二〇一六年度　卒業論文

親鸞の善悪観に関する一考察

―原始仏教・善導・法然との比較を通して―

Ｌ１３０１０５

日高大智

コピー厳禁

目次

序論 …… 1
本論 …… 2
第一章　原始仏教との比較 …… 2
第一節　二つの善悪 …… 2
第二節　動機論 …… 5
第二章　善導との比較 …… 6
第一節　凡夫 …… 6
第二節　善導教学の特徴 …… 8
第三節　親鸞の読み替え …… 11
第三章　法然との比較 …… 12
第一節　法然の善人意識 …… 12
第二節　旧仏教との比較 …… 14
第三節　法然と親鸞 …… 17
第四節　悪人正機説の起源 …… 20
結論 …… 22

コピー厳禁

註

参考文献

コピー厳禁

序論

浄土真宗の開祖とされる親鸞の思想は、日本仏教の中にあってもかなり特異なものである。私は、その数多くある特異点の中でも親鸞自身の徹底した罪悪感について注目した。親鸞は自身のことを「愚禿釈親鸞」と名乗っているように、自らが罪悪生死の凡夫であるということをいたるところで述べている。また、それは自身のことに限らず、他の人々――一切衆生までもが罪悪深重であると述べている。親鸞にとって人間とはそのような存在であったので、自ら善行を行い、その功徳を以てこの世でさとりを開くこと、また、浄土に往生し、さとりを開くことはもはや不可能であり（自力無功）、自らが迷いの生死の世界を離れ、浄土に往生してさとりを開くためには阿弥陀仏の本願力に依るしかないと目覚めたのである（他力全託）。

以上のように、親鸞の思想を語る上で「悪」に関する思想を避けて通ることはできないが、当然そこには対立概念として「善」が想定されているはずである。そこで、本論では親鸞はどのようなものを善と考え、また悪と考えたのか、親鸞における善悪観を明らかにしていきたい。また、それは親鸞の生涯において終始一貫したものではなく、時と場合によって使い分けがなされているはずである。

今回は原始仏教・善導・法然における善悪観を取り上げ、それらと親鸞の善悪観を比較する。何故このようなことをするかというと、その比較を通して親鸞の善悪観の特徴をより明らかにしていくことが可能であると考えるからである。なお、何故この三つを比較対象として選定したかについては各章において述べる。また、善悪とは人間を離れて独立して存在するようなものではないため、時にはそれぞれの人間観を通して善悪観を明

コピー厳禁

らかにしていく。

本論

第一章　原始仏教との比較

第一節　二つの善悪

　原始仏教を比較対象として選定した理由は、言うまでもなく親鸞の教えは仏教だからである。先に親鸞の思想は特異なものであると述べたが、仏教全体における通説的な考えを理解することなしに親鸞の教えの特徴を述べることはできないであろう。よって今回は仏教の初期体型である原始仏教と親鸞の思想を比較することによって、両者の共通点と相違点を明らかにする。

　原始仏教における善悪観について、中村元氏は「原始仏教においてはひとのためになることが『善』、ひとを害することが『悪』と漠然と考えていたようである」[1]と述べている。同様に、藤田宏達氏は「原始仏教の善悪観が、インド一般のそれと特に変わるものでない」[2]と述べ、また「原始仏教においては、善悪について多くの教説を語るにもかかわらず、善悪の概念を明瞭に規定したところはない」[3]と述べている。つまり、原始仏教においては善悪に明確な規準がないのである。

コピー厳禁

このように原始仏教において善と悪に明確な規準がないのは、最終的にそれらが超越されるべきものであったからだと考えられる。原始仏教の思想の一つとして中道の思想が挙げられる。中道とは二つの考え方があって、どちらにも属さない中立的な立場を言うのではなくて、それらの対立した二元論的な立場を超越しようとするものである。「善をなせという以上の教えと並んで、仏教、特に大乗仏教では『善悪を超越する』という説がなされている」[4]のである。

しかし、そのような「善悪を超越する」教えも原始仏教独自のものではなく、初期の古ウパニシャッドや原始ジャイナ教聖典にも同様のことが説かれており、「善悪を超越する」教えはインド一般の思想界の共通の考え方であったことが藤田氏によって指摘されている。[5]

しかし、藤田氏は「善」を指す原語の違いについて注目し、原始仏教の「善悪を超越する」教えにおいて説かれる「善」は puñña で表されていると指摘し、「これは puñña が世間的立場において行われる善ではあるけれども、出世間的立場においては捨てられるべき有漏の善であることを明確に意識していた事実を示している」[6]と述べる。出世間的立場とはさとりを求める立場のことである。つまり、原始仏教においては puñña で表される世間的な善と出世間的な善（これは kusala の原語を以て表される）の二種類の善が想定されていたということである。[7]この二つのうち、出世間的な善のほうが重要視されたことは言うまでもないが、言いかえれば、世間的な善 puñña は煩悩を具えたままで行われる有漏の善であり、出世間的な善 kusala はその煩悩自体を離れてさとりの方向へと向かうような無漏の善であるということができる。

コピー厳禁

また、善因楽果（または善因善果）ということに照らし合わせて考えてみると、世間的な善の果として期待されるのは生天であり、出世間的な善の果として期待されるのは涅槃である。天界とはあくまでも迷いの世界のことであるので、このことからも迷いの世界からの解脱を目指す出世間的な善のほうが価値を持っていたことが明らかである。

また、前述のように、原始仏教は善悪に対して厳密な規準を持っていなかったが、善悪の内容を具体的な個別の教説によって示している。それが十善（十不善）と八正道（八邪道）である。これらのうち、十善（十不善）は世間的な立場で述べられているものであり、八正道（八邪道）は「世間的な立場を含みながら、しかも、出世間的立場に立ったものと見ることができる。」[8]とされている。

十善は世間的善――つまり通インド的な思想であり、八正道はそのような十善をも含んだ非常に範囲のひろいものである。しかし、八正道の中心は仏教独自の出世間的善にあると言うべきである。[9]また、出世間的な善を行うものはその行動が自ずから世間的な善にも合致してくるとされている。[10]このことからも、出世間的な善がより包括的なものであることが分かる。

このように、原始仏教においては大きく分けて二種類の善が想定されていたわけであるが、親鸞にも同様の思想があったことが早島鏡正氏によっても指摘されている。[11]親鸞における出世間的な善とは、他力の念仏や他力回向の信心のことである。

