であることが知られる。」と述べているが、今回は紹介するのみに留めておく。
- 4 四夷法顯「初期叡山浄土教における悪人往生説と親鸞聖人の立場」（『宗學院論集』九四、二〇二二年）
- 5 梯信暁『浄土教思想史―インド・中国・朝鮮・日本―』（法蔵館、二〇一二年、一〇四頁）参照。
- 6 福原隆善「源信の浄業論―特に善導との関係において―」（『印度學佛教學研究』三〇、一九八一年）および「叡山における善導教學の受容と展開」（『印度學佛教學研究』二六、一九七八年）、普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』（永田文昌堂、一九七二年、五五二頁）参照。
- 7 金子大栄『金子大栄著作集第五卷―日本仏教史観―』（春秋社、一九七九年、二三八―二四五頁）参照。
- 8 山本俊朗「天台智顛の菩提心義―感応発心説を中心として―」（『佛教学セミナー』五三、一九九一年）参照。また『摩訶止観』（『大正蔵』四六、四頁）には「何發大心。衆生昏倒不自覺知。勸令醒悟上求下化。云何行大行。雖復發心望路不動永無達期。勸牢強精進行四種三昧。」とある。
- 9 『聖典全書』一、一〇七七頁
- 10 普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』（同上、一四八頁）参照。
- 11 『観経』上品下生（『註釈版』一一〇頁）には、「上品下生といふは、また因果を信じ大乘を謗らず。ただ無上道心を発す。この功德をもつて回向して極樂国に生ぜん」とある。これを承けて『往生要集』作願門（『註釈版 七祖篇』518頁）には「上品下生といふは、また因果を信じ大乘を謗らず。ただ無上道心を発す。この功德をもつて回向して極樂国に生ぜん」と示される。
- 12 武覚超『『往生要集』の菩提心について』（同上）参照。
- 13 『聖典全書』一、一一五二頁
- 14 『聖典全書』一、一一五二頁
- 15 『聖典全書』一、一〇七八頁
- 16 『聖典全書』一、一〇九三頁

- 17 福原隆善「源信教学の思想的展開」(『佛教大學研究紀要』六七、一九八三年) 参照。
- 18 峰島旭雄『浄土教思想の比較宗教哲學的研究』(一九八四年、一七三頁) には
中国浄土教では、曇鸞・道綽などが菩提心を往生浄土に欠くべからざる要件としてあげている。(略)
さらに、善導にいたると、『觀經疏』玄義分などにおいて、「同發菩提心往生安樂國」と述べており、菩
提心と往生浄土の結びつきはますます密接になってくる。
とある。(『聖典引用元』『聖典全書』一、六五六頁)
- 浄土教においては、通仏教的かつ自力的な菩提心を総安心として浄土教に転釈し、別安心として三心の
連結をつけたとすることができる。そこに浄土教としての特色があるのであって、天台系浄土教觀のご
とくただちに三心菩提心同一を考えることはできない。
と示している。
- 19 福原隆善「源信の凡夫觀」(同上)、および「源信教学の思想的展開」(同上) 参照。
また福原氏は「源信教学の思想的展開」に源信の凡夫觀について
凡夫としての反省とそれとは逆の方向として賢者でありたい気持ちとの葛藤があり、あるいは凡夫であ
るからこそ、いっそう賢者でありたいと願うのか、いずれにしても人間存在の根底から問題にするよう
な凡夫觀ではない。
と述べている。
- 20 香川孝雄「四弘誓願の源流」(『印度佛教學研究』三八、一九八九年)
- 21 「時人嘆して智惠第一の法然房といふ。然れども尚自ら三學の器に非ざるを歎き黒谷報恩藏に入りて凡夫
解脱の要路を探る。」(『浄全』二〇、三八二頁)
- 22 『浄全』九、一六六頁
- 23 熊田健二「菩提心に関する一考察 明恵・法然・親鸞の所説をめぐって」(『ARTES LIBERALES』五七、一九九五
年) 参照。
- 24 岩崎正衛「真宗における信の性格」(『宗學院論集』三八、一九六七年)
- 25 『聖典全書』一、一三一―一六頁
- 26 「願力にすがりて往生する事はやすし。されば詮するところは。極樂にあらざれば生死をはなるへからず。
念佛にあらずは極樂へむまるへからざる者也。」(『浄全』九卷五五九頁)
- 27 相馬晃「法然における宗教心の課題―菩提心廃捨と三心具足―」(『真宗教学研究』三四、二〇一―一三年)
- 28 『聖典全書』一、一三一―一〇頁
- 29 「浄土宗の心は浄土に生まれむを菩提心と云へり。」(『昭法全』四五頁)

