

平成二十一年四月

山口真宗教学第二十一号

五 念 門 の 研 究

森

慶

樹

五念門の研究

玖珂西組 明覺寺 森 慶 樹

序

従来の宗学に於て、五念門に法徳と機相（機受の相）の扱いがある。

・機相 …… 相発五念、報恩起行

善議和上は南無阿弥陀仏を喜ぶ相といわれている^①

・法徳 …… 法蔵因行、万行二利悲智二徳

善議和上は南無阿弥陀仏を成ずる因行といわれている

そして通常次の如く説明されている。謂く、

「衆生、名号法を領受すれば、五念二利（法蔵所修の高度な五念）、悲智二徳を一心に具する故に往生成仏す」と。

しかるに我々凡夫はかかる高度な五念を理解して往生するのではない。所聞の名義は「万行二利」ではない、「摂取不捨」である。本願勅命に於ても、二種深信に於ける機法二実を見ても、その内容

は要するに「如来が救う」ということの他にはない。既に誓願不思議（凡夫が仏になる不思議）と云う。南無阿弥陀仏を喜ぶとは、端的にその内容、救済のはたらきを喜ぶことであろう。また、高度なる五念を理解して、往生するならば、下下品の苦逼不能念の機は、往生不可能となる。今、五念門を談ずるに於て、法徳は高度な万行二利五念として、その一方で機相はただ凡夫救済を喜ぶ相とすれば、これら、法徳と機相の間に、乖離があるのではなからうか？

この論文では、五念門の別途面と通途面を区別し、いままで見落とされがちだった別途の側面を明確化することにより、この問題を解決するものである。先ずそのために、宗学に於ける「法徳」とはいかなるものかを述べ、機相との関係を示す。

一、法徳と機相の相応

「法徳」とは蓋し、法の徳義、徳用のことであろう。而して法徳（徳用）と、それが現れる機相とは相応する面がなければならない。

何となれば、本願成就文を見るに、「無量寿仏威神功德不可思議」を「聞其名号」と聞くと次第しているが、「威神功德不可思議」とは、名号法の不可思議なる用きである。即ちこれは機に領受せられた上は、法徳と解釈すべきであろう。そしてそれを名号として聞くと名義（仏願生起本末）として聞くことに他ならない。故に伝統宗学に於ても、名号法を『全徳施名』と釈して、弥陀の全徳を名号として、即ち名義を面として衆生に施すとしているのである。ここに於て名義と法徳は相応してい

ると考えなければなるまい。論註讃嘆門の『名法相即』の義もまたこれを示している。而して名義を聞くととき、その名義（所信）が機の心相（能信）に印現する。即ちここに機相（能信所信）と法徳との相応が考えられるのである。

二、別途の法徳

一方で、名号所具の五念門の法徳とは、従来の宗学では如何に考えられてきたかと云うと、法蔵の五念行とは内容的には万行二利であり、通途の成仏因果の道理に準じているとされてきた。ここに於て、一言に「法徳」といっても、先に説明した、名義に相応した法徳と見る場合（約別途）と、五念二利と見る場合（約通途）との二面があることが知られるのである。

- ・通途に約す
 - ・直ちに別途を示す
- 万行二利、悲智二徳（通途の成仏の因）
 救済法の力用（名義と相應する法徳）

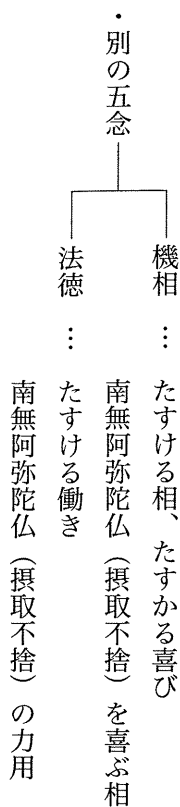
○別途の法徳の確認

念のためここで、伝灯宗字に於て、實際に別途的法徳の扱いがあるかどうかを見てみる。例えば、『仏凡一体』、『破闇満願』、いずれも法徳の扱いであり、他力救済法の働きを示したものである。即ち、凡夫（煩惱、惡）を転じて仏（菩提、善）となす働きである。畢竟するに別途の法徳とは、救済Ⅱ撰

