

二〇二〇年度 卒業論文

親鸞における真実の証

コピー禁止

L
1
7
0
1
1
1

平尾 あゆみ

目次

序	1
本論	1
第一章 親鸞における求道―比叡山下山をめぐる―	1
第一節 比叡山入山の背景	1
第二節 比叡山下山の理由	2
第二章 真実の証	7
第一節 真実の証とは	7
第二節 「証卷」における涅槃	9
第三節 往相	9
第四節 還相	14
第三章 還相の菩薩	21
第一節 久松真一の浄土真宗批判	21
第二節 親鸞における還相の菩薩	23
結論	27
註	

コピー厳禁

コピー厳禁

序論

私は、親鸞における真実の証の内容を卒業論文とする。その具体的な内容としては、親鸞が二十年にも及ぶ比叡山での日々を投げ打ってまで求めたものは一体なんなのか。つまり比叡山を下山した理由はなんなのか。また親鸞が出遇った「真実の証」とはなんなのか。これらを調べて行き、親鸞が求め、出遇ったものはなんなのか、私なりに考察していく。

本論

第一章 親鸞、比叡山下山理由

第一節 比叡山入山の背景

ではまず比叡山入山の背景から、述べていく。親鸞の書物の最後にはそれを書いた年月日と年齢が記されているものがある。それを逆算すると、誕生の年は承安三年であったことがわかる。親鸞は九歳という若さで、伯父である範綱に付き添われ出家をしている。その背景には、前年に失った母に対する追慕の思いや人の死に対する死生観、時はすでに平氏が全盛期であったという時代背景の中で、父は隠棲し生活難な状況を抱えていたなど、出家するにあたっては様々な理由が挙げられるが、なぜ九歳で出家しなければならなかったのかという事情は、一

切わからない。しかし治承四年に、源三位頼政が後白河法皇の第二王子の以仁王を盟主に仰いで、平家追討の兵を挙げたことに関わりがあるのではないかと言われている。¹

第二節 比叡山での求道、下山の理由

親鸞は一体比叡山で何を求めていたのか、そこについて岡亮二氏は

善導以後の浄土教は、第十八願の称名念仏による往生が主流ですから、親鸞聖人も比叡山で主として一心に行じられたのは、第十八願の念仏であったと考えられるのですが、(中略)そこで法然上人に出遇われて以後、なぜ自分は、比叡山であのように一心に念仏を行じながら、かえって苦悩のどん底の落ち込まねばならなかったのかを回顧されるのです。そして、あゝ自分は、第十八願の念仏を称えながら、最初は雙樹林下往生を求めていたのだ。だがどうしても、この往生は成立しなかった。そこで次に難思往生を願った。けれどもこの念仏行によっても、どうしても往生する確かさが生まれなかった。そこでどうすることもできず、苦悩のどん底の中で、比叡山を下りて六角堂に籠った。これが比叡山での親鸞聖人の行道です。²

と、二つの道を求めていたと述べられている。またそのどちらの道も、かえって自分自身を苦悩のどん底に落ち込ませるものであったと述べられていた。また雙樹林下往生、難思往生とはどのような往生行かについては次のように述べられていた。