- 3 0 「発菩提心とは、諸宗の意不同なり。今浄土宗の菩提心とは、先ず浄土に往生して、一切衆生を度し、一切の煩惱を断じ、一切の法門を悟り、無上菩提を証せんと欲するの心なり。」（『昭法全』二四〇頁）
- 3 1 「善導御意、先生ニ浄土一、満ニ菩薩大悲願行一之後、還入ニ生死一欲ニ遍度ニ衆生一、此心名ニ菩提心一。」（『昭法全』二四二頁）
- 3 2 「まづ生死をいとひ浄土をねかひて往生を大事といとなみてもろもろの家業を事とせされは、癡煩惱なき也。少少の癡は往生のさはりにはならず。このほとに心えつれば、貪瞋等の虚假の心はうせて。眞實心はやすくおこる也。これを浄土の菩提心といふなり。」（『昭法全』八〇九頁）
- 3 3 峰島旭雄『浄土教思想の比較宗教哲学的研究』（同上、一七四頁）には
 浄土教においては、通仏教的かつ自力的な菩提心を総安心として浄土教に転釈し、別安心として三心の連結をつけたということが出来る。そこに浄土教としての特色があるのであって、天台系浄土教観のごとくただちに三心菩提心同一を考へることはできないとある。
- 3 4 『聖典全書』一、一二九三頁
- 3 5 「少少の癡は往生のさはりにはならず。このほとに心えつれば。貪瞋等の虚假の心はうせて。眞實心はやくおこる也。これを浄土の菩提心といふなり。」（『昭法全』八〇九頁）
- 3 6 「庶幾はくは一たび高覽を経て後に、壁の底に埋みて、窓の前に遺すことなかれ。おそらくは破法の人をして、惡道に墮せしめざらんがためなり。」（『註釈版 七祖篇』一二九二頁）
- 3 7 石田充之（『鎌倉浄土教成立の基礎研究』百華苑、一九六六年、一六四頁）
- 3 8 『浄全』八、六八六―六八七頁
- 3 9 『聖典全書』二、六五頁
- 4 0 『教行信証』には「一切群生海、自ニ從无始一已來乃至今日至今時一、穢惡汚染无ニ清浄心一、虚假諂偽无ニ眞實一。」（『聖典全書』二、八〇頁）とある。
 また『尊号眞像銘文』には「煩惱具足の衆生は、もとより眞實の心なし、清浄の心なし、濁惡邪見のゆゑなり。」（『聖典全書』二、六〇四頁）とある。
- 4 1 岩崎正衛「眞宗における信の性格」（同上）参照。また以下のようにある。
 古来三法門は他力の至極を顕し、四法門は機受の精要を示すと言はれる。教・行・証は念仏往生の法門である。行は名号大行であり、この名号の独用によって我等の信まで起こさしめられ、我等の往生が定まる所以が、如実に了解出来るならば、四法門への展開は必ずしも必要ではないのである。
- 4 2 『往生論註』「覈求ニ其本一、阿彌陀如來ニ増上縁一。」（『聖典全書』一、五二八頁）