コピー厳禁

第二節　動機論

ところで、中村氏は「全般として仏教は善悪の区別に関しては動機論の立場に立っていたという事実は、認めざるを得ないであろう」[12]と述べている。つまり、実際に行った行動そのものよりも、それを行おうとした、いわば心の動きが重要視されたのである。また、この「心の動き」は、いわゆる身口意業のうちの意業であるというよりも、それらのさらに根源にある、「意志」とでも呼ぶべきような性格のものである。[13]

そして「悪」の行動を起こす心の動きは悪い欲望（貪欲、瞋恚、愚痴など）であると考えられ「悪い欲望が起るか否か、ということは人に明知があるか否かによると考えられていた。」[14]つまり、人に明知――正しい智慧があれば行動は善となるのであり、無ければ行動は悪となるということである。ここで、親鸞の思想と関連させて考えることができる。親鸞は在世当時の世界を末法の五濁悪世であると考えていた。つまり、世は末法であったので衆生に明知が具わっていることなど考えられなかった。衆生は無明の存在なのであり、無明に起因して起こす行動は善であるはずがなく、悪でしかなかった。

衆生における善の可能性を徹底的に排除する親鸞の思想は、自らの善行によって心を清浄にし、さとりに至ろうとする原始仏教とは掛け離れた教えのように考えられることがある。しかし、先ほど見てきたように親鸞の悪人の自覚は原始仏教の思想に何ら反することのない、むしろ当然の思想だったのである。親鸞は仏教を時機相応の教えとして捉え直したと言うことができるだろう。

以上のように、親鸞と原始仏教の比較を通して両者には、①大きく分けて世間的善悪と出世間的な善悪との二

コピー厳禁

種類が想定されていた点と、②衆生が善を行うことができるかどうかは衆生に明知が備わっているかどうかによるという点の二点に共通性を見ることができる。そして、親鸞においては、特に後者の点と末法思想等が組み合わさり、原始仏教で説かれていた衆生の善の可能性が否定されていったと考えられる。それが親鸞自身の徹底した罪悪感に繋がったのである。

第二章　善導との比較

第一節　凡夫

善導を比較対象として選定した理由は、親鸞の教えに与えた影響が甚大であると考えるからである。特に親鸞の人間観・善悪観に善導が与えた影響は大きい。それは親鸞が「凡夫」[15]について『一念多念文意』において述べた

> 「凡夫」といふは、無明煩悩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、ねたむこ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。(『浄土真宗聖典（註釈版）』(以下、『註釈版』とする)　六九三頁)

の一節に、善導の『観経疏』から「水火二河のたとへ」[16]を引いていることからも明らかである。

善導の善悪観を表すものとしては『観経疏』の「自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかたつねに没

コピー厳禁

しつねに流転して、出離の縁あることなしと信ず」（『浄土真宗聖典　七祖篇（註釈版）』（以下、『註釈版七祖篇』とする）　四五七頁）[17]という、いわゆる二種深信の中の一節が挙げられる。善導には自身が凡夫であるという自覚があったのである。さらに、善導は『観経』で説かれる九品を解釈する上で、九品全てが凡夫であると解釈している。[18]つまり、『観経』を凡夫のための教え、すなわち仏滅後の世に生きる私たちのための教えであると見ていたのである。親鸞の人間観・凡夫観・悪人の自覚がここに立脚するものであることは言うまでもない。親鸞は『教行信証』において「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。」（『註釈版』二三一頁）という表現を用いている。善導の場合と同じく、全ての人々が凡夫であるということが述べられている。これには善導と親鸞の同様の凡夫観があったと考えられる。

　仏教では輪廻転生を説く。それについて親鸞は『歎異抄』において「一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。」（『註釈版』八三四頁）と述べている。つまり、自分は今までの輪廻転生の中であらゆる人々と親子・兄弟であったように、様々な身分や環境を経験してきたということである。しかし、今の自身を考えてみると、たとえどのような環境にあろうとも善の心を起こし、自らの力によってさとりを開くことは考えられない。むしろ、今生に具体的な罪を犯していなかったとしても、今と違った環境で生まれ育ったならば、どのような罪を犯していたか知れないのが自らの姿である。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもす」[19]る私なのである。また、それは世間的な罪に限られた話ではない。十悪・五逆の罪を犯していたかも知れないし、もしかす

コピー厳禁

ると仏教で最も重い罪である謗法の罪を犯していたかも知れない。そう考えるとき、悪人の自覚に時間的・空間的限定がなくなり「自身は凡夫である」という自覚は「一切衆生は凡夫である」という意識に変わるのである。ここに、親鸞の深い人間観が感じられる。

ここで注意しておかなくてはならないことは、あくまで「自身は凡夫である」という自覚から始まるということである。他人を自分の延長線上で考えているのであって、決して他人を下に見ているわけではない。真実なる阿弥陀・浄土に対して、不実なる一切群生海という視点から語っているのである。また、私たちには自分の犯した過ちなどを他人と共有させることで、その罪悪感から逃れようとすることがある。しかし、これと親鸞の思想を同列に扱うべきではない。親鸞は一切群生海という広がりを持たせることによって、自身の罪悪性を軽減しようとしたのではなく、むしろ罪悪性が人間存在に普遍的に具わっている不離のものであることを明らかにして凡夫の自覚を深めたのである。

第二節　善導教学の特徴

善導の教学のうち特徴的なものとして二種深信の思想が挙げられる。

矢田了章氏は「善導浄土教における罪悪について」(『龍谷大学論集』三九九　一九七二年)において、善導自身の二種深信の理解は①浄土宗系に多く見られる、機の深信は法の深信に誘引するための導入部分的なものであるとする見方と②浄土真宗系に多く見られる、法の深信と機の深信は不離のものであり、一つの信心の二つの側面

コピー厳禁

を表したものであるとする説とは異なっているとする。善導の二種深信の理解は『観経疏』の

もし深く生死の苦を信ずるものは、罪業畢竟じてかさねて犯さず。もし深く浄土無為の楽を信ずるものは、善心一たび発りて永く退失することなし。（『註釈版七祖篇』四七八頁）