取不捨の働きといえる。ここで、五念門のもうひとつの面、別途の徳用を示す面に、注目してみなければならぬ。

三、別途の五念門

今謂く、五念門にも通別二の側面を見るべきである②。



・通の五念 ———— 法徳 ∴ 万行二利（約法蔵因行）

先ず別途に約した五念門とは、これに機相と法徳の二があり、内容は相応する。今その機相と法徳の關係を、もう少し詳しく考察すると、名号法の機上に於ける顯現と潜在との關係として見る事ができるのである。即ち機に領受された救済の徳用が、救済の相として顯現すると見るのである③。

一方、通途に約せば、潜在的法徳のみが談ぜられる。高度なる悲智二利の行相は、機上には絶えて見いだせないからである。

では今、通別五念、どちらを主となすべきであろうか。従来の義では、五念門といえ即五念二利（通徳）とされていたように思う。しかし法蔵の五念二利は救済法成立の所由である、救済法の当相ではない。一方で名号の働きをいえば、救済法そのものである。法蔵の五念二利は救済法として仕上がっているのであるから、弘願真宗に於て、五念力（五念門の力用）を談ずるのならば、別途の名号救済法を主とすべきであろう。二門偈に「願力成就名五念」、「斯示如来本弘誓 不可思議力即是 入出二門名他力」とある。これらも五念門を別途面よりみた釈と考えられる。

四、石泉和上の難を消釈する

以上の如く、五念門の通途の面に簡んで別途の面を明確にし、その上で機相との相応を明らかにすることによつて、最初に述べた、五念門に於ける機相と法徳の乖離を解決することができる。また更に、五念相發義に対する、古来からの石泉和上の難を消釈することができるのである。

その難とは、謂く、

「法蔵菩薩の万行五念二利の徳が衆生に相發すれば、苦悩の衆生も法蔵菩薩と同等となるではないか」
④という難⑤である。この難は一心所具の法徳を但、通途の二利悲智とのみ見ることから生ずるのである。法蔵菩薩、万行五念二利を行じて、その因行の徳は転じて別途の名号と成り了っている。機受

に於て、それは一心の所具となり、その法徳（徳用）は前述の如く、救済の力用である。この徳（タスケル徳）が、相発して起行の五念と現れるのである（タスケル相、タスカル相）。

斯く考えれば、五念相発は一分相発（是山和上などの義）に非ずして、一心体具の全顯といい得る。所謂、「称名は名号の全顯」と云うと軌を同じくするのである^⑥。

五、前田慧雲和上の五念門釈

以下先哲や聖教の上で、五念門が直ちに名号法、別途の徳用の展開相と扱っていると、見られるものを窺つてみる。

先ず先哲の釈の上から謂えば、前田慧雲和上はその著、『五念門私見』（真宗叢書別巻 前田和上集 六二五頁）の中で、五念門は機上の行信（能信所信）を顯わすという義を示しておられる。名号所具の徳（二利）という謂い方もされておられるが、和上の義の特徴的な箇所を要約すれば、以下の如くである。

- | | | |
|-----------|---|---------|
| ・ 礼拝門・讃嘆門 | ∴ | 所歸法体に約す |
| ・ 作願門・觀察門 | ∴ | 能歸信心に約す |
| ・ 回向門 | ∴ | 信中具徳に約す |

而して五念相発の義は取られないので、和上の義は「五念門を機上の法義を説示するための形式と見る」ということになる⑦。

六、従来の宗学に於て、五念即通途二利とされてきた理由

ここに至つて考えるに、五念門は畢竟ずるに弘願法義の内容を表しているはずであるから、前田和上の如く行信を以て釈すことは、無理のない当然の解釈といえる。然るに従来の宗学に於て、五念門の法徳の扱いになると、二利悲智という如く、通途の表現のみが前面に出されるのは何故であろうか。蓋しこれは、善巧摂化以下の高度な菩薩の行相を中心に考え、その通途の一面にのみ捕らわれるが故である。

