

二〇一六年度 卒業論文

コピー — 禁廠 — 獲信とは何か

L
1
3
3
0
0
0
3

赤星俊

目次

序論	1
本論	1
第一章 救いの目的と方法	1
第二章 信心の本質と衆生の信心理解	4
第一節 信心の本質	4
第二節 凡夫たる衆生	7
第三節 衆生の信心理解	8
第三章 獲信の知覚	11
第一節 獲信者の存在	11
第二節 信心の智慧	17
第三節 獲信を定義できるか	19
結論	26
註	
参考文献	

著作権者 禁廠

序論

浄土真宗において、往生の因はただ信心ひとつ、信心正因であるとされる。『教行信証』には、「正定の因はただ信心なり」⁽¹⁾「大信心は、則ちこれ（中略）証大涅槃の真因」⁽²⁾というように、信心正因が示され、「それ真実信樂を按ずるに、信樂に一念あり。一念はこれ信樂開發の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり」⁽³⁾「一念と言ふは、信心二心なきが故に一念と曰ふ。これを一心と名づく。一心は則ち清浄報土の真因なり」⁽⁴⁾と、信の一念に往生が決定することが示されている。それゆえ、私たちが浄土に往生するには、信心を獲ること、すなわち獲信が必須といえる。しかして、この「獲信」とはどのようなことなのだろうか。浄土真宗において一般に信心は、「阿弥陀仏の本願を深く信じて疑わない心」⁽⁵⁾であると言われるが、本願を深く信じて疑わないとはどういう状態・状況をさすのであろうか。その状況を獲るとはどういうことなのであろうか。本論では、獲信したらどうなるのか、獲信とは具体的にどのような事態・事象をいうのか、ということについて、学問的・具体的に定義または理解できるのか検証する。

本論

第一章 救いの目的と方法

本章では、親鸞の解釈に基づいて、阿弥陀仏による救いの面から信心および獲信について考察する。『無量寿経』

に、「われ誓ふ、仏を得たらむに、あまねくこの願を行じて、一切の恐懼に、ために大安とならむ」⁽⁶⁾とある。この文について稻城選恵氏は、「一切恐懼とは、一切衆生の苦悩をいう。生死を苦というのである。この衆生の生死の苦に対し、涅槃の妙樂を与えるのを「為作大安」という」⁽⁷⁾と述べ、四弘誓願のうちの「衆生無辺誓願度」にあたりと指摘している⁽⁸⁾。「信巻」には、「如来、一切苦悩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」⁽⁹⁾「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」⁽¹⁰⁾とある。このように、阿弥陀仏が仏に成った理由は、すべての、苦悩の衆生を救うためであつた。その阿弥陀仏が仏に成るにあたって建てたのが四十八願であり、その最要が、「心を至し信樂してわが国に生ぜんと欲して」⁽¹¹⁾と信心が誓われている第十八願である。法然が『選択集』で、「弥陀如来、法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、あまねく一切を撰せんがために、造像起塔等の諸行をもつて往生の本願となしたまはず。ただ称名念仏一行をもつてその本願となしたまへるなり」⁽¹²⁾と述べるように、第十八願は、阿弥陀仏がすべての衆生を救うために選り建てた本願なのである。第十八願自体にも、「十方衆生」⁽¹³⁾と、すべての衆生の救済が誓われている。このことについて親鸞は「行巻」に、「凡そ誓願について真実の行信あり、また方便の行信あり。その真実の行の願は、諸仏称名の願なり。その真実の信の願は、至心信樂の願なり。これ乃ち選択本願の行信なり。その機は則ち一切善悪大小凡愚なり」⁽¹⁴⁾と、第十八願の機が一切衆生であることを示している。

このように、阿弥陀仏の本願である第十八願の救いの対象はすべての衆生である。第十八願に誓われている信心は往生の正因であるから、信心とは、阿弥陀仏がすべての衆生を救うために用意したものであるといえる。村

上速水氏は、

第十八願の誓いは、「若不生者」(果)だけが「不取正覚」と誓われたのではない。「至心信樂欲生我國乃至十念」(因)することまでも如来の正覚を賭けものにして誓われたのであって、往生の因果全体が弥陀の正覚と不二一体に誓われたのである。(15)

と述べている。信心は、阿弥陀仏の救いのプロセスの一つとして誓われたもの、阿弥陀仏が、衆生に回向して、必ず獲させて救うと誓っているものなのである。

すべての衆生を救うために用意されたものであるから、浄土真宗の信心には衆生を選別する機能は必要ないといえる。言い換えれば、信心は救いの条件として提示してあるものではないのである。なぜなら、信心が衆生を選別する条件として機能するならば、当然、救いの対象はすべての衆生ではなくなってしまうからである。例えば、「獲信した人は必ずこのようになる」というような具体的な定義が存在すると仮定しよう。何かを定義するということは、それとそうでないものとを区別するということであり、その定義に含まれないものを想定することである。そのため、獲信者のすがたやありかたを具体的に定義すれば、必ずその定義から外れる者、すなわち救われない者が出てくることになる。しかしそれでは、深川倫雄氏が、「ありとあらゆる生きぶりを「そのまま救う」と言うんですから、生き方を示したらおかしいことになりました」(16)と述べるように、阿弥陀仏の救いのめあて、阿弥陀仏が信心を用意した目的と矛盾してしまう。したがって、浄土真宗の信心は、衆生のすがたやありかたを規定するものであってはならない。

このように、信心は、往生の条件として、衆生を規定し、往生成仏できる人とできない人を選別することを目的として設けられたものではないから、藤原真哲氏が、

信心の本質はそれがつねに法性に随順し、法本に乖かないことを要求するものであって、必ずしも具体的にしかじかのことを命ずるものではない。従つて人種やイデオロギーによって別箇の行動をとる信者がいてもよいし、また時代時代の異なつた社会思想や教養の程度によつて、信者のタイプに大きな差が現われても当然である。(17)

と述べるように、獲信者のすがたやありかたは具体的に定義され得ないといえる。

第二章 信心の本質と衆生の信心理解

第一節 信心の本質

本章では、信心について、信心を回向される衆生の側から考察する。そのためにも、信心の本質について確認しておきたい。

信心の体は名号であるとされる。『教行信証』「信巻」には、信心は至心、信樂、欲生の三心に開いて解説されている。そこには、「真実の信樂をもつて欲生の体とするなり」⁽¹⁸⁾、「利他回向の至心をもつて信樂の体とするなり」⁽¹⁹⁾、「この至心は則ちこれ至徳の尊号をその体とせるなり」⁽²⁰⁾と述べてある。すなわち、欲生の体が信樂、