という文に表されているとするのである。「深く生死の苦を信ずる」ことが機の深信であり、「深く浄土無為の楽を信ずる」ことが法の深信である。つまり、機の深信によって罪を犯すことが止み、法の深信によって善心が決定し、引いては往生が決定するとされているのである。これは明らかに、法の深信と機の深信が別の機能を持っていたことを示している。このような善導の理解に対して、矢田氏は、

このような善導の罪悪に対する見解は、善導以前には存せず、しかも善導教学を伝統する法然・親鸞の理解と異なるのであるから、まったく浄土教においては善導独自の見解といえるのである。[20]

と述べている。つまり、善導は独自の二種深信の理解の中で「止罪」の思想を明らかにしたのである。

さらに、矢田氏は善導の全著述において罪悪に対する懺悔が多く説かれていることを指摘している。さらに、それは称名を中心とする作法に随順する形で行われ、善導には「滅罪」の思想があったことを明らかにしている。[21]

ここで、善導の教学でもう一つ特徴的なものである抑止門の思想について見ておきたい。『大経』に説かれる阿弥陀仏の第十八願では「唯除五逆誹謗正法」と誓われているが、実際に五逆や謗法の者が救いから除かれるのではなくて、それらの罪が重いことを示し、衆生がそれらの罪を犯さないように方便としてその教えを説いたとさ

コピー厳禁

れるのである。[22]さらに、善導は同じように悪人が救われることを表す別の表現として『法事讃』において「謗法と闡提と回心してみな往くによる。」(『註釈版七祖篇』五一八頁)と述べている。真宗の伝統教学においては「回心して」の表現を信心獲得と同義と見なすことがあるが、ここで注目したいのはその言葉の前にある「仏願力をもって五逆と十悪と罪滅して生ずることを得」という表現である。この「仏願力」が具体的に何を指すかということは、善導の『般舟讃』を見れば明らかである。そこには「声々連注して十念を満たし　念々に五逆の障を消除す　謗法と闡提と十悪を行ずるものも　回心念仏すれば罪みな除こる」(『註釈版七祖篇』七八八頁より抜粋)と述べられている。つまり「仏願力」に相当するものは称名念仏である。前述したように、善導は称名念仏に滅罪の働きが随順するとしていた。このことからも、善導の教学において「滅罪」の思想が占める割合は大きいように考えられる。

　つまり、善導は「深信においても懺悔においてもともに罪悪を断つことになると考えている」[23]のである。善導にとって未造の罪は「止罪」によって、已造の罪は「滅罪」によってというように、悪に対して全く無力であるとは考えられていないのであり[24]、善を行うことが望ましいとされる廃悪修善の立場を善導がとっていたことは明らかである。[25]

　ここで善導と親鸞の思想を比較すると、善導が「曠劫よりこのかた」と表現することからも、親鸞と同じく凡夫の罪業は「無始より」のものであるとしていたと考えられる。しかし、先ほど見てきたように、善導は悪を廃することができるという立場をとっており、善導にとって凡夫の悪は「無始より」のものではあったが無終では

コピー厳禁

なかったのである。それに対して、親鸞は凡夫の悪を無始無終であるとしているので、ここでもやはり親鸞のほうが罪悪性の自覚が深かったと言うことができる。

第三節　親鸞の読み替え

また、親鸞と善導の善悪観を比較するとき、重要なものとして親鸞が善導の文章を読み替えていることが挙げられる。[26]

善導が『観経疏』で至誠心について明かす中で「一切衆生の身口意業所修の解行、かならずすべからく真実心のうちになすべきことを明かさんと欲す。外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ。」（『註釈版七祖篇』四五五頁）と述べているのに対して、親鸞は同じ文章を『愚禿鈔』において

　一切衆生、身口意業に修するところの解行、かならず真実心のうちになしたまへるを須ゐんことを明かさんと欲ふ。外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐ければなり。（『註釈版』五一七頁）

と読み替えている。

善導は「衆生自身が真実心で修行し、自らの外面も内面も真実であれ。」と述べている。それに対して、親鸞は「阿弥陀仏が真実心で修行した行を衆生の行として用いよ。外見に真実らしいフリをするな。内面には虚仮を抱いているのだから。」と述べているのである。つまり、善導は衆生が自ら真実心を起こして善行を行い、往生に必要な功徳を積むことができるという衆生の側の真実の要素を認めているが、親鸞はそれを排除して否定するので

コピー厳禁

ある。親鸞にとっては阿弥陀仏やそのはたらきのみが真実であって、それに対して衆生は不実（虚仮）の存在でしかなかった。親鸞は真実と不実（虚仮）を明確に区別していたと考えられる。

以上のように、善導には凡夫の自覚・悪に対する深い洞察が見受けられるが、親鸞はそれをさらに徹底させて、善導の主張に残っていた衆生自身の真実性の可能性を否定・排除して、凡夫の自覚・悪に対する考察を深めていったのである。それは究極的には真実（阿弥陀仏）と不真実・虚仮（衆生）という対比になり、親鸞自身の徹底した罪悪感はここに根ざすものであると考えられる。

第三章　法然との比較

第一節　法然の善人意識

法然を比較対象として選定した理由は、言うまでもなく親鸞の直接の師だからである。親鸞は二九歳で比叡山を下りた後、法然門下に入り、教えを受けた。法然と別れてから五〇年以上が経った親鸞八八歳のときの消息[27]に法然の言葉を引用していることなどからも、親鸞は法然の死後も彼の教えを大切にしていたことが窺い知られる。

前述した「法然の言葉」とは「浄土宗の人は愚者になりて往生す」という言葉である。ここからも法然と親鸞には、自らは罪悪生死の凡夫であるという、共通の愚者——凡夫観が見受けられる。

コピー厳禁

しかし、法然と親鸞の人間観には一見、明確な違いが見られる箇所がある。[28]それは『歎異抄』の有名な一節である「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。」（『註釈版』八三三頁）という言葉に対する法然の『西方指南鈔』における「罪は十悪・五逆のもの、むまると信じて、小罪おもおかさじとおもふべし。悪人なほむまる、いはむや善人おや」（『真宗聖教全書』四　二二一頁）という言葉である。ここだけを見ると、親鸞が「本願他力の意趣にそむけり」と言った「悪人なほ往生す、いかにいはんや善人をや」の思想（善人正機説）を師の法然が述べていたことになる。二人の意見は真っ向から対立しているように見受けられるのである。さらに法然は同じく『西方指南鈔』において、