実際には、他の先哲の末注にも別途の徳相に約した五念門の解釈は処々に存する。例を挙げると、花田凌雲和上は「五念門行の当相としては、作願は往生の願楽なり、觀察は浄土の観想なり…これ皆…法悦の相状…」(『浄土論述義』八四頁)といわれ、是山和上に於ても、作願觀察の二門を破闇満願の意で釈しておられる(以下再述)。

然るに、別途救済の働きの所由を更にその奥に求め、それを通途仏法の道理を以て定めんとする故に、結局、別途を通り越して、通途悲智二利の徳に行き着き、そして総括的に五念門の内容を結ぶ段に至つては、途中に釈されたはずの別途の徳相は省略されてしまう。

だが別途の救済が何故成立するかは、自己の宗教的事実に立脚して、真にその所由を求めれば、畢

竟不可思議としかいいようがない。故に論註には仏法不思議と云い、これを開いて法蔵願力と弥陀正覺力の二種とされ、宗祖は二門偈にこれを以て凡愚成仏の本源と積されるのである。

通途の仏道因果を別途の法の所由となすのは一往の釈にとどまるべきである。故に法然上人の釈にも、一往通途に約して名号を「万徳の所帰」とされるが、先哲は「選択は畢竟無選択に終わる」と通途の延長上に別途はなく、通途に超異する法なることを示されるのである。

七、聖教の上に別途五念を見る

次に聖教の上で別途の五念を窺つてみる。そもそも起観生信章に五念門を起行としてあり、これを従来の義の如く名号領受の一心の相発とするのであれば、率直にこれを見れば、具徳云々という前に、名号法の機上の展開相でなければならない。事実、「五念門」止観二利」と条件反射的に釈すのを暫く置いて、素直に雁門、宗祖の釈を窺つてみると、両祖の五念門の釈に別途の面の多きことが知られるのである。

論註上巻には、三念門を建章の偈に配し、これを衆生の信心の意を以て釈し（帰命の意、弥陀名義、碍属衆生）、下巻の起観生信には、或いは能行（礼拝讃嘆）能信（二知三信）、或いは名号法の別途の徳用（止惡）に約して釈されてある。

次に高祖の二門偈を窺つてみる。二門偈は、しばしば五念を約仏で釈されたと謂われているが、詳細に見れば、単純に約仏（法蔵五念）の釈とすべきではなく、約仏約生の二つに涉つての釈なること

が分かる（深川倫雄和上『入出二門偈講讃』一四〇～一四三頁 参照）。これは、衆生の五念門の行相の所以を法藏五念に帰せしむる釈、即ち撰末帰本の釈とも云うべきものである。つまり二門偈の五念門釈は、機上に展開する五念門を示し、且つその源が如来にあることを示すのである。（以下にまとめて詳述）

八、別途五念が機上に展開する具体相を示す

以上の如く相発の五念は、但なる機相に非ずして、直ちに機上に展開する、名号の力用、救済法の働き（潜在的に法徳、顕在的に機相）として解釈できる。起観生信章は撰取不捨の名号力を直ちに五念力と開示するのである。では具体的に、五念門という形式で開示される働きとは、如何なる内容となっているか。以下、二門偈と起観生信章を中心に、五念門をまとめてみる。

○礼拝門

二門偈には礼拝門を釈して

「諸の群生を善巧方便して安楽国に生ぜむ意を為さしめたまふが故なり。」とある。

故に名号法の礼拝門としての用きとは、種々に善巧方便し機を調熟して、信心を獲せしめる用きを示すのである。

ここに「善巧方便」の言は、高僧和讃に、

「釈迦弥陀は慈悲の父母 種々に善巧方便し われらが無上の信心を 發起せしめたまひけり」とあるが如く、調熟の方便のことである。道振和上の『入出二門偈略解』（真宗全書三七 五〇三頁）には「權を施し実を顯す。総じて善巧方便と為す。」と釈してある^⑧。

○讃嘆門

讃嘆門は名義相応を示す。如実讃嘆せしめるには、先ず如実に名義を聞信・信受せしめなければならぬ。故に讃嘆門は、仏よりすれば、如実に名義を信受（二知三信）せしめ、讃嘆せしめる用きを示す。

