

二〇一八年度 卒業論文

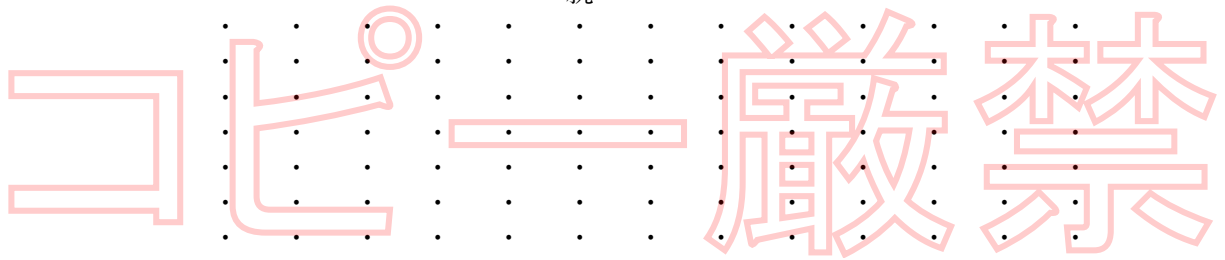
親鸞における愚者の救い

# 禁廠 — コピ

L  
1  
5  
0  
0  
0  
7  
池  
月  
昭

目次

序論	1
本論	2
第一章 親鸞の人間観	2
第一節 愚者・悪人・凡夫とは	2
第二節 煩惱について	5
第二章 親鸞の阿弥陀仏観	6
第一節 二種法身	6
第二節 法蔵菩薩の発願修行と弥陀成就	0
第三章 悪人の救済	4
第一節 二種深信	4
第二節 「信巻」の逆謗摂取釈	7
第三節 悪人正機	1
結論	3
註	2
参考文献	3



## 序論

浄土真宗の教えは親鸞（一一七三～一二六三）によって展開されたものであり、他の宗派と比べて独特のものである。世に多くの宗派がある中、「悪人も救われる」という教えは七高僧の上にも見られる。しかし、「悪人も救われる」という教えは他にはなく、親鸞独自のものと言っても過言ではない。<sup>1</sup>親鸞は親鸞以前の浄土教の教えを受け、独自の人間観を展開していった。普賢晃壽氏によると「親鸞の人間観」は「悪人正機の人間観」と言われている。<sup>2</sup>悪人正機は親鸞教義の特徴の一つであり、その悪人正機の代表的なものとして『歎異抄』第三条の「善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや。」<sup>3</sup>があげられる。悪人正機という言葉自体は親鸞にはなく、後の宗学者によって造語されたものである。<sup>4</sup>しかし、親鸞の主著である『顕浄土真实教行証文類』（以下、『教行信証』）においても悪人正機といえる文は明らかにある。親鸞は多くの著書において衆生を「煩惱具足の凡夫」<sup>5</sup>、「愚者」<sup>6</sup>、「邪見憍慢の悪衆生」<sup>7</sup>、「愚悪の衆生」<sup>8</sup>などと述べている。さらに親鸞自身、「愚禿親鸞」と名乗っていることから、親鸞自らが愚かな存在であることを自覚していたと伺える。親鸞は八十八歳の時、乗信房宛ての消息に「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と書き残している。親鸞の師である法然（一一三三～一二二二）にも同様の言葉がある。「十悪の法然房、愚痴の法然房の、念仏して往生せんと云也」<sup>10</sup>と述べ、「浄土門は愚痴に還りて極楽に生ず」<sup>11</sup>と述べている。親鸞は二十九歳から三十五歳の六年間法然より教えを学んでいたが、承元の法難によって法然は土佐に、親鸞は越後に流罪となり、法難以降は会うことさえできないまま往生を迎えた。三十五歳から八十八歳に至るまで五十三年もの長い年月が経っているにも関わらず、親鸞が法然から聞いた言葉

を門弟に書き送ったということはそれほど印象深かったことで重要なことだと考えられる。法然の「愚痴に還りて」という言葉を聞いたからこそ親鸞は自らを「愚禿親鸞」と名乗ったのではないだろうか。この本論ではその愚者がどのような存在でどのように救われていくのか、そして、「愚者になりて」にはどのような意義が認められているのかを親鸞教義を通して明らかにしていきたい。

# 法然

## 本論

### 第一章 親鸞の人間観

#### 第一節 愚者・悪人・凡夫とは

親鸞の著書を伺うと親鸞は衆生を愚者、悪人、凡夫と位置づけている。では、それぞれのどのような存在なのかを論じていきたい。初めに愚者であるが、親鸞の著書において愚者という語があるのは序論であげたが、『親鸞聖人御消息』第十六通の「故法然上人は、「浄土宗の人は愚者になりて往生す」と候ひしことを、」<sup>12</sup>という文である。親鸞において愚者という語が使われているのはこの一カ所のみである。この文は法然が「浄土教では愚かな存在になることで往生する」と言っていることを親鸞は聞いたと乗信房に示したものである。その法然は「三心料簡および御法語」において、「浄土門は愚痴に還りて極楽に生ず」<sup>13</sup>と述べている。また、『一枚起請文』では、

「念仏を信ぜん人は、たとひ一代の法をよくよく学すとも、一文不知の愚鈍の身になして、尼入道の無智のともがらにおなじくして、智者のふるまひをせずして、ただ一向に念仏すべし。」<sup>14</sup>と述べている。法然においては愚痴に還ること、あるいは愚鈍の身になることで救われると説かれている。これらの文が親鸞に大きな影響を与えたと考える。これらの文を聞いていたからこそ親鸞は「愚禿親鸞」と名乗り、「愚者になりて往生す」と書き残したと考える。

愚者の愚であるが、「愚とは『六要鈔』に「愚は是れ蠢なり。智に対し、賢に対す」と言い、是非邪正を弁別すべき智識なきを愚という。即ち無智を愚という。」<sup>15</sup>とあるように、愚かなという意味で、智や賢に対する言葉で愚とは無智のことであると伺える。無智とは智慧が備わっていないことを指し、物事や真理において正しい判断ができない、真実を見極めることができないことである。衆生は煩惱を抱えている為に物事を正しく見ることもできず、真実性が具わっていない。その為、親鸞は衆生を愚者と位置づけていると考える。親鸞において愚者という言葉自体は一度しか使われてはいないが、愚鈍や愚悪、あるいは自ら名乗った愚禿親鸞など愚の言葉は多数使用されており、衆生が、そして自身がいかに愚かな存在であるかを自覚していたかが伺える。七高僧において愚者の言葉は、源信（九四二〜一〇一七）の『往生要集』に二度使用されており<sup>16</sup>、共に愚者を愚かな人と意味している。また、法然の「愚痴に還りて」の愚痴とは「無明ともいわれ、三毒の煩惱の一つである。真理に対して正しい智慧のないために迷い惑う心のすがたをいう。」<sup>17</sup>とある。衆生は正しい智慧が備わっていない為に迷い苦しむのである。要するに親鸞のいう「愚者」と法然のいう「愚痴」は共に智慧が備わっていない愚かな存