いまのよは末法万年のはじめなり。一念彌陀を念ぜむに、なむぞ往生をとげざらむや。たとひわれら、そのうつわものにあらずといふとも、末法のすゑの衆生には、さらにによるべからず。（『真宗聖教全書』四　二二二頁）

と述べており、果てには「かの三寶滅盡の時の念仏者、當時のわ御坊たちとくらぶれば、わ御房たちは佛のごとし」（同　二二七頁）とまで述べている。法然在世当時は末法であっても、それはまだ末法が始まったばかりの頃であり、それより後の末法や法滅の時代の人々と比べれば、そのような人々が悪人であり、当時の世の人々はまるで仏のような善人であるとしているのである。また、五逆・十悪の者と一般の人々を比較して

五逆・十悪のおもきつみつくりたる悪人、なを、十声・一声の念仏によりて、往生をし候はむに、まして、

コピー厳禁

つみつくらせおはします御事はなにごとにかは候べき。たとひ候べきにても、いくほどのことかは候べき。この経にとかれて候罪人には、いひくらぶべくやは候。（同　二一七頁）

と述べて、五逆・十悪の者を悪人であるとして、自分たちはそれを犯していない者、言いかえるならば善人であるとしている。

このような法然の善人意識を要約したものとして次の文章が挙げられる。

三寶滅盡の時なりといえども一念すればなほ往生す、五逆深重の人なりといえども十念すれば往生す。いかにいはむや三寶の世にむまれて、五逆をつくらざるわれら、彌陀の名号をとなえむに、往生うたがふべからず。（同　一八三頁）

つまり、法然は当時の衆生を、末法に生きているといえども比較的初期であり、五逆・十悪の罪を作っているわけでもない者、善人であると見ていたのである。

第二節　旧仏教との比較

これだけを見ると、親鸞は当時の衆生を悪人としているのに対して、法然は善人であるとしている。二人の言っていることは明らかに相反している。しかし、法然以前の仏教における善人・悪人観を含めた広い視野でこの二人の思想を見つめることで違った見解が開かれてくる。[29]

法然は従来の仏教が説いてきた諸善と念仏を比較して『選択集』に以下のように述べている。

コピー厳禁

念仏は易きがゆゑに一切に通ず。諸行は難きがゆゑに諸機に通ぜず。しかればすなはち一切衆生をして平等に往生せしめんがために、難を捨て易を取りて、本願となしたまへるか。もしそれ造像起塔をもつて本願となさば、貧窮困乏の類はさだめて往生の望みを絶たん。しかも富貴のものは少なく、貧賤のものははなはだ多し。（中略）自余の諸行これに准じて知るべし。まさに知るべし、上の諸行等をもつて本願となさば、往生を得るものは少なく、往生せざるものは多からん。しかればすなはち弥陀如来、法蔵比丘の昔平等の慈悲に催されて、あまねく一切を摂せんがために、造像起塔等の諸行をもつて往生の本願となしたまはず。ただ称名念佛一行をもつてその本願となしたまへり。（『註釈版七祖篇』一二〇九，一二一〇頁）[30]

ここで述べられている「造像起塔」等が旧仏教の説いてきた諸善である。しかし、法然が述べているように、それらの行いができるのは一部の人間だけである。旧仏教における善人はそのようなごく一部の人々のことであり、それ以外の人々は悪人であるとされた。これは、支配者階級の貴族などが中心となった非常に差別的なものであり、末法には不適切なものであった。

それに対して、法然は阿弥陀仏が全ての衆生を救おうとした本願の思想に帰り、全ての衆生が修めることのできる念仏こそが最も優れているものであるとした。そして、そのような念仏を修める者は旧仏教で説かれるような諸善を行うことはできないが、往生が可能であるとした。そして法然は「往生が可能である」という面を重視し、それらの人々のことを善人としたのである。それに対して悪人とは十悪・五逆の罪を実際に犯した者や、後の末法・法滅の時代の衆生のことであるとされた。つまり、法然の考えは旧仏教の善人・悪人観と比較すると平

コピー厳禁

等的であり、末法の世に適するものであった。さらに善人のほうが悪人よりも優位であるという通俗的な表現であったと言うことができる。

それに対して、親鸞は衆生を悪人であるとした。しかし、それは法然の思想と正反対のものではなく、むしろ法然の人間観を継承したものであった。前述のように、法然は念仏を修める者は旧仏教で説かれるような諸善をおこなうことはできないが、往生が可能であるとされた。そして、親鸞はその中でも「旧仏教で説かれるような諸善をおこなうことはできない」という面――親鸞自身の言葉で言うならば「罪悪生死の凡夫」という面を重視し、衆生は悪人であると述べたのである。また『歎異抄』第三章において善人とは他力の念仏を修めていない者――自力の善人のことであるとされた。親鸞の表現は法然と同じように平等的であり、末法の世に適するものであった。しかし通俗的な表現とは異なり、悪人のほうに他力の救済の正機である点において優位性を認めた。これが親鸞の独自の表現となったのである。[31]

つまり、法然と親鸞の人間観は平等的であり、末法に適したものであるという点では同じものであった。[32]しかし、往生が可能であるという面に注目するか、もしくは罪悪深重であるという面に注目するかという違いがあった。それによって、結果的に真反対のような教言となったのである。平雅行氏はそのことを以下のように述べる。

法然は「すべての人は善人だ」と語り、親鸞は「すべての人間は悪人だ」と語りました。二つの言葉を比べれば、結論は正反対ですが、言おうとしていることは同じです。「すべての人間は……だ」、つまり二人とも

コピー厳禁

現世の宗教的平等を主張しているのです。二人は明らかに師と弟子でした。[33]

旧仏教・法然・親鸞それぞれにおいて善人・悪人ということが語られる。しかし、ここまで見てきたように、それらが意味する内容というのは各々大きく異なっているので、単純に言葉だけを見て安易に判断するべきではない。

第三節　法然と親鸞

先ほど見てきたところで「小罪おもおかさじとおもふべし」と述べられるように、法然は罪から離れることや、自身が持戒の僧として生きたように自らが様々な善行を積むことが望ましいとしていた。法然には善人志向的な傾向が見受けられるのである。しかし、そのような法然における廃悪修善的な思想は「抑止」のために説かれたものであると曽根宣雄氏によって指摘されている。[34] 曽根氏は「法然の説く『廃悪修善』の内容は『抑止』を踏まえた上でのものであり、『悪人正機』の内容は『摂取』を踏まえた上でのものであると考えられるのである。」[35] と述べている。