信樂の体が至心、至心の体が名号であるから、三心即一の信心の体は名号である。

名号について、「行巻」冒頭に、「大行は則ち無礙光如来の名を称するなり。この行は即ちこれもろもろの善法を撰し、もろもろの徳本を具せり。極速円満す、真如一実の功德宝海なり。」⁽²¹⁾と、名号を称えることである称名に万徳が円満することが述べてある。この文は、「大行の大行たる所以であるところの大・多・勝の徳が、衆生の称名という行為にあるはずがなく、称名となって活動している名号にあると考えるのが妥当であるといえよう」⁽²²⁾と内藤知康氏が述べるように、実際には名号の量徳、用徳、性徳の三徳を表す文であるとされる。三徳のうち性徳は、「真如一実の功德宝海」とは、名号が真如の顕現態であるという名号の性徳を表しています⁽²³⁾。「真如一実功德宝海」というのは、法蔵菩薩の發願は真如法性を根底として建てられたものであり、大行の本質は広大無辺の真如そのものであることを示し、大行の本質的な徳（性徳）をいう⁽²⁴⁾と言われるように、名号の本質が真如すなわち仏のさとりそのものであることを示す。名号の本質が阿弥陀仏のさとりそのものであるから、名号を体とする信心の根本的な本質もまた阿弥陀仏のさとりそのものであるといえる。

また、安方哲爾氏は、「信」は「まこと」と訓ずれば、信の体は仏智であり、具体的には名号である⁽²⁵⁾と、信心の本質は仏の智慧であるとする。一方、藤原氏が、「名号は如来の願心の所成であるから、信は願力の印現であり、仏心を本質としている」⁽²⁶⁾と述べ、森本光慈氏が、「信心は確かに私の上に開かれるものではあるが、その体をいえば「大信心海」等といわれる広大無辺な大智大悲の仏心」⁽²⁷⁾と述べるように、信心の本質は仏心すなわち仏の大慈悲心であるともいえる。梯實圓氏は、「信心」は凡夫のうえに開けている心ですが、凡夫の心では

なくて、その本体は如来の慈悲であり、智慧である」⁽²⁸⁾と述べている。いずれの説にせよ、智慧も慈悲も、仏のさとりがあらわれた相であるから、やはり信心の本質は仏のさとりにあるといえる。

阿弥陀仏について、『一念多念文意』には、

一実真如とまふすは無上大涅槃なり。涅槃すなわち法性なり、法性すなわち如来なり。宝海とまふすは、よろづの衆生をきはらず、さわりなく、へだてず、みちびきたまふを、大海のみづのへだてなきにたとへたまへるなり。この一如宝海よりかたちをあらわして、法蔵菩薩となりのりたまひて、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⁽²⁹⁾

と述べてある。このように、阿弥陀仏は、色も形もない一如すなわちさとりにある法性法身から、衆生を救済するために形をとってあらわれでできた仏であるから、その名である名号も、その本願も、すべてさとりのものからあらわれでできたものであるといえる。親鸞は獲信について、「信巻」で、「信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す」⁽³⁰⁾と、阿弥陀仏の本願から起こったものであると述べている。願と信の関係について、安田理深氏は、「如来においては願と言うんですけれど、衆生においては信という。願を信と言う。しかも如来の願と衆生の信とが無関係にある訳ではなしに、願がそのまま成就して信となる」⁽³¹⁾と述べている。小野蓮明氏は、「信心とは、決して衆生の有漏心より起す心ではなく、如来選択の願心より發起せるもの、「願より生ずる」信である」⁽³²⁾と述べている。つまり、信心は、阿弥陀仏の本願が衆生のうえに成就したものであるから、もとを辿れば、『唯信鈔文意』に、「信心すなわち仏性なり、仏性すなわち法性なり、法性すなわち法身なり。法身はい

ろもなし、かたちもましまさず。しかれば、こゝろもおよばれず、ことばもたへたり」⁽³³⁾と示される通り、阿弥陀仏の法性法身であり、本質的には色も形もなく、言葉で言い表すこともできない、さとりそのものからあらわれでてきたものであるといえる。

以上の検討から、名号、そして信心の本質がさとりそのものであるということは妥当であるといえよう。

第二節 凡夫たる衆生

次に、阿弥陀仏の救済の対象である衆生について考えたい。「信巻」には、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」⁽³⁴⁾とある。『一念多念文意』には、「凡夫」といふは、無明煩惱われらがみにみちみちて、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえず」⁽³⁵⁾とある。このように、私たち衆生は、死ぬまで、煩惱にまみれ、真実の道理を知らず、うそいつわりばかりで一片の真実性もない凡夫である。そのような衆生について、親鸞は、「化身土巻」で、「悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、定散心雑するが故に、出離その期なし」⁽³⁶⁾と述べ、煩惱にまみれた衆生は本来的にはさとりを得ることができないと示している。また、『歎異抄』に、「久遠劫よりいまゞで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだむまれざる安養浄土はこひしからずさふらふ」⁽³⁷⁾とあるように、私たち凡夫は煩惱にまみれたありかたに執着し、さとりを得ることを喜ぶことのできない存在である。つまり、凡夫である私たちは、山田行雄氏が、「罪

悪の凡夫においては、自己の内に成仏のいかなる可能性も持ち合せていないのである」⁽³⁸⁾と述べ、梯氏が、「凡夫というのは死ぬまで無明・煩惱が絶えないものだ」ということは、いいかえれば、この世において悟りを完成することは決してできない者であるということを表していた」⁽³⁹⁾と述べるように、煩惱にまみれているがゆえに、現世でさとりを得ることは不可能なのである。

第三節 衆生の信心理解

一方で、阿弥陀仏が衆生に得させようとするさとりは、「信巻」に、「如来、(中略)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。如来、清浄の真心をもつて、円融無礙不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり」⁽⁴⁰⁾とあるように、煩惱が混じらない、清浄なものである。

仏のさとりを理解するということに関しては、

如来の功德は仏のみみづから知ろしめせり。ただ世尊ましましてよく開示したまふ。天・龍・夜叉及ばざる
ところなり。二乗おのづから名言を絶つ。(中略)如来の勝智、遍虚空の所説の義言は、ただ仏のみ悟りたま
へり。⁽⁴¹⁾

という『無量寿如来会』の内容を親鸞が「信巻」に引用した文には、仏のさとりは仏にしか知ることができないものであり、天人・龍・夜叉などの神々や、声聞・縁覚の修行者にもわからないものであると説いてある。また、『末燈鈔』第七通には、「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。補処の弥勒菩薩をはじめとして、仏智の不思議をはからふべきひとは候はず」⁽⁴²⁾と、凡夫はおろか等覺位の弥勒でさえ、阿弥陀仏の誓願・仏智すなわち不可思議なるさとりを知ることにはできないと示してある。このように、阿弥陀仏のさとりは仏にしかわかりえないものであって、等覺の弥勒にさえ理解できないのであるから、まして煩惱具足の凡夫である衆生は、さとりを理解することは不可能である。