在であることを意味し、親鸞は法然の愚痴を受けて、愚者と云っているのである。

次に悪人とは「極重の悪人」<sup>18</sup>、「十悪・五逆の悪人」<sup>19</sup>などと述べられており、悪人とは「身に常に悪事を行ひ口に常に悪事を言ひ心に常に悪事を思ふ者を云ふ」<sup>20</sup>という意味である。身口意の三業において常に悪を思ひ、悪を行う者を悪人と呼ぶのである。また、悪人とは悪機ともいい、『愚禿鈔』には、「悪機について七種あり。一には十悪、二には四重、三には破見、四には破戒、五には五逆、六には謗法、七には闡提なり。」<sup>21</sup>とあり、これらが悪人に値する。ここでの悪とは、一般的な善悪の悪ではなく、仏教的な善悪の悪であることを忘れてはならない。仏教ではさとりに近づく行為を善、さとりから遠ざかる行為を悪としている。衆生は煩惱がある為さとりに近づく行為が行えず、寧ろさとりから遠ざかる行為しかできない身である。だからこそ親鸞は衆生を悪人と位置づけていると考える。

最後に凡夫とは「煩惱具足の凡夫」<sup>22</sup>、「一切善悪の凡夫」<sup>23</sup>などと述べられており、『一念多念文意』には、「凡夫」といふは、無明煩惱われらが身にみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむところおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とどまらず、きえず、たえずと、水火二河のたとへにあらはれたり。<sup>24</sup>

と述べられている。凡夫とは「凡庸なる士矢の義にして、つねなみの人といふ意である。即ち毫も煩惱を断滅せず真理を悟らざる輩を凡夫と呼ぶ」<sup>25</sup>とあり、「まだ四諦の道理を理解していない凡庸浅識のもの」<sup>26</sup>とある。つまり、凡夫とは煩惱を抱えた者のことを言う。衆生は煩惱が満ちており、臨終の一念に至るまでその煩惱にと

らわれ、衆生は何をしようとも煩惱から離れることはできないのである。その為、衆生は煩惱によって身口意の三業で悪業を作ってしまうのである。故に親鸞は衆生を凡夫と位置づけてる位と考える。凡夫の語は悪人と同様に七高僧の上では、龍樹、天親以外の書物にも書き残されている。

このように愚者、悪人、凡夫について述べてきたが、それぞれが煩惱を抱えた存在で、愚かな存在であることが伺える。また、それぞれの語は親鸞だけでなく、七高僧の上にも見られる。鍋島直樹氏が「親鸞は曇鸞、道綽、善導、法然の救済観を尊重した」<sup>27</sup>と述べているように、親鸞は曇鸞から法然までの人間観を受け、衆生が煩惱を抱えた愚かな存在だと位置づけ、自らも自覚、認識していったと考える。

## 第二節 煩惱について

第一節で愚者、悪人、凡夫について論じ三つの語は、言葉自体は異なるものの、いずれにせよ煩惱を抱えた愚かな存在であることを述べてきた。それぞれの言葉には共通して煩惱が根底にあり、その煩惱があるために無智で、悪業しか行えず、なかなかさとりを目指せないのである。その煩惱には、多数の異名があり、

随眠ともいわれ、惑、染、結使、縛、漏、垢、暴流、蓋、繫等があり、この煩惱にも根本煩惱と枝末煩惱がある。根本煩惱とは貪欲、瞋恚、愚痴をいい、これを三毒の煩惱ともいわれる。この煩惱は我執から生起するといわれる。<sup>28</sup>

とあるように、自己の執着によって煩惱が起ると述べられている。そして、衆生はその煩惱によって苦しむの

である。親鸞は煩惱について『唯信鈔文意』で、

具縛の凡愚・屠沽の下類、無礙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。具縛はよろづの煩惱にしばらくられたるわれらなり。煩は身をわづらはす、悩はころをなやますといふ。屠はよろづのいきたるものをころし、ほふるものなり、これはれふしといふものなり。

沽はよろづのものをうりかふものなり、これはあき人なり。これらを下類といふなり。<sup>29</sup>

と述べている。衆生は煩惱にとらわれているが、阿弥陀仏の本願、南無阿弥陀仏という名号によって煩惱を抱えたままでも救われるとある。ここで、煩惱の煩は身を煩わすもの、悩は心を悩ますものと位置づけている。この心身を煩わせ、悩ます煩惱があるからこそ衆生は愚かな存在であり、苦しみ続けているのである。親鸞は自らを、生きものを殺す獵師やそれらを売りさばく商人のような存在と捉え、下類と位置づけている。<sup>30</sup>そして、衆生は煩惱を抱えた愚かで救われ難い存在ではあるが、そんな衆生だからこそ阿弥陀仏の本願、名号のはたらきが衆生に向けられ、そのはたらきで衆生は煩惱を具足しながらでも救われていくと説かれている。

## 第二章 親鸞の阿弥陀仏観

### 第一節 二種法身

第一章では親鸞の人間観について述べてきたが、この章では親鸞の阿弥陀仏観<sup>31</sup>について論じていきたい。煩



悩を抱えた愚かな存在である衆生を救おうと四十八の願をおこし、その願を成就したのが阿弥陀仏であるが、阿弥陀仏は一体どのような仏なのか。阿弥陀仏についてまず二種法身を用いて論じていく。曇鸞（四七六～五四二）の『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下、『論註』）には、

諸仏・菩薩に二種の法身まします。一には法性法身、二には方便法身なり。法性法身によりて方便法身を生ず。方便法身によりて法性法身を出す。この二の法身は異にして分つべからず。一にして同ずべからず。このゆゑに広略相入して、統ぶるに法の名をもつてす。<sup>32</sup>

と述べられている。この文は龍樹教学の影響を受けたものと考えられている。<sup>33</sup> 諸仏や菩薩には法性法身と方便法身の二つの法身があり、法性法身の法性とは色も形もなく、衆生の言葉や認識が全く及ばない真如、一如というさとりそのものである。方便法身の方便とは、さとりそのものである真如が具体的な形をもって衆生にはたらしかける姿のことである。方便には、真実でない仮であるという権仮方便と巧みに衆生を導く教化の手段である善巧方便があるが、この方便法身における方便は衆生を導く教化のはたらしきがある為、善巧方便のことを指す。<sup>34</sup> 法性法身は色も形もないため、衆生が認識することはできない。しかし、そのままでは衆生を救うことができない為、法性法身にもとづいて方便法身が現れ、方便法身によって法性法身の徳をあらわしているのである。この法性法身と方便法身の関係を由生由出という。また、この法性法身と方便法身は異なった別々のもののように見えるが、決して離すことはできないものである。一つのようにありながら同じものでもないのである。この関係を亦一亦異という。<sup>35</sup> 広略相入とは広と略が互いにおさまりにあつて、広とは国土莊嚴十七種、