○作願門

作願門は願生心、信心^⑨を示す、意業憶念もまた含む。また論註では名号の止惡（破德）の徳用が明かしてある。この止惡は直後の觀察門の徳義と合して、破滿の法徳に相当する。是山和上も「止は破德に約し、観は滿德に約す…讃嘆門所明の称名破滿と、義旨自ら合するなり。」と云われている。（『往生論註講義』一五三頁）

○觀察門

觀察門は能觀を以て、所信所得の法を示す。論註の釈に次の如くある
「此に在て想を作て彼の三種の莊嚴功徳を觀ずれば、此の功徳如実なるが故に、修行すれば亦如実の

功德を得。如実の功德は、決定して彼の土に生を得るなり。」（論註下巻觀察門）

即ちこの觀察とは、莊嚴功德（名号功德）を觀察（信知）せしめ、その功德を得しめて往生せしむる用き（満徳）と考えられる。畢竟するにこの觀察門は、願生偈の「觀仏本願力」の「觀」に要約される^⑩。

○回向門

二門偈に於て、この門のみ約生の辺では釈されず、約仏のみとなっている。即ち、仏力の回向を示し、前四念門の源は如来回向なることを明かすのである。

以上を略して、五念門の内容を再述せば、

「種々に方便調熟して、名号名義を聞信信受せしめ、その功德を得しめて（破闇満願して）往生せしむる如来回向のはたらき」
となる。即ち五念門とは、「南無せしめて救う阿弥陀仏のはたらき」、即ち名号法を直ちに示しているに他ならないのである^⑪。

九、従来の義と今義の比較

ここに於て、今義と従来の義を比較して整理してみる。従来の義は、法徳としての五念を名号中に

おさまった二利の徳とし、これを名号法として回施して衆生の往因（潜在的法徳）となし、一方で相発五念を報恩の機相とする。この義は往生の因を通途の仏道に還元して見るものと云える。

・法蔵五念（通五念）↓ 名号・信心 ↓ 相発五念（別五念）

一方で今義は、五念門を別途の力用に約し、名号法そのものの用きを示すと見るのである。衆生の五念を、法徳・機相に涉つて、直ちに今ここにある、名号力の具体的展開相となすのである。即ち、別途の法を直ちに別途より見ていこうとするものである。図式は、以下の如く単純化される。

・名号（別途五念力）↓ 相発五念（別五念）

○二門偈との相違

然るに、ここに一の問題が生ずる。今義は、五念相発の源を直ちに名号法の上に考えた（右の図式の如し）。然るに二門偈では、法蔵五念を衆生の五念の源としている。

・法蔵五念（通五念）↓ 相発五念（別五念）

ここに至って、名号力（及び相発五念）と法蔵五念とが、何らかの意味で同じと見られなければ、

今義は二門偈の文に違ふことになるのである。換言すれば、通五念と別五念を、何らかの意味で同じと見なさなければならぬ。(法蔵菩薩の因行は大經に「自行六波羅蜜」とあつて通途の行として説かれてゐる)

またここに於て、法蔵因行と衆生起行が、同一に五念門を以て示されていることに注目すべきである。元よりこの二は、同の面があると考えなければならないものである。

しかし、單純に相發五念と法蔵五念を同じと考えると、先に挙げた石泉和上の難が消釈できなくなる。

先には、法蔵五念と名号法、それぞれを通と別とに分ち、飽くまで別の名号法の相發と考えることによつて、石泉和上の難を消釈したからである。ではこの通別二の五念の同の面を、如何に考えるべきであろうか。

十、通別五念の同異を考える

先ず法蔵五念(通)と名号法(別)との關係から考えてみる。

先哲は、法蔵の五念のそのまゝが相發するに非ず、名号一句を成じて相發するといわれる(慧海和上、善讓和上^②など)。今一例として慧海和上の釈を挙げると(真宗叢書一『真宗百論題集上』「六字釈」二九〇頁)

「仏因中には万善万行を修し給へども、そのつらで衆生往生へ向けたことなし、一論で五念門を仏

修し給ひて衆生往生へ向けてある故、やはり因行が其俟衆生往生へ向ふやうなれども、爾らず、吾祖かの五念を取り給ふには、第五の回向門へ前四念を入れて名号廻施として取り給ふ……」