『高僧和讃』にも、「安養浄土の莊嚴は 唯仏与仏の知見なり」⁽⁴³⁾とある。梯氏は、「阿弥陀仏のさとりの境地は、ただ仏と仏だけが感得できる真如実相の領域でした」⁽⁴⁴⁾と述べている。仏と仏との知見であるということ、さとりは、さとりを得た者にしかわからないということである。一方、前節で示した通り、凡夫である衆生は、現世でさとることは不可能である。したがって、現世の衆生には、さとりは理解できないということになる。さとりを理解することができないということは、信心を理解することができないということである。なぜなら、信心の本質は阿弥陀仏のさとりそのものだからである。本質がわからないものを理解することは不可能である。また、衆生が煩惱にまみれているということは、無明のゆえにものごとを正しく見ることができないということでもある。

人間の知性は、生死、善悪、賢愚、持戒破戒、老少、男女というように、あらゆる事柄を二元的、対立的に分別して理解していく分別知を特徴としています。それも自己中心的に分別して名前をつけ、あらゆる物事を言葉に対応する実体があるように思い込んで執着していきます。それを虚妄分別と呼んでいます。⁽⁴⁵⁾

と梯氏が述べるように、私たち衆生はものごとを自己中心的に分別して見ることしかできない。対して仏のさと

りは、「生死を超え、善悪を超え、あらゆる対立を超えて、万物を一如とみていく無分別智」⁽⁴⁶⁾であるので、虚妄分別な衆生の理解方法では理解できないのである。これはそのまま信心についてもいえることである。森田眞円氏は、

私たちは、今の私の心はだめだけれども、いつか信心を得た私の心になったときに、「よし、わかった。もうこれで大丈夫だ」というふうに捉えようとしてしまうわけです。それは、仏さまのはたらきを、情報を理解して行動して結果を得るという自分の生活パターンで捉えようとするからです（中略）⁽⁴⁷⁾ については、「私がわかったんだったら救われる。私の心が何か成長して、そういうことがわかるような心になったら救われる」というふうに仏さまのはたらきを捉えていこうとするわけです。⁽⁴⁷⁾

と、私たちがつい信心を具体的・実体的に理解しようとして誤ってしまうことを指摘している。私たちは、自己中心的な、自分を主体として捉える見方に執着して、正しい見方を知らないから、信心についても正しく見ることができないのである。和田眞雄氏は、

如来大慈悲の無量無碍なる働きは、衆生の思惟によつては捉え切ることができない。（中略）如来回向の眞実心が衆生に成就するということは、決して実体的、固定的なものとして衆生に認識され得るものではない。それをもし、衆生が実体的に成就し、固定的に成就したと考えるならば、「一念発起のとき、無碍の心光に摂護せられまいらせ候ゆへに、つねに浄土の業因決定すとおほせられ候。これめでたく候。かくめでたくはおほせ候えども、これみなわたくしの御はからいになりぬとおぼえ候。」⁽⁴⁸⁾ と、それは衆生の分別心によるも

のにすぎない。(49)

と、私たち衆生が獲信について理解しようとしても、それは分別心による「はからい」になってしまふことを指摘している。このように、理解力や理解の方法からも、衆生には信心を理解することはできないといえる。

以上の考察から、衆生は、さとりそのものを本質とする信心を具体的・客観的に理解・定義することはできないといえる。理解・定義できないものを獲たかどうか、判断することは不可能である。したがって、衆生には、獲信を具体的・客観的に理解・定義・判断することはできないといえる。

第三章 獲信の知覚

第一節 獲信者の存在

前章までで、衆生には獲信を理解・定義・判断することができないと述べてきたが、衆生には獲信が全くわからないということになると、浄土真宗の教義にそぐわなくなってしまう。

『末燈鈔』第一通に、「真実信心の行人は、摂取不捨のゆへに正定聚のくらゐに住す。このゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし。信心のさだまるとき往生またさだまるなり。来迎の儀式をまたさず」(50)とある。梯氏は正定聚について解説する中で、「真実の信心を獲た人は、即座に摂取不捨の利益にあずかって、確実に真実報土に往生し成仏する身に定まっていますから、「正定の聚に住す」といわれたと(親鸞は…引用者註)領解された」

(51)と述べている。『安心論題綱要』には、「第十八願の往生は、他力の信心が開けおこった時、浄土往生が決定するのであって、臨終にはじめて往生の可否が決まるといふ第十九願・第二十願の往生とは本質的に相違する」(52)とある。このように、浄土真宗では一般に、平生に信を獲る人は、信を獲た平生のその時に往生決定するので、臨終を待つ必要はないとされている。

信心は往生成仏の正因であるから、往生が決定しているということは、間違いなく信心を獲ているということである。法然が『選択集』に、「生死の家には疑をもつて所止となし、涅槃の城には信をもつて能入となす」(53)と述べることからわかるように、信心を獲ていないのに往生が決定するということはありえない。信心を獲ているという確信が、はっきりと意識されるものであるか、無意識的なものであるかは問わないとしても、「自分の往生が決定したと確信しているにもかかわらず、自分は信心を獲ていないと思っている」という事態は信心正因の理論に反することになる。それゆえ、往生が決定しているという確信があるということは、理論上、同時に、信心を間違いなく獲ているという確信があるということになる。

したがって、私たち衆生が、信心を獲ているかどうかを全く判断できないとすると、私たちは往生が決定していると安堵することができないということになる。そうなれば、私たちは死ぬまで往生できるかどうかかわからないということになり、事実上、臨終に往生が決定する教えと同じになってしまう。仮に、「信心を獲ている人は、自分が往生決定しているかどうか認識することはできないが、往生は決定している」と想定した場合でも、獲信したその人の認識では、自身は往生不決定ということになり、死ぬまで、往生できるかどうか不安なまま生きな

ければならなくなる。そのような事態は、その人にとってみれば、臨終に往生が決定する事態と何ら変わりはない。つまり、平生業成が成立する以上は、理論上、平生に信心を獲ているという確信が不可欠ということになる。前章までで、私たちは具体的・客観的に獲信を理解・定義・判断することができないことを示してきたが、それが、私たちが獲信を判断することは全く不可能であるという意味であれば、今述べたように、浄土真宗の教義に反することになるのである。

また、実際に、平生から往生決定と安堵していた人は少なくない。親鸞自身、「化身土巻」で、

ここをもつて愚禿積の鸞、論主の解義を仰ぎ、宗師の勸化によりて、久しく万行諸善の仮門を出でて、永く双樹林下の往生を離る。善本徳本の真門に回入して、ひとへに難思往生の心を発しき。然るにいま特に方便の真門を出でて、選択の願海に転入せり。すみやかに難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲ふ。⁽⁵⁴⁾