仏莊嚴八種、菩薩莊嚴十九種の三嚴二十九種のことである。略とは一法句あるいは清浄句、あるいは真実智慧無為法身のことである。要するに、広は方便法身、三嚴二十九種という衆生が認識することができる有相で、略は真如、法性法身、一法句という衆生が認識することができない無相である。この広と略が互いにおさまりあっているから有相即無相、無相即有相の関係と言える。その為、法性と方便が共に法身とあらわすことができるのである。衆生は法性法身を見たり、捉えたりすることができず信仰の対象にはならないが、方便法身が信仰の対象となり、方便法身によって法性法身の徳を知ることが可能となるのである。曇鸞における二種法身は、色も形もない法性法身ではあるが、法性法身にもとづいて方便法身があらわれ、その方便法身である阿弥陀仏によって衆生は法性法身の徳を知り、救済されるというものである。この『論註』の文を親鸞は『教行信証』「証卷」に引用している。<sup>36</sup>さらに親鸞は、曇鸞の二種法身の教えを受けて『唯信鈔文意』で、

法性すなはち法身なり。法身はいろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまひて、不可思議の大誓願をおこしてあらはれたまふ御かたちをば、世親菩薩（天親）は「尽十方無礙光如来」となづけたてまつりたまへり。<sup>37</sup>

と述べている。この文から曇鸞の二種法身と親鸞の二種法身で異なっている点が見えてくる。「法身はいろもなし」の「法身」は先にも述べた真如、つまり法性法身のことである。その法性法身にもとづいて方便法身として現れるのが曇鸞では阿弥陀仏であったが、それに対して親鸞では法蔵菩薩となっている。親鸞における二種法身

は、色も形もない真如、法性法身より法蔵菩薩があらわれ、その法蔵菩薩が誓願を立て、成就し阿弥陀仏となつて衆生を救済するものである。この文に似たものが『一念多念文意』にも見られる。

この一如宝海よりかたちをあらはして、法蔵菩薩となりのたまひて、無礙のちかひをおこしたまふをたねとして、阿弥陀仏となりたまふがゆゑに、報身如来と申すなり。これを尽十方無礙光仏となづけたてまつれるなり。この如来を、南無不可思議光仏とも申すなり。この如来を、方便法身とは申すなり。方便と申すは、かたちをあらはし、御なをしめして、衆生にしらしめたまふを申すなり。すなはち阿弥陀仏なり。<sup>38</sup>

この文も『唯信鈔文意』の文と同様に一如宝海、つまり真如から法蔵菩薩が現れ、誓願を立て、成就し阿弥陀仏となつたと述べられている。そして、親鸞はこの阿弥陀仏の仏身を報身と示している。報身とは法身、報身、応身による三仏身の一つであつて、報身とは因に報いて成仏した仏身のことである。仏教一般では仏をこの三仏身に分類する。阿弥陀仏においては、報身説と応身説があるが<sup>39</sup>、親鸞は阿弥陀仏を因に報いた報身と述べている。阿弥陀仏は法蔵菩薩という因位であつた時に四十八の誓願を立て、それらを成就し阿弥陀仏という果位を得た。四十八の願という因に報いた報身であるから因願酬報の仏と言える。要するに親鸞における阿弥陀仏は報身であり、方便法身であると伺える。内藤知康氏は、

方便法身と報身とはほぼ同じ性格の身と見ることができ、報身が果位の阿弥陀仏についての所論であるのに対し、方便法身は「この一如よりかたちをあらはして、方便法身と申す御すがたをしめして、法蔵比丘となりのたまいて」と述べられるように、因位の法蔵菩薩から果位の阿弥陀仏にかけて語られるものである

と述べている。つまり、親鸞において報身とは果位の阿弥陀仏に限ったものを指し、方便法身は法蔵菩薩としての発願修行から阿弥陀仏としての成仏までの全体を指していることになる。曇鸞の二種法身を親鸞はさらに展開し、真如、法性法身にもとづいて法蔵菩薩が現れて、その法蔵菩薩が誓願を立て、その願を成就し阿弥陀仏となった。その願に報いた因願酬報の阿弥陀仏によるはたらきによって衆生は救われると説いている。<sup>41</sup>

## 第二節 法蔵菩薩の発願修行と弥陀成就

では、その法蔵菩薩が誓願を立て、それらを成就し、阿弥陀仏となった過程について述べていく。法蔵菩薩は苦悩に苦しむ衆生を憐れみ、その一切の衆生を救いたいと世自在王仏のもとで四十八の誓願をおこした。法蔵菩薩はその誓願を完成させるために不可思議兆載永劫というはてしなく長い間修行し、その願いを成就させた。そして、浄土を建立し、阿弥陀仏となったのである。この法蔵菩薩の発願修行は『仏説無量寿経』（以下、『大経』）の文をもって『教行信証』「信巻」に述べられている。

欲覚・瞋覚・害覚を生ぜず。欲想・瞋想・害想を起さず。色・声・香・味の法に着せず。忍力成就して衆苦を計らず。少欲知足にして染・恚・痴なし。三昧常寂にして智慧無礙なり。虚偽諂曲の心あることなし。和顔愛語にして、意を先にして承問す。勇猛精進にして志願倦きことなし。もつばら清白の法を求めて、もつて群生を恵利しき。三宝を恭敬し、師長に奉事しき。大莊嚴をもつて衆行を具足して、もろもろの衆生をし