即ち法蔵五念二利とは名号法を成ずるところの所由となる。故に、法蔵五念と相發五念は同一ではなく、能成所成の關係に在つて、通別因果の相違があるのである。では本質的に相違する通別が、如何に關係すると考えるべきか。何故に通行の五念を以て別途の法を成ずることができるのであろうか。

○通別五念を連結する一義を示す

一義を出して謂く、

「法蔵菩薩は通途聖道の行を以て、別途弘願の法を成ずる。質的轉換は超世の本願による。」^⑬

法蔵五念（通途）↓ 超世本願（質的轉換）↓ 名号法（別途）

この義は、二の五念を通別異なるとして、それらを別途不共の願心によつて連結するものである。

しかしこれでは、通と別とを連結できても、未だ同の面が示されない。通別の異を存したまま、連結するのみでは、同の面が徹底しないのである。「何故に通別相違する二法を、全く同一に五念門を以て示すのか」と、更に問わねばならない。

○鮮妙和上義を再考して因果不二の義を徹底する

この通別因果の問題を更に考えるために、次に鮮妙和上の大行論に着目し、これを検討してみる。鮮妙和上は名号成就に於ける因果の關係に就いて「仏辺にあつては因果不二なれども、衆生の辺では因として応ずるものが、即ち名号大行なり」（要略）（真宗叢書二 真宗百論題集下 「大行名体」 四二五頁 参照）と云われている。

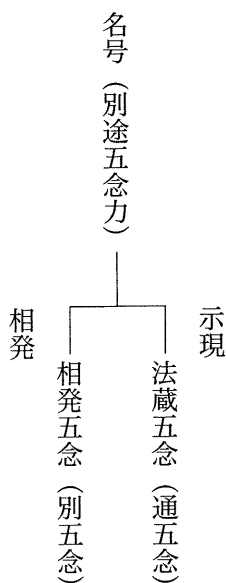
ここで因果不二という以上、法藏の因は果中に摂せられているのであるが、「因の辺で衆生に應ずる」とは、その果中の因を再び別出するのであるうか。もし因をもとのままに別出するのであれば、それは通因であろう。しかし、衆生に渡される往生の因は、通因ではなく、別因（果徳名号）のはずである。この矛盾を如何に考えるべきだろうか。

今謂く、因果不二と云う以上、その因果不二を徹底して、果中より別立しなければどうか。即ち因果と謂つても、因と果を内容的に同じと見て、それらに満未満、前後を談じないと考えるのである。即ち果を成ずる因ではなく、果の内容として展開された因であると見るのである。

そもそも空華の常に云うが如く、弥陀を従果降因の如来とし、而もその上に因果不二を主張するのならば、その因行は、別途弥陀の果徳の顯現に他ならないはずである。満未満の差は元より無いとすべきであろう。

十一、法蔵因行は果徳の別開なることを示す

今、従果降因の法門の見地より見て法蔵因行の五念を再考してみる。即ち、久遠の弥陀の果徳に居して、法蔵因行をそこからの展開示現と見るのである。例せば、華嚴の因果（毘盧遮那の果と普賢の因行）の如きである^⑭。即ち、法蔵因行＝弥陀果徳として、全く同一内容とし、但、表現のみが相違すると見るのである^⑮。



○通を別に撰す（通即別、因即果）

この義に立てば、通の因行の五念というも、内容は直ちに別途の果徳に他ならない。即ち因果というも、実に前後、満未満の相違は無く、因＝果、通＝別。故に、論では通因別果を同じく五念を以て示されるのである。結果として、法蔵五念も起行五念も五果門も一名号果徳の内容に他ならないことになる。

ここに於てこれまで潜在的法徳と見る他なく、凡夫には不可知としか謂えなかつた、悲智二利の徳

は、弘願法の対聖道・対自力的なる通途表現（自力に執ずる衆生を弘願に入れしめんがための表現）であり、その徳の内容をいえば我々に直接的なる弘願救済法に他ならない。即ち、「五念二利」、「悲智二徳」、「万行円備の徳」と表現すれど、弘願の行者たる、我々の宗教的事実としては、名号不思議の摂取不捨の働き（タスケル）の他は無いのである。