つまり、法然において廃悪修善的な教えと悪人正機的な教えの両方が説かれるのは対機説法の意味合いが強いと考えられる。法然の思想の中心はあくまでも阿弥陀仏の全ての者を救いたいという平等の大悲にある。そのために善人も悪人も救われることを説いたのである。

また、親鸞における悪人正機は語るまでもないが、彼の思想においても廃悪修善的な思想が見られる箇所があ

コピー厳禁

る。[36]それも、法然の場合と同じように阿弥陀仏の平等の大悲を中心とした「抑止」と「摂取」の見方をすべきであろう。

ここで注意しておかなくてはならないのは、両者とも善を行うことは往生には関係ないとされていることである。特に、曽根氏は法然浄土教について『廃悪修善』が往生の可否には関係ないことは当然である」[37]としている。つまり、「廃悪修善」の思想で語られる善は念仏などの出世間的な善ではなく、世間的な善悪のことを指すと考えられる。法然と親鸞は共に凡夫の為の教えを説いたのである。曽根氏も法然の教えを『悪人正機・悪人正因・善人正因』というような用語」ではなく、『凡夫正機』と定義することは極めて妥当である」[38]としている。しかし、先ほど見てきたことからも、法然における「凡夫」とは、親鸞の思想と引き比べると少なからず善人的な色合いが強いように考えられる。

また、法然と親鸞の善人・悪人観の違いとして、十悪・五逆および謗法の罪を限定的なものであると考えるか・より広いものであると考えるかという違いがある。先ほど見てきたように、法然は「自分たちは十悪・五逆の罪を犯していない故に善人である」としている。つまり、十悪・五逆を限定的――悪人の側に見ている。その上で十悪・五逆の者も往生することが可能であるとしている。つまり、その点においては法然の思想は善正悪傍であったと言うことができる。また、先ほど見てきたところで謗法の者の救いについて言及されていないことから考えても、法然は謗法の者の救いを積極的に説くことはなかったようである。浅井成海氏は、「偏依善導」の法然が謗法の者の救いを記した『観経疏』下下品解釈の文や『法事讃』の「謗法闡提廻心すれば皆往く」の文を引用し

コピー厳禁

ないのは、他の人々が謗法罪の救いを表面的に理解してしまい、謗法罪を犯すことを防ぐ目的があったとする。[39]しかし、それは言いかえるならば、謗法の罪を自らのこととは考えず、自分とは直接の関係が無いものだと考えていたということではないだろうか。

それに対して、親鸞は悪人の自覚という中で十悪・五逆・謗法の罪をより広範囲のものであると考えた。その上で『教行信証』において「世雄の悲まさしく逆謗闡提を恵まんと欲す。」(『註釈版』一三一頁)と述べるように、そのような悪人こそが阿弥陀仏の救いの目当てであるという悪人正機の思想であった。十悪・五逆・謗法の罪までも自らの問題として考えていたことが窺い知られる。その証左が『教行信証』「信巻」逆謗摂取釈に『涅槃経』の大部分[40]を引用していることである。そこには、十悪・五逆・謗法の罪を犯した典型的な人物として阿闍世の救いが説かれている。それについて、浅井成海氏は「親鸞聖人自らの救いを阿闍世の救いに問うていかれ、自身を五逆罪、謗法罪の人としてかさね、その救いを問題としているのである」[41]と述べている。親鸞が自身を現に謗法の罪を犯している者であると自覚していたわけではないが、縁によっては謗法の罪をも犯してしまいかねない罪悪性の可能性の自覚はあったと言うことができるのではないだろうか。親鸞の罪悪性の自覚の深化はここに極まるのである。[42]

また、『観経』の三心を解釈する上で、法然は「『十八願の誓いに順じて、凡夫が称名の一行を専修し浄土に往生する』という一点にしぼって、よりわかりやすく説き示されている」[43]が、基本的には善導の釈を継承し、衆生が三心を具えるべきであるとする。その証左が『選択集』の「念仏の行者かならず三心を具足すべき文。」(『註

コピー厳禁

釈版七祖篇』一二三一頁）とある文や、『往生礼讃』の「三心を具すれば、かならず生ずることを得、もし一心少けぬれば、すなはち生ずることを得ず。」という一節を『選択集』に引いて解釈している文（『註釈版七祖篇』一二四七頁）である。後述するように親鸞は三心を阿弥陀仏の心であると解釈した。そうであるならば、「一心少け」ることなど考えられない。よって、法然が三心を衆生の心だとしていたことが明らかである。つまり、法然は衆生が誠の心で深く信じて浄土に生まれたいと願うべきであるとしたのである。しかし、親鸞においては『観経』の三心が中心ではなく、『大経』の三信が中心となって『観経』の三心が考えられる。そこでは、衆生が誠の心を起こすことは考えられず、三心は阿弥陀仏の心であるとした。ここにも親鸞と法然の思想の違いが見受けられる。法然は「偏依善導」と言われるように善導の教えの影響を大きく受けており、基本的にその教えを継承している。それ故に悪人観・凡夫の自覚といった点においても善導の思想と似通っており、親鸞と比較すると、それらの思想がまだ徹底されていなかったと言うことができる。

第四節　悪人正機説の起源

ところで、「善人なほもて往生す、いはんや悪人をや」という言葉は法然のものであって、親鸞はそれを受けて教えを説いたのであり、悪人正機の教えは親鸞ではなく法然から始まったとする説がある。法然自身の著作に「善人なほもて往生す、いはんや悪人をや」の文言が直接登場することはないが、梶村昇氏は「あまりにも世間の常識と異なり、伝統の仏教の説くところと反していたから」[44]口伝として弟子たちに伝えられたとする。事実、『歎