て功德成就せしむ<sup>42</sup>

法蔵菩薩は貪欲・瞋恚・愚痴の三毒の煩惱を起こさず、物事に執着することもなかった。苦しみに惑わされることもなく、少ない欲で足りることを知り、常に心を静かに保ち、智慧にはさわりがなかった。嘘、偽り、へつらう心も全くなく、穏やかな顔、優しい言葉で接して、相手の意志を受け取っていた。また、勇ましく、努力をし、ひるむことなく、煩惱に侵されない行を重ねた。そして、仏法僧の三宝を敬い、師に仕え、大きな願いをもって修行をし、その願を成就した。その成就した功德を衆生に向けていると述べられている。<sup>43</sup>要するに、法蔵菩薩は兆載永劫というはてしなく長い間修行する中で貪欲・瞋恚・愚痴の三毒の煩惱も起こすことなく、嘘や偽りが混じることがなかった。真実でないひと時が一瞬もなく、願いを成就したのである。真実の心をもって修行した為、成就した願も真実となる。その真実の願のはたらき、功德を衆生に向けているのである。その成就した四十八の願の内、本願である第十八願には、「たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、至心信樂してわが国に生ぜん」と欲ひて、乃至十念せん。もし生ぜずは、正覚を取らじ。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。」<sup>44</sup>とあり、至心・信樂・欲生の三心が誓われている。至心・信樂・欲生はそれぞれ「信卷」の三一問答の字訓釈、法義釈において詳しく説かれており、三心にはそれぞれ疑蓋雑わることなしと述べられている。また、三一問答結示にも、「至心・信樂・欲生、その言異なりといへども、その意これ一つなり。なにをもつてのゆゑに、三心すでに疑蓋雑はることなし、ゆゑに真実の一心なり。」<sup>45</sup>と述べられている。その疑蓋とは、「疑いの心、煩惱は善心を覆いかくすから蓋に喩える。一般には貪欲・瞋恚などの五蓋の一」<sup>46</sup>とある。また、疑蓋無雑として、

貪欲蓋瞋恚蓋睡眠蓋掉悔蓋疑蓋の五蓋を説く、信巻は疑蓋の名目を彼に取ったのであるけれども其の意味は彼と同じではない。信巻に疑蓋といふは阿弥陀如来の願力を疑ふ心である、この疑心は衆生の心を覆蓋して真実の信心を生ぜしめないから疑蓋と云ふ。蓋はふたである。<sup>47</sup>

と述べられている。疑蓋とは仏教一般的においては五蓋の一つと解釈されているが、真宗においては阿弥陀仏の本願を疑うことと解釈されている。つまり、真宗では疑蓋、疑蓋無雜において、五蓋の一つという意味の通途義と本願を疑うという別途義に分けられていることになる。疑蓋無雜について星野元豊氏は、「疑いの心というものは微塵もまじっていないからである。三心みなともに少しの疑いの心もまじっていない信心であるから、これこそ真実の一心ということができるのである。」<sup>48</sup>と述べている。また、山辺習学氏、赤沼智善氏は、「三心いづれを押えて見ても、疑いは微塵も雜じっておられないと云うことになるからである。」<sup>49</sup>と述べている。林智康氏は、「疑蓋無雜とは、衆生は疑いをまじえることなく本願を聞き受ける信樂を示す。」<sup>50</sup>と述べている。このように『教行信証』の解説書において疑蓋雜わることなしとは別途義として解釈され、弥陀の誓願を疑いなく信じるという衆生の心を指すものと述べられているものが多い。玉木興慈氏は「信巻に多く出ている疑蓋無雜の多くは衆生の心が疑蓋無雜であるとされるが、仏意積の信樂積下の御自積にみる疑蓋無雜は法蔵比丘の心として受け取るべきであるという説もみられるのである。」<sup>51</sup>と述べている。要するに、疑蓋無雜の語が多く使われている「信巻」においてほとんどのものが別途義として衆生の心とされているが、信樂積における疑蓋無雜においては通途義として阿弥陀仏の心とする場合もあることが伺える。信樂積においては疑蓋無雜を通途義としての五蓋の一つ、

煩惱と捉える場合はあるが、一般的に真宗は疑蓋とは別途義として本願を疑わない衆生の心と解釈されている。この疑蓋においてはたして通途義と別途義に分ける必要はあるのだろうか。玉木興慈氏が、「法蔵菩薩は永劫の修行の間、少しの煩惱も抱くことがなかったと読むのが適当であろう」<sup>52</sup>と述べているように、疑蓋について本願を疑うと解釈するのではなく、五蓋の一つ、煩惱として解釈するべきと考える。その根拠として三心それぞれの積を見ていく。まず、至心積では、「如来、一切苦の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。」<sup>53</sup>と述べられている。阿弥陀仏は苦悩に苦しむ全ての衆生を憐れみ、不可思議兆載永劫というはてしなく長い間修行に励んだ。その法蔵菩薩として行をおさめる修行の間、身口意の三業において一念一刹那というほんのわずかな時間も清らかでない時がなかったと述べられている。次に信樂積では、「まさしく如来、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、疑蓋雜はることなきによりてなり。」<sup>54</sup>と述べられている。ここでは、阿弥陀仏が法蔵菩薩であった時、身口意の三業においてほんのわずかな煩惱も混じることなく修行に励んだと述べられている。最後に欲生積では、「如来、一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひし時、三業の所修、乃至一念一刹那も、回向心を首として大悲心を成就することを得たまへるがゆゑに、利他真實の欲生心をもつて諸有海に回施したまへり。」<sup>55</sup>と述べられている。欲生積でも阿弥陀仏は苦悩に苦しむ全ての衆生を憐れみ法蔵菩薩として修行する際に、身口意の三業において少しの間もおさめた功德を衆生に向けようと修行に励んだとある。そしてその功德を成就させたと述べられている。この至心積、信樂積、欲生積をみると疑蓋無雜とは法蔵菩薩が発願修

行する際にひと時も煩惱が雑じることがなく、清らかでない時もなく、衆生のために行を修めたことが伺える。その為、疑蓋無雜は衆生が阿弥陀仏の本願を疑わないと解釈するのではなく、法蔵菩薩が修行する際に少しの煩惱を起こすことなく、煩惱が混じらなかつたと解釈するべきだと考える。衆生のために発願修行し、成就させた願、清らかでない時がなく、煩惱が混じることがなく成就した誓願であるため、衆生はその真実の願によって往生をしていくのである。

法蔵

### 第三章 悪人の救済

#### 第一節 二種深信

ここまで第一章では人間観について、第二章では阿弥陀仏観について述べてきた。この章では、煩惱を抱えた愚かな存在である衆生が阿弥陀仏にどのようにして救われていくのかを論じていきたい。『教行信証』「信巻」に、「愚鈍の衆生、解了易からしめんがために、弥陀如来、三心を発したまふといへども、涅槃の真因はただ信心をもつてす。」<sup>56</sup>、「愚悪の衆生のために阿弥陀如来すでに三心の願を発したまへり。いかんが思念せんや。」<sup>57</sup>と述べられている。さらに、『歎異抄』第一条には、「弥陀の本願には、老少・善悪のひとをえらばれず、ただ信心を要とすとしるべし。そのゆゑは、罪悪深重・煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にまします。」<sup>58</sup>と述べられている。これらの文から阿弥陀仏の本願は罪悪深重、煩惱熾盛の衆生を救うために建てられたものであり、信