結

以上、一つには、五念門の別途面と通途面を明確に区別し、見落とされがちだった別途の側面を明らかにし、二つには、別途の法の所由を通途二利と見る見方を考え直して、五念門の内容は但別途の法のみなることを示した。

五念門を通途の行として、通仏教の道理より別途の法義を積する見方も存するであろう。別途の法の本源に、通途因果見て、救済法の仕組みを定めようという立場である。蓋しこれは通途の仏道をのみ、釈尊所説の仏教の壞すべからざる根本義と見るが故、斯くなるのである。

然るに今論は、別途の法義に立脚し、その中にその表現として通途を見たのである。私の上にある宗教的事実に立つて、五念門を窺ったのである。私は十八願の宗教は十八願の宗教に於て解釈すべきであると信ずる者である。（終）

注釈

① 真宗叢書附卷『行信論集』『行信問答』吐月善讓兩師問答』三九二頁 参照

② 五念に通別をみることは、空華学派に於て談ぜられる。今、鮮妙和上によれば（真宗叢書二『真宗百論題集下』鮮妙和上「一心五念」四五頁）、

「法蔵の通の五念（聖道の行）を別（浄土）の五念と会して名号法を成ずる」（要略）といわれる。しかしまた一方で、

「相発のままが二利円満の大菩提心の体具の行（通）なり」

ともいわれている。しかし名号法を別徳とするならば、相発も別途に約すべきであろう。このあたりは、残念ながら、和上の言が簡略なため、明らかに窺えない点が多い。

③

機相と法徳の關係をもう少し詳述してみる。先哲は機相と法徳の關係を、

「相発は体具に依る、発体具は相発に由つて見る」（月珠和上『浄土論隨釈坤』九丁）

「相発あるときは則ち体具あるや必せり」（真宗叢書二『真宗百論題集下』善讓和上「五念分齊」

三三頁）

「相発即体義に融ずる」（真宗叢書二『真宗百論題集下』鮮妙和上「一心五念」四六頁）などと釈されている。

これらの釈から考えるに、機相と法徳は、顯現と潜在との關係と考えることが出来る。即ち、法徳より機相が現れ、逆に機相の奥に法徳が見られ、なおかつこの二は連続的不可分な關係にある。

このことはまた、正信偈の「攝取心光常照護、雲霧之下明無闇」の文を以て窺えると思う。この文を大瀛和上は、「浄天」を信慧（法徳）とし、「雲霧之下明無闇」を無疑（機相）として釈されている（真宗全書三八卷『浄土文類聚鈔崇信記』九三頁）。道振和上の正信偈の釈には実際に「法徳」の言が見える（真宗全書四〇卷『正信念仏偈報恩記』四四四頁）。すなわちこれらの釈より推するに、法徳は機相の明かり（無疑安堵心）となつて現れ、逆に私たちは機相の奥に、顕著には見えないけれど、法徳の光（不可思議の救済）の存在を窺い、味得することできると考えられるのである。

一方では山和上の釈には、機相は可知、法徳は不可知と、嚴然とこの二を分かつ釈が存する。論註の破闇満願を釈して（『往生論註講義』一四三頁）、

「心相に就けば破疑惑といふべく、法徳に就けば破煩惱といふべし。而して徳義は心相に於て之を知る、疑惑あれば煩惱亦存す、若し但煩惱となせば、其已に破すると由在るとは、何を以てか之を知らん……」

といわれている。然るに、この釈の如く、機相と法徳を可知と不可知で嚴然と分けてしまつては、救われているか救われていないか（破闇満願の法徳を得ているかいないか）を心相（信か疑か）によつて推測することにならないだろうか。宗教的事実は推測に於て成立するものではない。また機相を以て法徳を推するというならば、既に我々は法徳と機相の關係を、ある意味知っているということである。法徳が全く不可知というならば、これは矛盾する。これらのことを思うに、心相と法徳とはもつと不可分に連続的に考えるべきであり、二を合して機上の宗教的事実とすべ

きである。

蓋し一般に法徳を不可知の一面のみで釈し去るのは、通途の法徳を主に考えるからである。高度なる通途の徳は凡夫よりは不可知としか謂いようが無いからである。

- ④ 「その行者の三業に起す五念を、全くみな仏行とするものは甚だ非なり。…苦悩の衆生をして、皆法蔵菩薩と為すや。此れ易行道に非ず。至極嶮径の大難行道なり。」（真宗全書五〇卷『助正妄作』三八六頁）