- 『入出二門偈』（『聖典全書』二、三一六―三一八頁）
- 4 3 『聖典全書』二、九二頁
- 4 4 『聖典全書』一、四三
- 4 5 『聖典全書』二、九五頁
- 4 6 『教行信証』「化卷」に「二經之三心、依二顯之義一異也、依二彰之義一也。」（『聖典全書』二、一九八頁）とある。法然と親鸞は善導『觀經疏』の隱頭に基づいて、『大經』と『觀經』の三心を同一の内容として捉えている。
- 4 7 浅井成海『浄土教入門』（二〇〇七年、一四二頁）
- 4 8 『頭浄土真実教行証文類』解説論集』（浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二年、三一二頁）参照。
- 4 9 「横超者、斯乃願力廻向之信樂、是日二願作佛心一。願作佛心即是横大菩提心。是名二横超金剛心一。」（『聖典全書』二、九一頁）
- 5 0 「然娑婆化主因二其請一故即廣開二浄土之要門一安樂能人顯二彰別意之弘願一。」（『聖典全書』一、六五七頁）
- 5 1 梯実圓「日本浄土教に於ける菩提心釈の展開」（『宗學院論集』三八、一九六七年）
- 5 2 『聖典全書』二、九一頁
- 5 3 『聖典全書』一、一三一―一六頁
- 5 4 『聖典全書』二、一八四頁
- 5 5 『聖典全書』二、二一〇
- 5 6 藤原智「横出の菩提心」（『真宗研究』五五、二〇一一年）参照。
- 5 7 『往生要集釋』の略例には、二つの結論が存在する。略例が『往生要集』の本意であるとする解釈と、そうでないとする解釈である。どちらが真意であるかを確かめる先行研究においても、両方の立場が存在する。今回は紙面の都合上、ここでの記載に留めておく。
- 5 8 『昭法全』四三七頁
- 5 9 普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』（同上、一五五―一五七頁）参照。
- 6 0 『聖典全書』一、一二〇―二頁
- 6 1 『聖典全書』二、一八七頁
- 6 2 『聖典全書』一、六四頁
- 6 3 『聖典全書』一、四八頁

参考文献

一次資料

- 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書 第二〇卷』山喜房佛書林、一九七一年
- 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書 続第七卷』山喜房佛書林、一九七四年
- 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書 続第九卷』山喜房佛書林、一九七四年
- 浄土宗開宗八百年記念慶讃準備局『浄土宗全書 続第一五卷』山喜房佛書林、一九七四年
- 石井教道『昭和 new 修法上人全集』平樂寺書店、一九七九年
- 高楠順次郎『大正新脩大藏經諸宗部三 第四六卷』大正新修大藏經刊行会、一九九〇年（初版は一九二七年）
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書(一) 宗祖篇・上』本願寺出版社、二〇一二年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗聖典全書(一) 三経七祖篇』本願寺出版社、二〇一三年

書籍

- 石田充之『鎌倉浄土教成立の基礎研究』百華苑、一九六六年
- 普賢晃寿『日本浄土教思想史研究』永田文昌堂、一九七二年
- 金子大栄『金子大栄著作集第五卷―日本仏教史観―』春秋社、一九七九年
- 幡谷明『親鸞教学の思想史的研究』文栄堂、一九八一年

峰島旭雄『浄土教思想の比較宗教哲学的研究』平楽寺書店、一九八四年

浅井成海『浄土教入門―法然上人とその門下の教学―』本願寺出版社、一九八九年

梯信暁『奈良・平安期浄土教展開論』法藏館、二〇〇八年

梯信暁『浄土教思想史―インド・中国・朝鮮・日本―』法藏館、二〇一二年

浄土真宗本願寺派総合研究所『『顯浄土眞實教行證文類』の背景と展開』浄土真宗本願寺派宗務所、

二〇一二年

浄土真宗本願寺派総合研究所『『顯浄土眞實教行證文類』解説論集』浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二年