然るに愚禿積の鸞、建仁辛酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す。⁽⁵⁵⁾

と、自身が回心し、第十八願にもとづく報土への往生を期している状況について語っている。「選択の願海に転入せり」という言葉は、親鸞が自身の獲信を示しているといえる。また、妙好人といわれる大和の清九郎が、「今は近づく往生をたのしみに、日々御報謝のお念仏をよるこびもうさせていただいております」と言ったという例⁽⁵⁶⁾からは、清九郎が、自分は間違いなく往生決定していると認識していたことが読み取れる。清九郎が自身の往生を確信していたということは、清九郎が、自分は間違いなく信心を獲ていると確信していた、ということと同じ意味をもつといえる。また、因幡の源左が、草の束を牛に背負わせたときに、「ふいっとわからしてもらった」と

いう例(57)は、まさに自身が獲信したその瞬間について語っているものであるといえる。同じく妙好人といわれる浅原才市は、

わしの父親 八十四歳

往生しました お浄土さまに

わしの母親 八十三で

往生しました お浄土さまに

わしも往きます やがてのほどに

親子三人 もろともに

衆生済度の 身とはなる

ご恩うれしや なむあみだぶつ(58)

という歌を詠んでいる。この歌で才市は、自身の往生について、「往きます」と確信をもって語っているだけでなく、父母の往生についても、推量や比定の語を挟むことなく、「往生しました」と、過去の事実として表現している。才市は自分だけでなく、両親の往生についても確信しており、ひいては父母も間違いなく信心を獲ていたと確信していたといえる。このように、自分は間違いなく信心を獲たと確信している、または確信していたといえる人は数多く、なかには他者についても信心を獲ていると確信している人もいるのである。

『親鸞聖人御消息集』第一通には、

禁廠

仏のちかひをもきゝ念仏もまふして、ひさしふなりておはしまさんひとびとは、この世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをいとひすてむとおぼしめすしるしもさふらふべしとこそおぼえさふらへ。

(中略) ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をもこのみまふしなむとするひとは、もとこそ、こゝろのまゝにてあしきことをおもひ、あしきことをもふるまひなむどせしかども、いまはさやうのこゝろをすてむとおぼしめしあはせたまはゞこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ。また往生の信心は、釈迦・弥陀の御すゝめによりてをこるとこそみえさふらへば、さりともまことのこゝろをこらせたまひなんには、いかでかむかしの御こゝろのまゝにてはさふらふべき。(59)

と、仏法を聞き続けている人には、その「しるし」があり、信心を獲たからには獲信以前と同じ心のままではなはずであるということが述べてある。同じく『末燈鈔』第十九通には、

としごろ念仏して往生をねがふしるしには、もとあしかりしわがこゝろをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにこゝろのおはしましあはゞこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめとこそおぼえさふらへ。よくよく御こゝろえさふらふべし。(60)

と、長年念仏をして往生を願う「しるし」として、かつての自らの悪い心を反省し、念仏の仲間と互いに親しむといった心があると述べている。この「しるし」について信楽峻麿氏は、

信心に生きるものには、それなりの道があると思われます。親鸞は、そのことをめぐって、念仏者の生き方について、悪業を犯すものについては、信心の「しるし」がないといい、善行をおこなうものについては、

信心の「しるし」があるといっております。ここでいう「しるし」とは、漢字で「徴」と書いて、兆候（しるし）、効験（きぎし）、証拠（あかし）を意味します。その意味においては、親鸞においては、信心に生きるということは、その日々において、明確なその兆候があらわれ、その効験が生まれ、その証拠がはつきりとしてくるというものでした。すなわち、まことの信心に生きるものには、それなりの確かな「あかし」（証拠）があらわれてくるということです。⁽⁶¹⁾

と、信心の「しるし」、信心を獲ている証拠としてとらえている。確かに、先程述べたように、往生決定と思い、往生を期待することは、間違いなく獲信したという認識と同時に存在するはずのものであるから、往生を願う「しるし」があるとすれば、それは、そのまま信心を獲ている「しるし」であるといえる。そうした「しるし」、証拠があるのならば、獲信したかどうかを、その「しるし」の有無によって判断できることになる。

さらに、信心は、「信巻」で、「真実の一心は即ちこれ大慶喜心なり。大慶喜心は即ちこれ真実信心なり」⁽⁶²⁾と言われるように、喜びの心でもあるとされる。また、「信巻」には、「金剛の真心を獲得すれば、横に五趣八難の道を超へ、必ず現生に十種の益を獲。何者か十とする。（中略）七つには心多歡喜の益、八つには知恩報徳の益、九つには常行大悲の益」⁽⁶³⁾と、信心を獲ると、現生に、喜びなどの利益があると述べてある。こうした利益の存在や喜びの存在から、信心を獲ていると判断することも可能であるように見える。

前章までの考察によれば、具体的・客観的に獲信を理解・定義・判断することはできないといえる。しかしながら、教義との整合性、獲信者の存在、さらに信心の「しるし」があるという文や信心を獲れば喜びなどの利益

があるという文などを踏まえると、実際には、獲信したならば、「自分は信心を獲た」とわからなければならないことになる。このことはどう解釈すればよいのだろうか。

第二節 信心の智慧

第二章第一節で述べた通り、信心の本質は阿弥陀仏のさとりそのものであり、信心は智慧であると言うこともできる。なぜなら、智慧は仏のさとりの、ひとつの相だからである。信心について、「信巻」一念転積には、

願成就の一念は即ちこれ専心なり。専心は即ちこれ深信なり。深信は即ちこれ深信なり。深信は（中略）即ちこれ真實信心なり。（中略）この心即ちこれ大菩提心なり。この心即ちこれ大慈悲心なり。この心即ちこれ無量光明慧によりて生ずるが故に。（64）

とあり、普賢晃壽氏はこれを解説して、「信一念の信心は、阿弥陀如来の「無量光明慧」、弥陀の智慧より生じた大慈悲心であり、大菩提心である」（65）と述べている。『正像末和讃』左訓には、「ミダノチカヒハチエニテマシマヌユヘニシンズルコ、ロノイデクルハチエノオコルトシルベシ」（66）とある。梯氏は、『正像末和讃』に、

智慧の念仏うることは 法蔵願力のなせるなり

信心の智慧なかりせば いかでか涅槃をさとらまし（67）

と述べてあるものを受けて、「信心は涅槃をさとする智慧であるともいわれていました」（68）と述べている。つまり、信心の本質は、阿弥陀仏の智慧であり、信心を獲ることは阿弥陀仏の智慧をめぐまれることであるといえる。