- ⑤ 石泉和上は、五念非相発の義であり、五念門中讃嘆門の称名のみが名号全顯と謂われる。しかし、もしそうならば、やはり五念門中の一分は顯現することになり、衆生は一分は法蔵菩薩たることとなりはしないだろうか。これでは、その難は石泉和上自身に返ることになってしまう。ここに於て考えるに、石泉和上が謂われる称名のみ名号全顯と謂うも、やはり今論に述べるが如く、法蔵通行の讃嘆門の相発ではなく名号即別途法徳の顯現でなければならぬ。（因に註⑫に述べするように、法蔵通行の讃嘆門がそのまま機に涉ると見るのは豊前学派である）

- ⑥ 鮮妙和上は、五正行総じて正定業とし、即五念門とされる。（真宗叢書二『真宗百論題集下』「正雜二業」二三五頁・二三八頁）

- ⑦ 「前田和上義への批判」

この私の論文は、前田和上のこの義（五念門を機上の行信とする義）をきつかけに考えてきたものである。しかし、私の五念門の見方は和上の義と相違する。故にここで、和上の義を取らざる理由を示しておく。

先ず礼拝讃嘆作願は素直に能礼、能讃、能願と見るべきである。而して観察門は能信ではなく逆に所信の方面である。和上の義は二門偈に居しての立論ではあるが、今論註を窺うに、所観の三蔵二十九種は、仏願生起本末を以て釈されているからである。

また前田和上は非相発義であるが、この論文では相発義に立っている。五念相発義を取る根拠について謂えば、一つには、既に論に善男善女の起行とされているからであり、二つには、讃嘆門に広略二讃を含む故、広略二讃同等であり、これより推すに略讃称名のみ特別な地位を占めるとは考えられないからである。

⑧ 仏教大辞彙「方便」の項目一には、

「真実法に対して、其法に誘引する為めに権に設けられたる法門を云ふ。権仮方便・善巧方便と云はるるものにして仏・菩薩が衆生の機に応ずる方法を用ひて化益を施すものは是れなり。」とある。作願門と一心では、起行と安心の相違があるのではないかと云うかもしれない。しかし今義は、それらを畢竟延促の相違と考えるのである。前田和上謂く、

⑨ 「(初起相続を簡ばず) 心内に在る対願力的 (即ち主観的) の現象は総て之を信に属して談ず。」(真宗叢書別巻 前田和上集『五念門私見』六二八頁)

⑩ 今は前田和上義に随う。なお作願門を以て信心とみる義に關しては、この他に空華の信行混流の義が存する(真宗叢書二『真宗百論題集下』寛寧和上「起観生信」六一頁 参照)。観察門に就いて、また通別の二途の釈が考えられる。

今、観察体相と願心莊嚴の科段に就いて、先哲の上でこれを窺えば、道振和上は、三、四章を「弥

陀果徳」と「弥陀因願」とされている。この辺より見れば、觀察門とは名号法を聞信するものに他ならない（道振和上 真宗叢書五『往生論註麁本決下卷』一八四～一八五頁）。一方是山和上は、三、四章を「止觀の行相」と見ておられる。この場合は觀察門とは、作願門と組合せて通途止觀の具徳を示すことになる（是山惠覚和上『往生論註講義』一三四頁）。これらからも五念門に通別二途の釈し方があることが知られる。

⑪ 更に付け加えると、正信偈に、五果門中の三門を出されていることから窺うに、五念門は行者をして「現生正定聚・往生即成仏・還相摂化」せしむる名号法のはたらきを示すと見ることが可能である。

⑫ この五念門の見方は、『行信問答』（真宗叢書附卷 行信論集）に於て、空華豊前二義の顯著なる相違の一つであつた。この論文は、空華の方の義（特に空華だけが主張する義ではない）で論を進めているわけであるが、この義をより明らかにするためにここで『行信問答』に於ける空華豊前二義の相違をまとめておく。