コピー厳禁

異抄』は親鸞の口伝をまとめた書物であり、第三章も親鸞からの口伝と見るか、法然からの口伝と見るか意見の分かれるところである。

「善人なほもて往生す、いはんや悪人をや」の文言が法然由来である可能性は高いように考えられるが、そのように仮定した場合、問題は法然と親鸞がその文言をどのように捉えて、どの程度力点をおいていたかということである。先ほど見てきたように法然の思想は「抑止」と「摂取」の見方をすることが重要である。法然の思想においては善正悪傍（廃悪趣善）という「抑止」と悪人正機という「摂取」が説かれるのである。その上で法然の思想は凡夫正機であると言うことができることは先に述べたとおりである。つまり、法然の思想において、「善人なほもて往生す、いはんや悪人をや」の文言で表される悪人正機の思想は善正悪傍とセットで用いられるような性格のものであり、悪人正機が中心ではなかったのである。一方の親鸞は、悪人の自覚に基づき悪人正機をその思想の中心とした。言いかえれば、法然はあくまでも悪人正機を凡夫正機のための手段として用いたのに対して、親鸞は悪人正機こそ自らの問題として考えたのである。どちらのほうがより悪人正機の思想に力点を置いていたのかは明らかである。ここからも親鸞の思想における自身の悪は、法然の思想と比較してより中心的な課題であったことがわかる。

コピー厳禁

結論

以上のことを踏まえた上で結論として、親鸞の善悪に関する言葉の用例から、そこに見られる善悪観を概観し、最初に述べた親鸞自身の徹底した罪悪感はどこから導き出されるものなのかを明らかにしたい。

先ずは、「一切善悪の凡夫」[45]などと述べられるときの善悪である。この場合は、「一切衆生」ということを言い換えたかたちで「一切善悪の凡夫」と述べられている。つまり、ここで言う「善悪」とは「善悪すべてをひっくるめたもの」という程度の意味合いであり、「善悪」自体に深い意味は無く、そこには明確な規準もないと考えられる。つまり、ここから推し量るにこの場合の「善悪」は世間的な善悪のような相対的なものであると考えられる。それは一方から見た善が他方から見れば悪となるような非常に不安定なものである。

一方、親鸞は衆生に関して「十方衆生、穢悪汚染にして清浄の心なし」[46]などと述べている。先ほどの用例では、衆生に善の要素が認められていたが、この場合は衆生には悪しかないとされている。つまり、ここから推し量るにこの場合の「善悪」は絶対的な善に対する、衆生の虚仮不実なる姿を想定したものであると考えられる。先ほどの用例では、衆生に相対的な善の要素が認められていたが、それも絶対的な善の前では、悪に帰してしまうのである。次に、親鸞がその「絶対的な善」を表現した用例がある。「念仏のみぞまことにておはします」[47]などと述べられている言葉がそれである。ここでは阿弥陀仏のはたらきである他力回向の念仏や信心がまこと（善）であるとされている。親鸞の思想においては、念仏や信心は阿弥陀仏廻向のものであるとされるので、真実（善）たりうるのである。なお、「まこと」と善は厳密に言うと別の概念であるが、ここでは最高の善が行きつくところ

コピー厳禁

まで行きつくと「まこと」（真実）になると考えられる。親鸞にとって真実（阿弥陀仏など）と不真実（それ以外）の違いは明確であったが、『歎異抄』に「善悪のふたつ、総じてもって存知せざるなり。」（『註釈版』八五三頁）と述べているように、念仏や阿弥陀仏に関する以外の善悪の違いは相対的であったとも考えられる。それほどまでに、親鸞にとって阿弥陀仏やそのはたらきである他力は絶対的な善（真実）だったのである。

最後に、『歎異抄』第三章に代表されるように、本願の意趣に背き、自力の行を積む者を善人と呼び、本願の意趣にかなう悪人の自覚を持つ者を悪人と呼ぶ用例が挙げられる。[48]前述のところではいずれも善のほうが悪に対してより価値を持ったが、この場合の善悪観では、むしろ悪のほうに阿弥陀仏の救いの正機である点において価値が置かれる。他力のはたらきによって、「悪」に「救われる喜び」という価値が生まれるのである。これは親鸞の善悪観のなかでもかなり特殊な見方である。

最初に述べた用例における善悪観は世間的なものであるが、後はいずれも仏教の文脈における善悪の見方である。そして、親鸞はそのいずれも阿弥陀仏や他力を中心として善悪を見ている。親鸞が善悪を考える際の一番の規準はそのような真実を基としている。言いかえるならば、自らの相対的なものさしを規準とするのではなく、仏の絶対的なものさしを規準にしている。阿弥陀仏やそのはたらきが真実であり、それに対して自らは虚仮不実のものであるという意識が親鸞の悪人観の中心なのである。自分自身をはじめとして一切衆生が不実の存在であるということが分かるのは、そこに真実なるものがあるからである。それが阿弥陀仏や、そのはたらきなどである。真実なるものに出遇うことによって、はじめて自らは不実のものであったと分かる。自分自身のことで

コピー厳禁

はあるけれども、それは他よりして初めて知らされるものなのである。他力に照らされることによって衆生の虚仮なる相が明らかになるのである。親鸞自身の徹底した罪悪感はここから導きだされる。しかし、その罪悪感はただ悲歎に終わるのではなく、『歎異抄』の用例のところで述べたように、阿弥陀仏の救いの正機である点において、むしろ善よりもある種の価値を持つ。親鸞が『高僧和讃』において「さはりおほきに徳おほし」（『註釈版』五八五頁）と述べている通りである。悪は本来的には廃すべきものではあるが、それができない衆生に対して阿弥陀仏のはたらきがかけられており、そこに喜びが生まれてくる。親鸞が『教行信証』において「悲喜の涙」（『註釈版』四七三頁）と表現したところなどに、自らの悪に対する悲しみと、阿弥陀仏の救いに対する喜びが表されている。そのように親鸞自身の徹底した罪悪感の裏には、自らは悪人であるからこそ阿弥陀仏の救いの正しき目当てであるという喜びが伴っていると言える。

コピー厳禁

【註】

1、中村元「悪」『仏教思想二　悪』三一頁

2、藤田宏達「原始仏教における悪の観念」『仏教思想二　悪』一二六頁

3、同右　一三一頁

4、中村元「悪」四四頁

5、藤田宏達「原始仏教における悪の観念」一二七頁参照

6、同右　一二七頁

7、また藤田氏は「悪」の言語について主に **pāpa** と **akusala** の二つを挙げているが、「同義語的に並用されており、特に区別して用いられてはいない。」（「原始仏教における悪の観念」一二五頁）としている。