智慧とは、「智は差別・相對の世俗諦を知り分け、慧は一切の事物が平等である第一義諦（真諦）をさとするもの、とも意味づけられた」⁽⁶⁹⁾と言われるように、一切を知見するものである。藤能成氏は智慧について、「ものごとをありのままに知る、もしくは捉える力」であり、智慧の働きを「如実知見（実の如く知り見る）」⁽⁷⁰⁾とも言う。と述べる。智慧によって、仏は一切を如実に知見することができ、仏のさとりも理解することができるのである。これは、逆にいえば、仏の智慧を持っていれば、仏のさとりを理解できるといことになる。

凡夫である衆生は本来的には智慧を持たず、ものごとを分別して理解することしかできないので、本来的には、本質が仏のさとりである信心を理解したり、獲信したか否かを判断したりすることはできない。しかし、そのよくな衆生であっても、阿弥陀仏からめぐまれた「信心の智慧」があることで、自分が信心を獲得しているとわかるのではなからうか。梯氏は、

「仏智不思議を信ずる」とは、わがはからいをまじえずに、如来の大悲智慧のみことばである本願の名号をそのおおせのとおりに受け入れることをいう。それによって如来の智慧がわが心に宿り、わが智慧となって私を呼び覚ましつづけ私に生きることの意味と方向を知らせていくのである。すなわち煩惱をもったままで如来に摂取されていることを信知し、臨終の一念には、妄念煩惱の寂滅した涅槃の浄土へ生まれしめられるという不思議を信知するのである。⁽⁷¹⁾

と述べ、信心を獲ることは如来の智慧が自分の心に宿って自分の智慧となることであり、その智慧によって、自分分は阿弥陀仏の救済のなかにあり、往生は一定であると疑いなく信じて示す。往生は一定と信じ

ているということは、信心を獲ているがゆえにそう言えるのである。つまり、梯氏の言を言い換えると、「信心を獲ていること」によって信心を獲ていることがわかる」ということになる。

第三節 獲信を定義できるか

「信心を獲ていることによって信心を獲ていることがわかる」という表現は、論理的に循環もしくは破綻している。「なぜ獲信したとわかるのか」という問いを追求した結果、その答えが、「獲信しているから」と、問題の起点に戻ってしまうのである。しかし筆者は、これを救済の破綻であるとは考えない。なぜなら、梯氏が、

超越的な宗教経験である信心が、言葉によって論理的に表現され、普遍性を持った宗教的世界観として体系化されたものが教義とか教理といわれる。しかしそれはもともと理性をも超えた領域を論理的に表現したものであるから、合理性の枠を超えた領域を常に指示しており（中略）法然聖人や親鸞聖人の教義は、言葉では言い表すことの出来ない不可思議なる信の領域を思議し、言葉化したものだった。⁽⁷²⁾

と述べるような、論理・合理の枠内で語りうるものではない領域にあるものを表現した結果が、この矛盾したような言葉であると考えられるからである。また、源重浩氏が、親鸞の考え方として、「まことの信心」の「真实性」の根拠は、究極的にはいかなる外部的なもの（たとえ「弥陀」「釈迦」でも）にもなく、内なる信心そのものである⁽⁷³⁾と述べ、これを、「信心の自己確認」⁽⁷⁴⁾と呼ぶように、獲信や往生の確信は、あくまで客観的視点から言えば、自己完結的なもの、教えを信じる個人の思考・感情の内面において完結しているものとしてとらえられる。

それゆえ、獲信や信心について言い表そうとすると、こうした矛盾したような表現になるのではなからうか。

第一章にて、獲信者のすがたを具体的に定義することはできないと述べた。本章第一節で、信心の「しるし」について触れたが、実際には、この「しるし」は定義できないと考えられる。親鸞が「しるし」の内容について言及している箇所では、「いまはさやうのこころをすてむとおぼしめしあはせたまはゞこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ。(中略)いかでかむかしの御こころのまゝにてはさふらふべき」⁽⁷⁶⁾「もとあしかりしわがこころをもおもひかへして、とも同朋にもねんごろにこころのおはしましあはゞこそ、世をいとふしるしにてもさふらはめ」⁽⁷⁷⁾と、「しるし」は心相として述べてある。確かに、往生を確信することも、往生一定と安堵することも、念仏を喜ぶことも、いずれも心の動きである。それらは妙好人の言動のように具体的な行動となつてあらわれる場合もあるが、必ず行動としてあらわれるわけではない。したがつて、信心の「しるし」が心相であるなら、客観的に「しるし」の有無を判断することはできない。

信楽氏の主張⁽⁷⁷⁾では、往生を期する「しるし」が具体的な行動であるようにも読める。その出拠を親鸞の著作に求めると、往生を期する「しるし」に関して行動に言及している文は、『末燈鈔』第十六通の、「としごろ念仏するひとなどの、ひとのためにあしきことをもし、またいひもせば、世をいとふしるしもなし」⁽⁷⁸⁾という一文のみである⁽⁷⁹⁾。ここでは、悪い言動をする人は、往生を期する「しるし」が無いと述べてある。しかし、その「しるし」が具体的にどのようなものであるのかについては言及されていない。したがつて、この文からは、信楽氏が言うような、明確な兆候、効験、証拠として、「しるし」を具体的に定義づけることができないのである。

なお、「善行をおこなうものについては、信心の「しるし」がある」⁽⁸⁰⁾という内容を親鸞が述べた文は無い。したがって、往生を期する「しるし」、すなわち、信心を獲た「しるし」は、明確な兆候、効験、証拠といった具体的事象として定義できるものではない。また、この「しるし」が、「としごろ念仏して往生をねがふしるし」⁽⁸¹⁾と、長年念仏を称えている人について述べたものである以上、すべての獲信者に「しるし」があるとはいえない。そのため、信心の「しるし」といっても、獲信したか否かの判断基準として使えるものではないということになる。

さらに、第二章第二節で、私たち衆生は必ずしもさとりを得ることを喜ばない存在であると述べたように、たとえ信を獲ている者であっても、『歎異抄』に、「念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のこゝろおろそかにさふらふ」⁽⁸²⁾とある通り、常に喜びの心で満ち溢れているわけではない。そのため、「信心を獲たらこのような心持ちになる」と一様に定義することもできないだろう。そもそも、信を獲たから歡喜などの利益があるのであって、利益に述べてある事象が起こったとしてもそれが獲信によるものかどうかはわからない。「信巻」に、「眞実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」⁽⁸³⁾とあるのと同様である。具体的な事象をもとに客観的に獲信を判断することはできないのであるから、あくまで客観的に言うなら、獲信は、結局は本人の確信、自己確認でしかない。したがって、信心の「しるし」や獲信の喜びがあるといっても、それは具体的に定義可能なものではなく、また獲信の確実な指標となりうるものでもないから、第一章に述べた通り、獲信は定義できないのである。