心こそが往生の正因であることが伺える。この信心は衆生が起こした信心ではない。衆生が起こした信心はまさに自力の信心であり、往生の正因にはならない。往生の正因になる信心とは他力の信心である阿弥陀仏による本願力回向の信心である。その信心について二種深信を用いて論じていく。二種深信は善導（六一三〜六八一）が説いたもので、親鸞に大きな影響を与えたものである。その善導は二種深信について『往生礼讃』と「散善義」で述べている。まず、『往生礼讃』の深心釈には、

二には深心。すなはちこれ真実の信心なり。自身はこれ煩惱を具足する凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し、いま弥陀の本弘誓願は、名号を称すること下十声・一声等に至るに及ぶまで、さだめて往生を得と信知して、すなはち一念に至るまで疑心あることなし。ゆゑに深心と名づく。<sup>59</sup>

と述べている。また、「散善義」の深心釈には、

「二には深心」と。「深心」といふはすなはちこれ深く信ずる心なり。また二種あり。一には決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず。二には決定して深く、かの阿弥陀仏の、四十八願は衆生を摂受したまふこと、疑なく慮りなくかの願力に乗じてさだめて往生を得と信ず。<sup>60</sup>

と述べており、機の深信と法の深信による二種深信が説かれている。この二つの深心釈における相違点を林智康氏は次のように述べる。

『往生礼讃』の機の深信では「善根薄少」と、凡夫に善根を認めているところに煩惱具足の凡夫の虚仮不実

の相がまだ徹底していない感がある。それに対して『散善義』の機の深信では、罪悪生死の凡夫の虚仮不実の相が徹底し、法の深信ではすべて如来の願力に乗托するという捨機託法の表現になっている。<sup>61</sup> 親鸞においては衆生には一切真実な心はなく、善を積むことはできないという立場である為、「散善義」の文を

『教行信証』「信巻」に引用している。<sup>62</sup> この二種深信は深心という信心を自身が罪悪深重の凡夫であり、過去、現在、未来において救われ難い存在であることを深く信じる機の深信と、そんな罪悪深重の凡夫を救うのは阿弥陀仏のはたらき他ならないと深く信じる法の深信に分けて説くものである。この二種深信において信心を機の深信と法の深信に分けるが、全く別々のものと考えるのではなく、一つの信心を二種の見方で表しているものと考へなければならぬ。このことについて林智康氏は、

二種深信は他力信心相を二つに分けて示されたもので、自力をすててそのまま願力にうちまかせるのであり、また願力に全託することがそのまま自力無功と知ることであるからこれを捨機即託法（捨自即歸他）といい、この関係を二種一具というのである。<sup>63</sup>

と述べている。要するに親鸞において、自身が救われ難い存在であることを認識し、徹底的に自己を否定する機の深信と、そんな衆生は阿弥陀仏の本願力に全てをまかせる他ないという法の深信は同時に起こるものであり、機の深信即ち法の深信ともいえるのである。この二種一具について矢田了章氏は、「二種一具とは親鸞の二種深信における独自の見解で、善導には見られない。二種深信をはじめに開顕したのは善導ではあるが、善導においては機の深信が起きた上で法の深信が起きる」<sup>64</sup>と述べている。このことから善導が説いた二種深信を親鸞がさら

に展開していったことが伺える。衆生は阿弥陀仏の本願力に照らされることで、自らが罪悪深重の凡夫であるという自覚が起こり、自らの力を当てにしなくなる。そして、それがそのまま他力のはたらき、即ち阿弥陀仏の本願力にまかせることになる。その阿弥陀仏の本願力によって衆生は往生成仏していくのである。

## 第二節 「信巻」の逆謗摂取

ところで『大経』の十八願文、十八願成就文には「唯除五逆誹謗正法」とあり、阿弥陀仏は救済において五逆の者と正法を誹謗する者は救いから除くとある。それに対して『仏説観無量寿経』（以下、『観経』）の下々品では、五逆の者は念仏すれば救われると説かれ、誹謗正法の者については触れていない。この二つの經典には衆生の救済において矛盾が生じている事となり、結局衆生は救われるのか、救われないのかがはっきりしていない。この問題に関して、曇鸞の『論註』八番問答にも同様なものが見られる。親鸞は『教行信証』「信巻」末尾の逆謗摂取をもつて衆生の救済について述べている。

ここをもつていま大聖（釈尊）の真説によるに、難化の三機、難治の三病は、大悲の弘誓を憑み、利他の信海に帰すれば、これを矜哀して治す、これを憐憫して療したまふ。たとへば醍醐の妙薬の、一切の病を療するがごとし。濁世の庶類、穢悪の群生、金剛不壞の真心を求念すべし。本願醍醐の妙薬を執持すべきなりと、知るべし。<sup>65</sup>

と述べており、難化の三機、難治の三病である五逆、謗法、一闡提の救いについて述べている。ここでは本願醍

酬の妙薬がすべての病を治すように阿弥陀仏のはたらきによって一切の衆生、特に極重の悪人が救われていくことが説かれている。ところで、五逆、謗法、一闡提ほどのような存在なのか。まず、五逆について親鸞は『往生十因』の文を引用し、「五逆といふは（往生十因）、「もし淄州によるに五逆に二つあり。一つには三乗の五逆なり。

：（中略）：二つには大乘の五逆なり。：（中略）：四つには倒見して和合僧衆を破する、これ虚誑語なり」<sup>66</sup>と述べている。この文によると五逆には三乗の五逆と大乘の五逆があることが伺える。三乗の五逆とは、小乗の五逆のことで父を殺すこと、母を殺すこと、阿羅漢を殺すこと、仏の身体から血を流すこと、和合を破壊することである。それに対して大乘の五逆とは、仏塔を破壊し経蔵を焼くこと、声聞、縁覚、大乘の教えを謗ること、出家者の行為を邪魔すること、あるいは殺すこと、小乗の五逆のこと、因果に対して邪見をつのり、常に十悪を行うことであり、<sup>67</sup>五逆とは一般的に小乗の五逆のことを言い、仏教に背反することを指す。

続いて、謗法については『論註』の文を引用し、

問うていはく、なんらの相か、これ誹謗正法なるやと。答へていはく、もし無仏・無仏法・無菩薩・無菩薩法といはん。かくのごときらの見をもつて、もしは心にみづから解り、もしは他に従ひてその心を受けて決定するを、みな誹謗正法と名づく<sup>68</sup>。