8、藤田宏達「原始仏教における善悪の問題」『印度學佛教學研究』二二（二）　七頁

9、なお、十善の具体的内容は①生きものを殺すことより離れること（不殺生）②与えられないものを取ることより離れること（不偸盗）③諸々の愛欲における邪まな行ないより離れること（不邪婬）④虚言より離れること（不妄語）⑤中傷の言葉より離れること（不両舌）⑥粗暴な言葉より離れること（不悪口）⑦へつらいの駄弁より離れること（不綺語）⑧むさぼり求めないこと（不貪欲）⑨憎しみいからないこと（不瞋恚）⑩正しい見解（正見）の十であり、八正道の具体的内容は①正しい見解（正見）②正しい思惟（正思）③正しい言葉（正語）④正しい行動（正業）⑤正しい生活（正命）⑥正しい努力（正精進）⑦正しい

コピー厳禁

憶念（正念）⑧正しい瞑想（正定）の八である。（十不善、八邪道はこれらの逆のことである。）そして、藤田氏は八正道の①～④に十善の①～⑩に相当するものが含まれているとして、八正道のほうがより包括的であり、代表的であるとしている。また、十善の⑤不邪婬について、もしも十善が出家者に向けて説かれたものであるならば、「不邪婬」ではなく、「不淫」とするべきであるとして、このことからも、十善が世間的な善の内容を明らかにするものであることがわかる。（「原始仏教における悪の観念」、「原始仏教における善悪の問題」、「原始仏教の倫理思想」参照）

10、藤田宏達「原始仏教の倫理思想」『講座仏教思想　第三巻「倫理学・教育学」』三一一頁、及び、中村元「悪」四四頁参照

11、『悪人正機の教え　歎異抄』七四頁に「原始仏教においては、善悪を善悪相対のものとする見方と、善悪を超えて最高の善を求めるという見方との二通りがある。親鸞もこの流れをうけて、善悪を解していた。」と述べられてある。

12、中村元「悪」三四頁

13、藤田宏達「原始仏教の倫理思想」四三頁参照

14、中村元「悪」三七頁

15、なお、田中教照氏が「悪人という言葉と凡夫という言葉が、宗教的自覚の中で、それほど違っているとは思われない」（「親鸞における悪の自覚」『仏教思想二　悪』三〇一頁）と述べているように、本論では「凡

コピー厳禁

夫」と「悪人」の語を殆ど同義語として使用する。

１６、『観経疏』（『註釈版七祖篇』四六六～四七〇頁）参照

１７、また、同様の表現として、『往生礼讃』の「自身は是煩悩を具足せる凡夫、善根薄少にして三界に流転して火宅を出でずと信知し」（『註釈版七祖篇』六五四頁）という一節が挙げられる。

１８、『観経疏』（『註釈版七祖篇』三一八頁）参照

１９、『歎異抄』（『註釈版』八四四頁）

２０、矢田了章「善導浄土教における罪悪について」『龍谷大学論集』三九九　一二二頁

２１、同右　一二二～一二六頁参照

２２、『観経疏』（『註釈版七祖篇』四九四，四九五頁）参照

２３、矢田了章「善導浄土教における罪悪について」一二六頁

２４、「罪」と「悪」とは厳密には別の言葉であるが、矢田氏が「罪と悪については悪をより根源的なものと考えてはいるものの、実際の場面においてはほとんど同じ意味をもつものとして用いていると言えよう。」（「善導浄土教における罪悪について」一一三頁）と述べられていることからも、ここでは同義語として使用する。

２５、なお、親鸞の場合は『教行信証』の総序に「円融至徳の嘉号は悪を転じて徳を成す正智」（『註釈版』一三一頁）とあり、『唯信鈔文意』に「一切の罪を転ず。転ずといふは、善とかへなすをいふなり。」（『註釈版』

コピー厳禁

七〇一頁）とあるように、「滅罪」の思想ではなく、転悪成善の思想が中心であると言うべきである。

26、なお、読み替えると元の文章の意味が変わってしまい、改変になってしまうのではないかという批判は当然のことであるが、桐溪順忍氏が、『教行信証』中の「百十余の改点のなかの八十余は、人間には自力の善根がつめないという、人間悪の立場からであるということは注意すべきことでありましょう。」（『教行信証に聞く　別巻』一六頁）と述べているように、親鸞が読み替えをしたという事実よりも、その読み替えによって何を伝えたかったのか、親鸞の真意を尋ねることが重要であると考える。

27、『親鸞聖人御消息』第一六通（『註釈版』七七一，七七二頁）

28、以下、紅楳英顕「法然・親鸞における悪人について」『印度學佛教學研究』四九（一）　参照

29、以下、河田光夫「善人意識から悪人意識へ―法然と親鸞―」『国文学：解釈と鑑賞』三七（一三）　参照

30、また、親鸞が念仏と諸善、及びそれを行ずる者（機）について、比較したものとして、『教行信証』行巻の二経二機対（『註釈版』一九九，二〇〇頁）がある。特に二機対の二つめに念仏を行ずる者を善として、諸善の者を悪としているのは興味深い。

31、親鸞は信心を得た者に対して「弥勒とおなじ」（『親鸞聖人御消息』第一一通（『註釈版』七五八頁））や「仏とひとし」（『親鸞聖人御消息』第二〇通（『註釈版』七七八頁））などと述べている。これは一見、前述の法然の「佛のごとし」という発言と同様にも思われるが、親鸞の場合は、他の人々と比較した上での発言ではないことが重要である。

コピー厳禁

３２、『法然上人行状絵図』第六巻第五図（『法然上人伝全集』二七頁）に「われ浄土宗をたつる心は、凡夫の報土に、むまるることを、しめさんがためなり。」と述べられていることからも、法然と親鸞は同じように、凡夫、一切衆生の救済を目指していたことが知られる。

３３、平雅行『親鸞とその時代』四九頁

３４、曽根宣雄「法然浄土教における『廃悪修善』と『悪人正機』について」『法然浄土教の思想と伝歴』参照

３５、同右　二七六頁

３６、『親鸞聖人御消息』第二通（『註釈版』七三七～七四二頁）など

３７、曽根宣雄「法然浄土教における『廃悪修善』と『悪人正機』について」二七三，二七四頁

３８、同右　二八〇頁

３９、浅井成海「法然における逆・謗の救いの問題」『龍谷大学論集』四三四，四三五　参照

４０、なお、この『涅槃経』の大部分の引用は、善導についての章で述べた懺悔と滅罪の思想とも関わってくる。『涅槃経』中には懺悔による滅罪のはたらきを説く耆婆の言葉があるが、親鸞はそれを引用していない。（井上善幸「親鸞における逆謗往生について」『北陸宗教文化』一四　参照）