- ・ 空華義 ： 法蔵五念の因行は、一々の行が果号名号を成ずる
- ・ 豊前義 ： 法蔵五念の因行に於て、五念を称名一行に収めて、名号の所具とする

「善譲云く…信中所具の法蔵所修の五念の行徳に約するときは、その一々の行南無阿弥陀仏を成ぜん為の行…」

吐月云く、因中の五念若し広略相入の理あらば、第二の称名に余の四をすべて、称名大行と云う義に非ずや。

善護云く、爾らず…五念の行が名号法体を成ずる為の行なり。…五が称に広略相入して其称を以て衆生にわたして往相回向の大行と立てて、衆生を果に向はせる法理にあらず…

吐月云く…五念即南無阿弥陀仏と弁ずるときは、称名といふが南無阿弥陀仏の異名となつて、第二の称が余の四を総ふる義相となり…」（真宗叢書附卷 行信論集『行信問答』三九二～三九三頁）

「吐月云く、称名と云ふは万行の都目なり、その都目の称名をもつて能具の名号に名けて大行と云へば、名号は万行円備の法体なることが顯れる…」（真宗叢書附卷 行信論集『行信問答』三九六頁）

今、豊前義を窺うに、通行を称名に統べて万行の都目として衆生に渡すの義である。即ち豊前義で云う名号所具の称徳とは、その内容は通行の徳そのままであり、これが衆生に渡つて信心の正因を成ずるといふのである。（『行信義』以下の論争の関連著作を参照）

雲山和上はこれを批判して次の如く云われている（雲山龍珠和上『真宗論題叢書12行信義相』四八頁）

「若し夫れ、名号所具の徳にしても、万行若しくは称名を以て因体となすといふ説であれば、その組織が道理成仏の聖道門の組織となつて、別途不共の絶待の法義をあらわすこととはならない。何となれば、万行を以て因体となすといふ法義であるからである。」

⑬ 桐溪和上は、「本願は無から有を生ずる」(取意)といわれている。即ち選択から無選択への質的転換は願心によつてなされたとするのである(『救済の論理』一二二頁・一七八頁等参照)。

⑭ 華嚴教学に於て因果を全体同とみる見方がある(高峯了州和上『華嚴思想史』四三七〜四三八頁)。

「彼(湛睿『演義鈔纂釈』)は円教の因果については全体同と全体異との二門を以て説く。同の意味では法界の性に称へる仏智に於て具するところの五位と見るが故に信解行証の道程は本来仏智に具せらるる差別に外ならない。故に因果全体同である。」

⑮ 法蔵菩薩の因行について、鮮妙和上は次に如く云われている(『真宗百論題集下』「一乗海義」四八五頁)。

「法蔵所修の如くならば(聖道の法は)實際成仏の法則なるも、其他の機よりいへば無得果を實踐とす…」

即ち、法蔵菩薩は従果降因の菩薩であるとしても、往生の別因の成就に向かうときは、聖道の従因向果の法門に従うと見ておられるようである。

しかし一方で(『真宗百論題集下』「十劫久遠」六九〇〜六九二頁)、

「十劫の成道は全く利他の為なりと知らしめん為に久遠実成の弥陀が再び正覺を成ずることを表す…十劫は衆生に立信せしめん為なり…必ず十劫の結縁済度なくんばあるべからず…」

この釈によれば、十劫成道は往生の因法を成ずるためではなく、「結縁し利他の法を知らしめ立信せしめんが為の十劫成道」とも窺われる。

ここに私の義をもう一步踏み込んで謂うならば、法蔵の願行も弥陀久遠果海よりの示現であり、衆生の因を実に成ずるものではなく（個々の機に対する摂取の力用は久遠より存す）法蔵の願行の示現は、衆生に久遠本有の他力法を領受せしめんがための果後の方便とするのである。

桐溪和上も以下の如くいわれている。（『救済の論理』一六七頁）

「阿弥陀仏には不完全な時代はなく、法蔵菩薩の因位といつても、果後の方便であり、従果向因の菩薩にすぎないのであるから、法蔵菩薩の修行といつてもわれわれ凡夫の仏道修行の模範となるものではなく、あくまで衆生を救済するための示現であり、名号の内容を意味づける表示にすぎない……」