と述べている。誹謗正法とは仏の否定、仏の教えの否定、菩薩の否定、菩薩の教えを否定することである。つまり、謗法とは仏教を否定する者のことである。

最後に一闡提であるが、一闡提とは善を行う能力が断たれている断善根や仏教に対する信の欠如、信不具足と

もいわれており<sup>69</sup>、親鸞は一闡提について『涅槃經』の文を引用している。

「如来、もし一闡提の輩善法なしとのたまはば、」<sup>70</sup>

なんぢいふところの一闡提の輩のごとし、もし身業・口業・意業・取業・求業・施業・解業、かくのごときらの業あれども、ことごとくこれ邪業なり。なにをもつてのゆゑに、因果を求めざるがゆゑなり。善男子、

訶梨勒の果、根・莖・枝・葉・華・実、ことごとく苦きがごとし。一闡提の業もまたかくのごとし<sup>71</sup>

一闡提とは身口意の三業に加えて、取業、求業、施業、解業があっても、それらはいずれも邪見によって起こったものである。なぜなら、その邪見は因果の道理に基づいたものではないからである。訶梨勒の実や根などが苦いように、一闡提の行為もすべて邪である。因果の道理とは仏教の道理のことで、因果に基づかないことから仏教に対して無関心なことである。要するに、五逆、謗法、一闡提はそれぞれ、仏教に背反、仏教を否定、仏教に無関心であることから教化し難い、治し難い存在だと言われている。

そしてその、難化の三機、難治の三病の救いは阿闍世の救いと照らし合わせることができる。阿闍世がどういった存在なのか「信巻」に述べられている。<sup>72</sup>その文から、阿闍世とは五逆の者、煩惱を身にまとった者、菩提心を未だに起こしていない者であると述べられている。まさに難化の三機、難治の三病を身にまとった存在であり、いかに救われ難い存在であるかが明らかになっている。しかし、その阿闍世でさえも釈尊の月愛三昧によって煩惱や苦悩がなくなり、無根の信を得ているのである。この無根の信こそまさに他力回向の信心である。普賢晃壽氏は、「無根の信とはわれわれ煩惱の心の中に根を生やして生じた信心ではない。われわれの心の中に根を

生やさないで芽生えた信心のことである。」<sup>73</sup>と述べている。阿闍世はまさに難化の三機、難治の三病であり、救われ難い存在ではあるが、その阿闍世の心に無根の信という他力回向の信心が芽生え、その信心によって救われていくのである。そして、難化の三機、難治の三病はまさに一人一人の衆生にも当てはまる。一人一人の衆生は煩惱を抱えた愚かで救われ難い存在ではあるが、阿弥陀仏の信心が衆生に届き、その信心、本願力のはたらきによって衆生は煩惱を抱えたままでも救われるのである。もし五逆、謗法、一闡提の往生が不可となれば、それは阿弥陀仏の救済に限界があることになる。阿弥陀仏の本願力にはすべての衆生を救うはたらきがあり、仏教に背反する五逆、否定する謗法、無関心である一闡提という教化し難い者、治し難い病の者であっても往生するところが可能になるのである。親鸞が善導の『法事讃』を引用して「仏願力をもつて、五逆と十悪と罪滅し生ずることを得しむ。謗法・闡提、回心すればみな往く」<sup>74</sup>とあるのがそれである。阿弥陀仏の本願力によって五逆、十悪の罪が消え、往生が可能となる。誹謗正法、一闡提のものでも回心して本願力に乗ずることで往生できるとある。

また、十八願文に唯除とあるのは『尊号真像銘文』に、「唯除」といふはただ除くといふことばなり。五逆のつみびとをきらひ誹謗のおもきとがをしらせんとなり。このふたつの罪のおもきことをしめして、十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせんとなり。」<sup>75</sup>とあるように、五逆、誹謗正法の罪がいかに重いかを示すものであり、抑止の為に唯除の言葉があるのである。つまり、本願力には罪を犯しても救うという摂取のはたらきと、罪を犯さないように留める抑止のはたらきがあることになる。親鸞においては、衆生は既に煩惱を抱えた愚かな

存在と認識、自覚していたことから、阿弥陀仏の本願は抑止より、摂取のはたらきを強調していたと考える。そしてその摂取のはたらきによって衆生は往生すると言える。よって本願の摂取によるはたらきが極悪のものを救うことと伺える。

### 第三節 悪人正機

悪人正機を最も明瞭にあらわしているものとして『歎異抄』第三条の「善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや。」があげられる。『歎異抄』は親鸞の面授の門弟である唯円によって著されたものと考えられており、第三条は唯円が親鸞から聞いて印象に残った法語を記したものの一つである。第三条には、

善人なほもつて往生をとぐ。いはんや悪人をや。しかるを世のひとつねにいはいはく、「悪人なほ往生す。いかにいはんや善人をや」。この条、一旦そのいはれあるに似たれども、本願他力の意趣にそむけり。そのゆゑは、自力作善のひとは、ひとへに他力をたのみどころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、眞実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるることあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もつとも往生の正因なり。よつて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はと、仰せ候ひき。<sup>76</sup>

と述べられている。善人ですら往生できるのであれば、悪人が往生できないはずがないであろう。しかし、世の

中の人々はその反対の考えを持ち、悪人ですら往生できるのであるならば善人はなおさら往生できるだろうと思いがちである。このことは一見射た考えのようではあるが、阿弥陀仏の本願には背いていることになる。善人は自らの行をおさめて往生しようとしている為、阿弥陀仏の本願にすべてをまかせることができているからである。しかし、自力の者でも阿弥陀仏のはたらきによって往生することが可能である。阿弥陀仏の本願のはたらきには、自力の心をもひるがえし、他力の信心におさめることができるからである。その他力の信心によって真実報土に往生することが可能になるのである。善人も悪人も阿弥陀仏の前では一切の衆生であり、救いにおいて何の障りもないのである。煩惱が満ち溢れている衆生はどのような行いをしたとしても迷いから逃れることができないが、阿弥陀仏はそのような衆生を憐れみ、願をおこして成就したのである。愚かな悪人を救うためのはたらきは、そのはたらきにまかせる悪人こそ救いの目当てであり、悪人はそのはたらきにまかせることで往生することができるのである。よって、善人ですら往生でき、悪人はなおさら往生することができる。

この『歎異抄』第三条と似た文が、覚如の『口伝鈔』第十九条にも見られる。「如来の本願は、もと凡夫のためにして、聖人のためにあらざる事」<sup>77</sup>とあり、阿弥陀仏の本願は凡夫の為にあると述べられている。また、

「一切善悪凡夫得生者」と等のたまへり。これも悪凡夫を本として、善凡夫をかたはらにかねたり。かるがゆゑに傍機たる善凡夫、なほ往生せば、もつばら正機たる悪凡夫、いかでか往生せざらん。しかれば、善人なほもつて往生す。いかにいはんや悪人をやといふべしと仰せごとありき。<sup>78</sup>