４１、浅井成海『浄土教入門』二四八頁

４２、親鸞は『親鸞聖人御消息』第五通（『註釈版』七四五，七四六頁）において、謗法の者として善証房の名を挙げ、近づくべきではないとされているが、これは先にも述べた「抑止」を目的とした教言であろう。

コピー厳禁

もしも、謗法の者の救いを全面的に認めてしまえば、念仏集団の維持は困難なこととなり、かつて親鸞自身が受けてきた数々の弾圧や法難を正当化してしまうことになるので、謗法を「抑止」することは当然である。

43、浅井成海『浄土教入門』八八頁

44、梶村昇『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』九三頁

45、『教行信証』(『註釈版』一六八頁・三一一頁など)。他の用例としては『浄土文類聚鈔』の「善悪の凡夫人」(『註釈版』四八九頁)、『唯信鈔文意』の「善悪の凡夫」(『註釈版』七〇〇頁・七〇七頁)などが挙げられる。

46、『浄土文類聚鈔』(『註釈版』四九〇頁)。他の用例としては『入出二門偈頌』の「穢濁悪の衆生」(『註釈版』五四九頁)、『浄土和讃』の「濁悪邪見の衆生」(『註釈版』五七一頁)、『高僧和讃』の「極悪深重の衆生」(『註釈版』五九五頁)などが挙げられる。

47、『歎異抄』(『註釈版』八五四頁)。他の用例としては『正像末和讃』の「まことの信心」(『註釈版』六〇四頁)、『尊号真像銘文』の「まことの心」(『註釈版』六五八頁)などが挙げられる。また、反対に衆生の善に対しては『正像末和讃』の「修善も雑毒なるゆゑに虚仮の行とぞなづけたる」(『註釈版』六一七頁)などの用例が挙げられる。

48、他の用例としては『教行信証』の「大小聖人・一切善人、本願の嘉号をもつておのれが善根とするがゆゑ

コピー厳禁

に」（『註釈版』四一二頁）などが挙げられる。なお、この見方は内藤知康氏の「『歎異抄』第三章についての一考察（一）」（『真宗学』九五）、「同（二）」（『龍谷紀要』一九（一））、「同（三）」（『真宗学』九九・一〇〇）において否定されている。特に「『歎異抄』第三章についての一考察（一）」において、「親鸞の教示が、自力の行者は往生できないというものである」（三七頁）ということを論拠として先の見方を否定している。しかし、親鸞が『正像末和讃』内で「罪福ふかく信じつつ　善本修習するひとは　疑心の善人なるゆゑに　方便化土にとまるなり」（『註釈版』六一三頁）と述べており、また、『教行信証』において「三輩について、三種の三心あり、また二種の往生あり。」（『註釈版』三八三頁）などと述べていることなどからも、「自力の行者は往生できない」ということは直ちには首肯できない。

コピー厳禁

【参考文献】

書籍

浅井成海『浄土教入門』本願寺出版社　一九八九年

瓜生津隆真『仏教から真宗へ　―仏教用語散歩―』本願寺出版社　一九八五年

大峯顯『浄土の哲学　高僧和讃を読む　下』本願寺出版社　二〇〇九年

梯實圓『親鸞聖人の教え・問答集』大法輪閣　二〇一〇年

梶村昇『法然の言葉だった「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」』大東出版社　一九九九年

桐溪順忍『教行信証に聞く　中巻』教育新潮社　一九六七年

桐溪順忍『教行信証に聞く　別巻』教育新潮社　一九八〇年

平雅行『親鸞とその時代』法藏館　二〇〇一年

田代俊孝『真宗入門　御文に学ぶ』法藏館　一九九六年

早島鏡正『悪人正機の教え　歎異抄』筑摩書房　一九六七年

三木清『パスカル・親鸞』燈影舎　一九九九年

論文

浅井成海「法然における逆・謗の救いの問題」『龍谷大學論集』四三四，四三五　一九八九年

コピー厳禁

井上善幸「親鸞における逆謗往生について」『北陸宗教文化』一四　二〇〇二年

河田光夫「善人意識から悪人意識へ―法然と親鸞―」『国文学：解釈と鑑賞』三七（一三）　一九七二年

紅楳英顕「法然・親鸞における悪人について」『印度學佛教學研究』四九（一）　二〇〇〇年

紅楳英顕『歎異抄』第三章について：悪人正機説の始祖の問題に関連して」『印度學佛教學研究』四十八（二）　二〇〇〇年

信楽峻麿「法然・親鸞と心：その仏道と人間理解をめぐって」『仏教思想九　心』平楽寺書店　一九八四年

曽根宣雄「法然浄土教における『廃悪修善』と『悪人正機』について」『阿川文正教授古稀記念論集：法然浄土教の思想と伝歴』山喜房佛書林　二〇〇一年

田中教照「親鸞における悪の自覚」『仏教思想二　悪』平楽寺書店　一九七六年

中村元「悪」『仏教思想二　悪』平楽寺書店　一九七六年

内藤知康『歎異抄』第三章についての一考察（一）」『眞宗學』九五　一九九七年

内藤知康『歎異抄』第三章についての一考察（二）」『龍谷紀要』一九（一）　一九九七年

内藤知康『歎異抄』第三章についての一考察（三）」『真宗学』九九・一〇〇　一九九九年

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』一〇八　二〇〇三年

林智康「親鸞における善導著述の引用文」『龍谷大學論集』四三三　一九八九年

藤田宏達「原始仏教における善悪の問題」『印度學佛教學研究』二二（二）　一九七四年

コピー厳禁

藤田宏達「原始仏教の倫理思想」『講座仏教思想 第三巻「倫理学・教育学」』理想社　一九七五年
藤田宏達「原始仏教における悪の観念」『仏教思想二 悪』平楽寺書店　一九七六年
前田壽雄「法然における逆謗の救い」『印度哲学仏教学』一八　二〇〇三年
矢田了章「善導浄土教における罪悪について」『龍谷大学論集』三九九　一九七二年

コピー厳禁

コピー厳禁

コピー厳禁