確かに、「信巻」に、「もしは行、もしは信、一事として阿弥陀如来の清淨願心の回向成就したまふところにあらざることあることなし」⁽⁸⁴⁾とあるように、信心は阿弥陀仏から回向されたものであって、本来、「個人の確信でしかない」と言うべきものではない。村上氏が、「すでに衆生の信行することすら、本願の誓約の中に含まれている」⁽⁸⁵⁾と述べるように、信じることまでもが第十八願に誓われた、阿弥陀仏の働きである。梯氏が、「菩提心（信心）は個人の心に開きながら一切を包むような意味を持つという」⁽⁸⁶⁾と述べるように、信心は個人の枠にとどまるものではない。しかし、獲信を観測し定義・理解しようとする私たちは、現生にさとりを得ることはできず、信心の本質であるさとりそのものを如実知見し理解することができない。そのため、私たちは、物理的あるいは具体的にとらえることができる事象によって、信心の存在を観測し証明することはできない。それはすなわち、客観的な立場からの、観測・観察をはじめとする実証的方法では、阿弥陀仏のはたらきによって信心を獲ているのか、ただ単にそのように思いこんでいるだけなのか、その区別をつけることはできないということである。そのため、観測および定義が可能な具体的事象のみを扱う領域において語るなら、獲信は、個人的な確信と何ら変わることがないといえる。したがって、信心を獲たとわかるのであれば、それは、信心の智慧に依るしかないことになる。

信心の智慧に依るといふことは、仏力によって信心・獲信をみるということである。学問的・客観的視点から言い表すなら、個人の確信にもとづく主観的立場で信心・獲信をみるということになる。信心を獲るといふことは、「疑蓋無雑」⁽⁸⁷⁾と言われるように、疑いの心を除かれた状態であり、『親鸞聖人血脈文集』第二通に、「まこ

との信をさだめられてのちには、弥陀のごとくの仏、釈迦のごとくの仏、そらにみちみちて、釈迦のをしへ、弥陀の本願はひがごとなりとおほせらるとも、一念もうたがひあるべからず」⁽⁸⁸⁾と言われるような、浄土に往生すること、阿弥陀仏の救済のなかにあることを信じて疑っていない状態である。信心を獲ている状態は、もはや自ら獲信していること、自らが救われていくことに何ら疑いを差し挟んでいない状態なのである。一方、自身を客観視するには、視点を第三者的な場所に置いて、自己を分析しなければならぬ。しかし、信心を獲ている状態においては、その第三者的視点に配置すべき自己がすでに自身の獲信を確信していることになり、中立的に自己の信心の有無について吟味することは不可能といえる。

また、本章第一節で示した、浅原才市が両親の往生を確信していた例のように、他者の信心について、その有無を判断する場合にも、仏力による判断、主観的判断とならざるを得ないだろう。まず、信は心相であるから必ずしも行動にあらわれてこないのが客観的に判断ができない。加えて、他者の信心を判断するには自身の信心と比較することになるが、その比較対象たる自身の信心について、そもそも客観的・中立的に判断できないのである。そのため、当然、他者の信心についての判断も、客観性・中立性を欠いたものとなる。このように、信心の智慧に依るならば、私たちは客観的・中立的視点を持つことが出来ず、自身・他者問わず信心については主観的判断になってしまうといえる。これは、あくまでも客観的立場から語らねばならない学問的立場とは異なるものである。このことから、獲信は学問的・具体的に理解・定義・判断できないといえる。

ただし、ここで注意しておかなければならないことは、信心の智慧を獲るといふことと、さとりを得ることと

は、同義ではないということである。すでに前節で述べたように、本来的には智慧はさとりそのものである。また、ここまで述べてきたように、信心もその本質は阿弥陀仏のさとりそのものである。獲信は、そのような信心がわが信心となることである。しかし、第二章第二節でも述べたが、「私たちはコトツと息が絶えるまで煩惱がなくならない存在であります。ですから、信心があるうとなかろうと煩惱があるということではまったく変わらな」ということになり「⁸⁸⁾と森田氏が述べるように、私たちは死ぬまで煩惱がなくならず、現生にさとりに入ることはできない。私たちは、「煩惱具足の身のままであるが往生成仏の定まった身となり、安堵と慶びと報謝の念に恵まれる」⁽⁹⁰⁾と紅樸英顕氏が言うように、さとりそのものを本質とする信心の智慧を獲るのではあるが、それは阿弥陀仏と同様のさとりに入ることではないのである。なお、これについては、信心と智慧の関係性や、衆生がどこまで信心の智慧を運用できるのかといった問題を考察する必要があるが、他日を期したい。

以上の考察から、私たちには獲信を学問的・具体的に定義・理解することはできないといえる。「信心を獲ていることによって信心を獲ていることがわかる」という文章は破綻しているように見えるが、これは、不可思議であり言葉で表現できないものを言語化しようとしたのであるから、破綻した表現になることは不自然ではなく、むしろ破綻した表現にならざるを得ないこと自体、獲信についての学問的言及の限界を示しているといえるのではないだろうか。

梯氏は、

善悪・賢愚のへだてを超えた絶対的な救いの世界を、善悪差別の分別的な知解をもってはかり知ろうとする

ことを自力のはからいといい、それを本願疑惑というのである。(中略)はかることのできない仏智の領域を、はかり知り得たと思うことは、知ったのではなくて誤解をしているだけであつて、如来に向かつているつもりが如来を見失つているのである。(91)

と述べている。第二章で述べたが、凡夫たる衆生は、自己中心的な見方、分別する見方を捨てることはできず、如実知見は不可能である。そのような衆生が阿弥陀仏の救済について定義し、具体的に理解することは不可能であるから、それをなし得る、もしくはなし得たと考えることは、梯氏が言うように、自力であり誤解であるといつて差し支えないであろう。

つまり、すでに獲信してめぐまれた信心の智慧によつて救われると信知する、すなわち獲信していると思うことは可能ではあるけれども、そのことを学問的に、あるいは論証的に証明することはできない。それこそ、『末燈鈔』第九通に

たゞ誓願を不思議と信じ、また名号を不思議と一念信じとなへつるうへは、何條わがはからひをいたすべき。ききわけ、しりわくるなど、わづらはしくはおほせ候やらん。これみなひがごとにて候なり。たゞ不思議と信じつるうへは、とかく御はからひあるべからず候。往生の業には、わたくしのはからひはあるまじく候なり。(92)

と、戒めてあるところであり、同第五通に、

弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらざして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて、むかへん