と述べられており、全ての衆生が救われる中、悪人が正機で、善人が傍機となっている。傍機である善人が往生



できるのだから、正機である悪人が往生できないはずがないということになる。一切の衆生が救われる中、悪人正機と言えるのである。

このようにして、親鸞は七高僧の教えを受けて、「悪人も救われる」という教えから「悪人こそ救われる」という悪人正機の教えへと展開していったと考える。そして、その教えを唯円や覚如などによってさらに人々に伝道され、今日の浄土真宗の悪人正機という教義が確立されていったと考える。

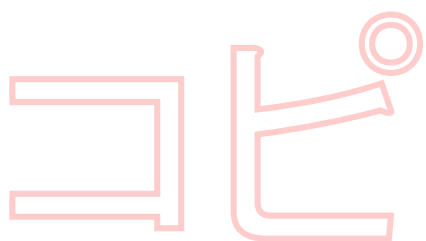
## 結論

ここまで親鸞における人間観、阿弥陀仏観を論じ、悪人の救いについて述べてきた。親鸞の人間観から伺える衆生とは煩惱を抱えた愚かな者で、救われ難い存在である。真实性が全くなく、往生することが困難な者である。しかし、そんな煩惱を抱えた愚かな存在である衆生を救おうと真如より、法蔵菩薩として現れ、四十八の願を発願し、兆載永劫という長い間疑蓋が混じることなく、真実でない時間がなく、修行に励みその願を成就した。法蔵菩薩は真実の心をもって修行し願を成就したため、その願は真実であり、そのはたらきも真実のはたらきである。その功德、はたらきを衆生に向け、救おうとしているのが阿弥陀仏である。その阿弥陀仏のはたらきによって衆生は愚かな存在であり、煩惱を抱えたままではあるが、浄土に往生することが約束され、往生と同時に成仏

するのである。

そして、親鸞における「愚者になりて」とは二種深信における機の深信に値すると考える。自身が罪悪深重の凡夫、救われ難い存在であることを徹底的に自覚することが「愚者になりて」だと考える。機の深信は即ち法の深信であるため、自己の完全否定がそのまま阿弥陀仏のはたらきにまかせることになる。衆生は阿弥陀仏の本願力のはたらきによって往生することから、衆生は愚者となり救われると考える。

本論では衆生が愚者となり救われることを論じてきたが、現代においてその愚者ということが認識できない者、自覚できない者、例えば生まれて間もない子や身体に障がいを抱えている者、仏教に対して無関心、否定的な者といった人が救われるのか、救われないのか、救われる場合、どのようにして救われるのかということ、今後とも真宗学に関わっていく中での課題としていきたい。



註

- 1 村上速水『親鸞教義とその背景』二三三頁参照
- 2 普賢晃壽「親鸞聖人における悪人正機の教学」『宗学院論集』第七三号、一頁
- 3 『浄土真宗聖典（註釈版）』八三三頁（以下、『註釈版』）
- 4 矢田了章『親鸞の人間論―その教理史的研究―』四五八頁によると、我々の知る限り、悪人正機の語が『歎異抄』の語義録に初めて登場するのは元文五年（一七四〇）、壽國による『歎異抄可笑記』である。
- 5 『註釈版』七七六頁
- 6 『註釈版』七七一頁
- 7 『註釈版』二〇四頁
- 8 『註釈版』二三一頁
- 9 『註釈版』七七一頁
- 10 「つねに仰せられたる御詞」『法然上人全集』四九三頁
- 11 「三心料簡および御法語」『法然上人全集』四五二頁
- 12 『註釈版』七七一頁
- 13 「三心料簡および御法語」『法然上人全集』四五二頁
- 14 『註釈版』一四二九頁
- 15 岡村周薩『真宗大辞典一卷』三八三頁
- 16 『浄土真宗聖典七祖篇（註釈版）』八三二頁、一一四〇頁（以下、『註釈版七祖篇』）
- 17 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典上巻』一八七頁
- 18 『註釈版』一八四頁
- 19 『註釈版』七〇六頁
- 20 岡村周薩『真宗大辞典一卷』一〇頁

禁本蔵

2 1 『註釈版』五一二頁

2 2 『註釈版』七七六頁

2 3 『註釈版』一六八頁

2 4 『註釈版』六九三頁

2 5 岡村周薩『真宗大辭典三卷』二〇〇〇頁

2 6 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典中巻』五五一頁

2 7 鍋島直樹「仏教の人間観―親鸞思想を基盤として」『地球と人間のつながり―仏教の共生観』三七四頁

2 8 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典中巻』五四八頁

2 9 『註釈版』七〇七頁

3 0 梅原真隆『唯信鈔文意講義』一一二頁では、「信文類に「具縛の凡愚、屠沽の下類、刹那に超越する成仏の法なり。世間甚難信といふべきなり」という元照の阿弥陀経疏を引抄された愚禿の体験が、晩年に至って、いよいよ深められたことを窺うべきである。」と述べられる。

3 1 内藤知康「親鸞の阿弥陀仏観」『真宗学』第一一九・一二〇号、一六五頁によると、親鸞の阿弥陀仏観には、衆生救済の仏、因願酬報の仏、二種法身の方便法身の三つがある。

3 2 『註釈版七祖篇』一三九頁

3 3 稻城選恵『浄土真宗用語大辞典中巻』二六七頁によると存覚の『六要鈔』に「問ふ、何れの経論に依て二身を立つや。答ふ、『智度論』に云く、一には法性生身の仏、二には随衆生優劣現化の仏、法性生身の仏のための故に乃至名を聞て得度すと説く。衆生現身の仏のための故に、仏と共に往すと雖も業因縁に随つて地獄に墮するものありと説く。法性生身の仏とは、事として辨ぜざることなく、願として満たざることなし。」（『聖典全書』四・一一八七頁）とある。曇鸞教学において最も影響を受けたのが龍樹教学である為、この伝統をうけたと考えられる。

3 4 天親の『浄土論』における智慧門、慈悲門、方便門の方便がこれにあたる。

3 5 内藤知康『聖典読解シリーズ五―正信偈』二四、二五頁によると、「仏の智慧は一切を区別なくみるという

禁本

無分別智と一切を区別する分別智によって成立し、無分別智の世界を法性法身といい、分別智の世界を方便法身としている。仏の智慧は無分別智を根底とする分別智であり、分別智として展開する無分別智であって、無分別智と分別智とは紙の表裏のように切り離すことができない。」とある。