梯信暁『新訳 往生要集上』法藏館、二〇一七年

梯信暁『新訳 往生要集下』法藏館、二〇一七年

村上速水『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、一九八七年

小谷信千代『法然・親鸞にいたる浄土教思想』法藏館、二〇二二年

武田一真『西方指南抄講讀―親鸞が仰いだ法然のことば―』永田文昌堂、二〇二三年

論文

岩崎正衛「真宗における信の性格」『宗學院論集』三八、一九六七年

梯実圓「日本浄土教に於ける菩提心釈の展開」『宗學院論集』三八、一九六七年

福原蓮月「菩提心の研究―特に源信・源空・親鸞の比較―」『印度學佛教學研究』二二、一九七三年

浅井成海 「往生要集」における菩提心 『印度學佛教學研究』二二、一九七四年

福原隆善 「叡山における善導教学の受容と展開」 『印度學佛教學研究』二六、一九七八年

福原隆善 「源信の凡夫観」 『印度學佛教學研究』二七、一九七九年

福原隆善 「源信の浄業論―特に善導との関係において―」 『印度學佛教學研究』三〇、一九八一年

武覚超 「『往生要集』の菩提心説について」 『印度學佛教學研究』三二、一九八三年

福原隆善 「源信教学の思想的展開」 『佛教大學研究紀要』六七、一九八三年

浅井成海 「法然より親鸞における諸行廃捨の展開」 『真宗学』七五・七六、一九八七年

久米原恒久 「『往生要集』に於ける五念門の歴史的意義再考」 『印度學佛教學研究』三七、一九八九年

香川孝雄 「四弘誓願の源流」 『印度佛教學研究』三八、一九八九年

山本俊朗 「天台智顛の菩提心義―感応発心説を中心として―」 『佛教学セミナー』五三、一九九一年

熊田健二 「菩提心に関する一考察―明恵法然親鸞の所説をめぐって―」 『Artes Liberales』五七、一九九五年

武田龍精 「日本浄土教における「菩提心」の思想的展開(一)特に善導・源信・法然・親鸞の浄土教思想に基づいて」 『眞宗學』九九・一〇〇、一九九九年

武田龍精 「日本浄土教における「菩提心」の思想的展開(二)特に善導・源信・法然・親鸞の浄土教思想に基づいて」 『龍谷大学論集』四五五、二〇〇〇年

武田龍精 「日本浄土教における「菩提心」の思想的展開(三)特に善導・源信・法然・親鸞の浄土教思想に基づいて」 『龍谷大学論集』四五五、二〇〇〇年

いて」『龍谷大学論集』四六〇、二〇〇二年

福原隆善 「法然における源信教学の受容と展開」『佛教学総合研究所紀要』二〇〇二、二〇〇二年

高田未明 「信巻」菩提心釈の一考察―日本浄土教における菩提心―『宗学院論集』七六、二〇〇四年

武田龍精 「日本浄土教における「菩提心」の思想的展開(上)特に善導・源信・法然・親鸞の浄土教思想に基づ

いて」『眞宗學』一一一・一一二、二〇〇五年

杉浦道雄 「法然における五念門についての一考察」『印度學佛教學研究』五八、二〇〇九年

藤原智 「横出の菩提心―化身土卷開顯の視座―」『眞宗研究』五五、二〇一一年

相馬晃 「法然における宗教心の課題―菩提心廃捨と三心具足―」『眞宗教学研究』三四、二〇一三年

高田文英 「法然『往生要集』釈書の研究―『詮要』・『法然上人伝記(醍醐本)』を中心に―」

『龍谷大学論集』二〇一四年

四夷法顕 「初期叡山浄土教における悪人往生説と親鸞聖人の立場―善導教学の受容を一視座として―」

『宗学院論集』九四、二〇二二年

梯信暁 「法然の『往生要集』観」『大阪大谷大学紀要』五七、二〇二三年