とはからはせたまひたるによりて、行者のよからんともあしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとききてさふらふ。(中略) この自然のことはつねにさたすべきにあらざるなり。つねに自然をさたせば、義なきを義とすといふことは、なを義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなり。(93)

と示してあるところであろう。

結論

以上、獲信が具体的・客観的に理解・定義可能であるかどうかを検討してきた。信心は、阿弥陀仏が衆生を救うために用意したものであって、救いの条件設定ではない。また、信心の本質は阿弥陀仏のさとりそのものであり、言語的・客観的・具体的なアプローチができないものである。加えて、獲信を確認できるのは信心によってのみであり、客観的視点からは、自己完結的なものと言わざるを得ない。このような理由から、獲信は学問的・具体的には、理解・定義できないといえる。

禁 廠

コピ

註

- (1) 『聖典全書』二・六三頁、原漢文。
- (2) 『聖典全書』二・六七頁、原漢文。
- (3) 『聖典全書』二・九三頁、原漢文。
- (4) 『聖典全書』二・九四頁、原漢文。
- (5) 『浄土真宗辞典』三九六頁右。
- (6) 『聖典全書』一・二二頁、原漢文。
- (7) 稻城選恵 『聖典セミナー 無量寿経』七二頁。
- (8) 稻城選恵 『聖典セミナー 無量寿経』七四〜七五頁参照。
- (9) 『聖典全書』二・八〇頁、原漢文。
- (10) 『聖典全書』二・八七頁、原漢文。
- (11) 『聖典全書』一・二五頁、原漢文。
- (12) 『聖典全書』一・一二七二頁、原漢文。
- (13) 『聖典全書』一・二五頁。
- (14) 『聖典全書』二・五九頁、原漢文。
- (15) 村上速水 「念仏の非陀羅尼性について」八〇頁。

禁廠

コピ

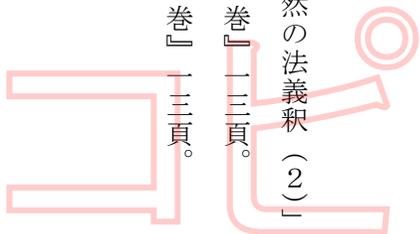
- (16) 深川倫雄『報謝無尽』七〜八頁。
- (17) 藤原真哲「他力信心の本質と発現について」二二頁。
- (18) 『聖典全書』二・八七頁、原漢文。
- (19) 『聖典全書』二・八三頁、原漢文。
- (20) 『聖典全書』二・八一頁、原漢文。
- (21) 『聖典全書』二・一五頁、原漢文。
- (22) 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』九三頁。
- (23) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 教行の巻』一七二頁。
- (24) 内藤知康『顕浄土真実行文類講読』九二頁。引用文中の「大行」は、直前の文を鑑みて、名号のことであると解釈した。
- (25) 安方哲爾「信心の心相についての一考察」二五頁。
- (26) 藤原真哲「他力信心の本質と発現について」二二頁。
- (27) 森本光慈「親鸞聖人における信心観の一考察」八三頁。
- (28) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』六一頁。
- (29) 『聖典全書』二・六七四頁。
- (30) 『聖典全書』二・六五頁、原漢文。

禁 廠



- (31) 安田理深「本願成就の信心」一一八頁。
- (32) 小野蓮明「信心の現証」六〇六頁。
- (33) 『聖典全書』二・七〇二頁上。
- (34) 『聖典全書』二・八〇頁、原漢文。
- (35) 『聖典全書』二・六七六頁。
- (36) 『聖典全書』二・二〇九頁、原漢文。
- (37) 『聖典全書』二・一〇五九頁。
- (38) 山田行雄「真宗信心の特色」八六頁。
- (39) 梯實圓『一念多念文意講讀』三九四～三九五頁。
- (40) 『聖典全書』二・八〇頁、原漢文。
- (41) 『聖典全書』二・六八～六九頁、原漢文。
- (42) 『聖典全書』二・七八九頁。
- (43) 『聖典全書』二・四〇九頁。
- (44) 梯實圓『獲得名号自然法爾御書』の自然の法義釈(2)「一一八頁。
- (45) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』「一三頁。
- (46) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』「一三頁。

禁廠



- (47) 森田真円「他力の信心」一〇四頁。
- (48) 『末燈鈔』第十通。『聖典全書』二・七九二頁。
- (49) 和田真雄「親鸞における真実信心の成就について」一九六頁。
- (50) 『聖典全書』二・七七七頁。
- (51) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』五六頁。
- (52) 『新編安心論題綱要』一三四頁。
- (53) 『聖典全書』一・二二九八頁、原漢文。
- (54) 『聖典全書』二・二二〇頁、原漢文。
- (55) 『聖典全書』二・二五四頁、原漢文。
- (56) 梯實圓『妙好人のことば』一六〇一七頁参照。
- (57) 梯實圓『妙好人のことば』一〇一〇一〇七頁参照。
- (58) 高木雪雄『才市同行』九九〇一〇〇頁。「八十四歳」の下に「涅槃寺の記録には八十二歳とある」と註。
なお、高木氏によると、この歌の「母」は、才市の実母ではなく、才市の養育者であるスギのことである
という。
- (59) 『聖典全書』二・八一九〇二〇頁。
- (60) 『聖典全書』二・八〇九頁。

禁

コヒ

- (61) 信楽峻磨『真宗の大意』一四三頁。
- (62) 『聖典全書』二・九五頁、原漢文。
- (63) 『聖典全書』二・九四く九五頁、原漢文。
- (64) 『聖典全書』二・九五頁、原漢文。
- (65) 『顕浄土真実教行証文類』解説論集』三二五頁。
- (66) 『聖典全書』二・四八五頁中。「釈迦・弥陀の慈悲よりぞ願作仏心はえしめたる 信心の智慧にいたりてこそ 仏恩報ずるみとはなれ」の「信心の智慧」に付された左訓。
- (67) 『聖典全書』二・四八六頁。
- (68) 梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』六一頁。
- (69) 『岩波仏教辞典』六九七頁。
- (70) 藤能成『現代社会の無明を超える』三一頁。
- (71) 梯實圓『教行信証の宗教構造』二一五く二二六頁。
- (72) 梯實圓『教行信証の宗教構造』序文二頁。
- (73) 源重浩「親鸞における「真实性」の問題」二六四頁。
- (74) 源重浩「親鸞における「真实性」の問題」二七〇頁。
- (75) 『聖典全書』二・八二〇頁、傍点は引用者。