3 6 『註釈版』三二一頁

3 7 『註釈版』七〇九頁

3 8 『註釈版』六九〇頁

3 9 勸学寮『親鸞聖人の教え』四六頁において、中国の浄影寺慧遠などの聖道の諸師は応身と説き、道綽、善導は報身と説く。

4 0 内藤知康「親鸞の阿弥陀仏観」『真宗学』第一一九・一二〇号、一六八頁

4 1 梯實圓「親鸞聖人の阿弥陀仏観の一考察」『行信学报』第九号、二二頁では、「親鸞聖人の二種法身説は、曇鸞大師のように広略相入・空有相即をあらわすための横的な二身論ではなく、法性法身より方便法身を出し、その方便法身によって凡夫は救済されて法性の領域にいたらしめられるといった、極めて躍動的な、堅的な二身論であった」と述べている。

4 2 『註釈版』二二二頁

4 3 信楽峻麿『教行証文類講義―第五卷信卷二』二二〇、二二二頁参照

4 4 『註釈版』一八頁

4 5 『註釈版』二四五頁

4 6 金子大栄・大原性実・星野元豊『真宗新辞典』九三頁

4 7 岡村周薩『真宗大辞典一卷』二七七頁

4 8 星野元豊『講解教行信証―信の巻』七三四頁

4 9 山辺習学・赤沼智善『教行信証講義―信証の巻―』七五一頁

5 0 林智康『顕浄土真実信文類講讃』一六六頁

5 1 玉木興慈「親鸞思想における疑蓋の意味」『真宗学』第一一一・一二二号、二九六頁

5	2	玉木興慈「親鸞思想における疑蓋の意味」『真宗学』第一一一・一一二号、二九六頁
5	3	『註釈版』二三一頁
5	4	『註釈版』二三四頁
5	5	『註釈版』二四一頁
5	6	『註釈版』二二九頁
5	7	『註釈版』二三一頁
5	8	『註釈版』八三一頁
5	9	『註釈版七祖篇』六五四頁
6	0	『註釈版七祖篇』四五七頁
6	1	林智康「真宗の信心と二種深信」『龍谷紀要』第十五卷第二号、三頁
6	2	『註釈版』二一七頁
6	3	林智康「真宗の信心と二種深信」『龍谷紀要』第十五卷第二号、八頁
6	4	矢田了章「二種深信の教理史的考察―成立とその背景―」『真宗学』第八三号、二八、二九頁参照
6	5	『註釈版』二九六頁
6	6	『註釈版』三〇三、三〇五頁
6	7	星野元豊『講解教行信証―信（続）証の巻』一〇九一―一〇九五頁参照
6	8	『註釈版』二九八頁
6	9	内藤知康「「信文類」逆謗除取釈についての一考察」『真宗学』第一〇五・一〇六号、二五六頁参照
7	0	『註釈版』三四八頁
7	1	『註釈版』三四九、三五〇頁
7	2	『註釈版』二七七頁
7	3	普賢晃壽「親鸞聖人における悪人正機の教学」『宗学院論集』第七三号、一一頁
7	4	『註釈版』三〇三頁

禁本 廠

7 5	『註釈版』六四四頁
7 6	『註釈版』八三三頁
7 7	『註釈版』九〇七頁
7 8	『註釈版』九〇八頁

参考文献

書籍

- 梅原真隆 『唯信鈔文意講義』 同朋舎、一九三七年
- 梯實圓 『聖典セミナー「歎異抄」』 本願寺出版社、二〇〇八年
- 勸学寮 『親鸞聖人の教え』 本願寺出版社、二〇一七年
- 神戸和麿 『『無量寿経優婆提舍願生偈註』 読解』 真宗大谷派宗務所出版社、二〇〇六年
- 信楽峻麿 『教行証文類講義―第五卷信卷二』 法蔵館、二〇〇三年
- 信楽峻麿 『教行証文類講義―第六卷信卷三』 法蔵館、二〇〇四年
- 内藤知康 『聖典読解シリーズ五―正信偈』 法蔵館、二〇一七年
- 鍋島直樹・玉木興慈・井上善幸 『地球と人間のつながり―仏教の共生観』 法蔵館、二〇一一年
- 林智康 『顕浄土真実信文類講讃』 永田文昌堂、二〇一四年
- 星野元豊 『講解教行信証―信の巻』 法蔵館、一九七八年

禁本 廠

- 星野元豊 『講解教行信証―信（統）証の巻』法蔵館、一九七九年
- 村上速水 『親鸞教義とその背景』永田文昌堂、二〇一四年
- 村上速水 『教行信証を学ぶ』永田文昌堂、二〇一八年
- 矢田了章 『親鸞の人間論―その教理史的研究―』永田文昌堂、二〇一四年
- 山辺習学・赤沼智善 『教行信証講義―信証の巻―』法蔵館、一九八一年
- 靈山勝海 『末燈鈔講讚』永田文昌堂、二〇〇〇年

論文

- 井上善幸 「逆謗撰取釈の研究」『宗学院論集』第七五号、二〇〇三年
- 梯實圓 「親鸞聖人の阿弥陀仏観の一考察」『行信学報』第九号、一九九六年
- 玉木興慈 「親鸞思想における疑蓋の意味」『真宗学』第十一・一二号、二〇〇五年
- 内藤知康 「「信文類」逆謗除取釈についての一考察」『真宗学』第一〇五・一〇六号、二〇〇二年
- 内藤知康 「真宗教学における五逆・謗法・一闡提の位置づけ」『真宗学』第一〇八号、二〇〇三年
- 内藤知康 「親鸞の阿弥陀仏観」『真宗学』第一一九・一二〇号、二〇〇九年
- 林智康 「真宗の信心と二種深信」『龍谷紀要』第十五卷第二号、一九九四年
- 普賢晃壽 「親鸞聖人における悪人正機の教学」『宗学院論集』第七三号、二〇〇一年



前田壽雄 「法然上人における悪人正機説をめぐって」『龍谷教学』第三七号、二〇〇二年  
矢田了章 「二種深信の教理史的考察―成立とその背景―」『真宗学』第八三号、一九九一年  
嬰木義彦 「親鸞の人間観とその生きる姿勢」『龍谷紀要』第二卷第二号、一九八一年

## 辞書

稲城選恵 『浄土真宗用語大辞典上巻』教育新潮社、一九九〇年  
稲城選恵 『浄土真宗用語大辞典中巻』教育新潮社、一九九一年  
稲城選恵 『浄土真宗用語大辞典下巻』教育新潮社、一九九三年  
岡村周薩 『真宗大辞典一卷』真宗大辞典刊行会、一九三五年  
岡村周薩 『真宗大辞典二巻』真宗大辞典刊行会、一九三六年  
岡村周薩 『真宗大辞典三巻』真宗大辞典刊行会、一九三七年  
金子大栄・大原性実・星野元豊 『真宗新辞典』法蔵館、一九九二年