禁 戒

(76) 『聖典全書』二・八〇九頁、傍点は引用者。

(77) 註(61)にて引用。

(78) 『聖典全書』二・八〇三頁。

(79) 『末燈鈔』第十六通の「鹿島・なめかたのひとびとのあしからんことをばいひとどめ、その辺のひとびとの、ことにひがふたることをば制したまはゞこそ、この辺よりいできたるしるしにてはさふらはめ」(『聖典全書』二・八〇二く八〇三頁)という文の「しるし」については、「親鸞門下であるしるし」と解釈し、親鸞が、自分の門下であるなら、教えを誤って理解した者たちを諫めてほしい、という意味で書いたものと推測、獲信者であるから、という条件づけではないと判断した。

(80) 信楽峻麿『真宗の大意』一四三頁。

(81) 『末燈鈔』第十九通、『聖典全書』二・八〇九頁。

(82) 『聖典全書』二・一〇五八頁。

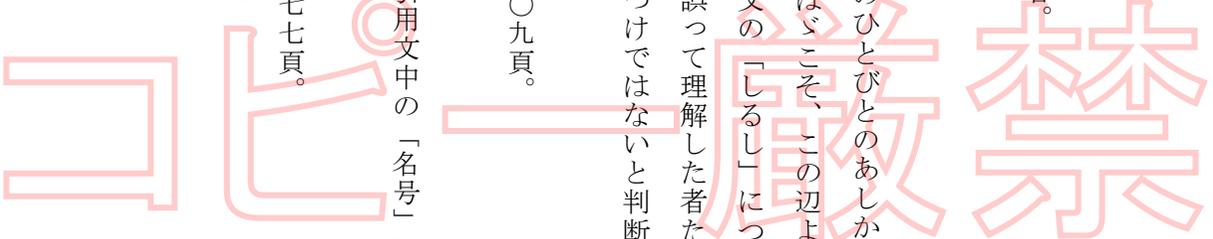
(83) 『聖典全書』二・九〇頁、原漢文。この引用文中の「名号」はいずれも称名のことであると解釈した。

(84) 『聖典全書』二・七九頁、原漢文。

(85) 村上速水「念仏の非陀羅尼性について」七七頁。

(86) 梯實圓『教行信証の宗教構造』序文一頁。

(87) 『聖典全書』二・九〇頁。



- (88) 『聖典全書』二・八七五頁。
- (89) 森田真円「他力の信心」一〇六頁。
- (90) 紅媒英顕「他力信心と日常生活」七〇頁。
- (91) 梯實圓『教行信証の宗教構造』二二五頁。
- (92) 『聖典全書』二・七九一〜七九二頁。
- (93) 『聖典全書』二・七八五〜七八六頁。

コピ―廠禁

参考文献

資料

- 『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、『聖典全書』一と略称
『浄土真宗聖典全書』二 宗祖篇上、本願寺出版社、二〇一一年、『聖典全書』二と略称
『浄土真宗聖典 註釈版』第二版、本願寺出版社、二〇〇四年、『註釈版』と略称
『浄土真宗聖典 註釈版 七祖篇』本願寺出版社、一九九六年、『七祖篇』と略称
『浄土真宗聖典 浄土三部経 現代語版』本願寺出版社、一九九六年
『浄土真宗聖典 親鸞聖人御消息 恵信尼消息 現代語版』本願寺出版社、二〇〇七年
『顕浄土真実教行証文類』現代語訳付き（文庫版）上、下、本願寺出版社、二〇一一年
『岩波仏教辞典』第二版、岩波書店、二〇〇二年
『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年

書籍

- 稻城選恵『聖典セミナー 浄土三部経』無量寿経』本願寺出版社、一九九九年
梯實圓『妙好人のことば』法蔵館、一九八九年
梯實圓『一念多念文意講讀』永田文昌堂、一九九八年

禁

蔵

七

二

梯實圓『教行信証の宗教構造』法蔵館、二〇〇二年

梯實圓『聖典セミナー 教行信証 教行の巻』本願寺出版社、二〇〇四年

梯實圓『聖典セミナー 教行信証 信の巻』本願寺出版社、二〇〇八年

信楽峻麿『真宗の大意』法蔵館、二〇〇〇年

高木雪雄『才市同行 才市の生涯と周縁の人々』永田文昌堂、一九九一年

内藤知康『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、二〇〇九年

内藤知康『顕浄土真実信文類講読』永田文昌堂、二〇一四年

深川倫雄『報謝無尽』永田文昌堂、一九八五年

藤能成『現代社会の無明を超える―親鸞浄土教の可能性―』(龍谷叢書XXVII)法蔵館、二〇一三年

靈山勝海『末燈鈔講讚』永田文昌堂、二〇〇〇年

靈山勝海『聖典セミナー 親鸞聖人御消息』本願寺出版社、二〇〇六年

勸学寮編『新編安心論題綱要』本願寺出版社、二〇〇二年

『『顕浄土真実教行証文類』解説論集』(『教行信証』の研究 第一卷)浄土真宗本願寺派宗務所、二〇一二年

論文

岡亮二『『教行信証』序説―親鸞の「信」の構造―』『真宗学』七五・七六、一九八七年

- 小野蓮明 「信心の現証」『印仏研』二四（二）、一九七六年
- 梯實圓 『獲得名号自然法爾御書』の自然の法義釈（2）『宗学院論集』八四、二〇一二年
- 紅椽英頭 「他力信心と日常生活―浄土真宗における―」『日仏年報』六三、一九九七年
- 内藤知康 「親鸞教義に於ける信心の智慧（三）」『印仏研』三〇（二）、一九八二年
- 藤原真哲 「他力信心の本質と発現について―特に妙好人の生活の上にもみる―」『龍谷教学』五、一九七〇年
- 源重浩 「親鸞における「真实性」の問題―信心の自己認識について―」『真宗学』七五・七六、一九八七年
- 村上速水 「念仏の非陀羅尼性について―親鸞の信心正因義があらわす一側面として―」『龍大論集』三五五、一九五七年
- 森田真円 「他力の信心」『研究紀要』（京都女子大学）二二、二〇〇八年
- 森本光慈 「親鸞聖人における信心観の一考察―金剛心と善鸞事件を通して―」『行信学報』二三、二〇一〇年
- 安方哲爾 「信心の心相についての一考察」『龍谷教学』四五、二〇一〇年
- 安田理深 「本願成就の信心―入出二門の源泉―」『親鸞教学』五六、一九九〇年
- 山田行雄 「真宗信心の特色」『日仏年報』六七、二〇〇一年
- 鷲原知康 「親鸞教義に於ける信心の智慧に対する一試論」『印仏研』二八（二）、一九八〇年
- 鷲原知康 「親鸞教義に於ける信心の智慧（二）」『印仏研』二九（二）、一九八〇年
- 和田真雄 「親鸞における真実信心の成就について」『印仏研』三〇（二）、一九八一年