雙樹林とは、沙羅双樹の林のことで、釈尊がこの樹のもとで入滅されたと伝えられています。としますと親

鸞聖人はまず、釈尊の入滅を自らの往生の理想として求められたと考えられます。それは完全な清浄なる心になってということです。そしてそのような心になる往生の道が『観無量寿経』の教えですから、真実の心で弥陀の本願に応じるべく、一心に『観経』の教にしたがって念仏往生を願われたのです。ところがどのようにならぬ一心に念仏を称えられても、真実清浄なる心は親鸞に生まれませんでした。（中略）難思往生とは、阿弥陀仏の本願を信じ、一心にかの浄土に往生したいと願って、ただ念仏を称える念仏行でこの場合、称えている念仏者の心はあまり問題にされません。なぜならこの念仏者には、もはや自らの心を清らかにする力は残っていないからです。どのように一心に念仏を称えても、わが心は煩惱具足の凡夫であって、この心から邪見橋慢の悪心は消えないし、何ものにも動じない、澄み切った清らかな心は生じません。そこでその煩惱具足の愚かな心のままでこの私をお救いくださいと一心に祈り願う念仏が、この難思往生の念仏ということになります。『阿弥陀経』にこの念仏が説かれています。それではこの念仏によって何が求められることになるのでしょうか。この念仏を通して往生の確かさが自分の心に生じることだといえます。阿弥陀仏から、往生まぢがいなし、という確かさが得られなければならないのです。その心を得るために、自分は一心に阿弥陀仏の本願を信じ、往生を願って念仏を称えているのだからです。けれども往生の確かさは、どうしても親鸞には得られなかったのです。「難思」とは、思いはかることが難しいという意味です。阿弥陀仏とその浄土の真実相は、凡夫の思議を遥かに超えているのですね。だからこそ、その往生の確かさを得ることは「難思」なのです。したがってこの念仏する心にも、親鸞は破綻してしまっただけです。³

何かを信仰するとき、まずはその対象に対し、信じるという宗教体験が起こるものではないだろうか、しかし救いの道を求める親鸞にはその心すら起きなかつたのである。起こるどころか、「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身に 清浄の心もさらになし」(『註釈版』六一七頁)とあるように、自分自身の煩惱の深さに気づくばかりであつたのだ。しかし、そもそも自分で何かを信じるなんてことは当てにならないものである。自身の宗教体験について、親鸞は次のように述べている。

ここをもつて愚禿釈の鸞、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。しかるにいまこと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す。果遂の誓(第二十願)、まことに由あるかな。ここに久しく願海に入て、深く仏恩を知れり。(『註釈版』四一三頁)

またこの「難思往生」とは「一心にして乱れざれば」(『註釈版』一二四頁)と『仏説阿弥陀経』に説かれる念仏行であり、「一心」とは一心不乱、つまり、「難思往生」は、条件付きの救いである。前田恵學氏は、山を出でて、六角堂に百日こもらせ給いて、後世をいのらせ給いけるに、九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせたまいて候いければ、やがてそのあか月出でさせたまいて、後世のたすからんずる縁にあひまゐらせんと、たづねまゐらせて、法然上人にあひまゐらせて、また六角堂に百日籠らせたまひて候いけるやうに、また百か日、降るにも照にも、いかなるたいふにも、まゐりてありしに、ただ後世

のことは、よき人にもあしきにも、おなじやうに、生死出づべき道をば、ただ一すちに仰せられ候ひしを、うけたまはりさだめて候ひしかば、「上人のわたらせたまはんところには、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせたまふべしと申すとも、世々生々にも迷ひければこそありけめ、とまで思ひまゐらす身なれば」と、やうやうに人の申し候ひしときも仰せ候ひしなり。（『註釈版』八一―、八一二頁）

下山の理由を『恵信尼消息』のこの箇所から、自らの生死の問題、自分自身の後世を祈らんがためであつたと、述べている。つまり親鸞は比叡山で、自らの後世の問題を解決できなかったのである。⁴このことは、『歎異抄』の第三条で、「いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。」（『註釈版』八三三頁）と述べられていることからとも言えると考ええる。また歎異抄第五条には、

親鸞は父母の孝養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず。一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。いづれもいづれも、この順次生に仏に成りてたすけ候はめ。ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道四生のあひだ、いづれの業苦しづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。（『註釈版』八二三頁）

と述べられている。「父母の孝養のためにと、一返にても念仏申したることはない」冷たい人間のようにも受け取ることのできるこの言葉、一体どのような領解があるのか、これに対して、玉木興慈氏はこう言い切るには二つの理由があげられると述べていた。

一つは、「一切の有情はみなもつて世々生々の父母・兄弟なり。」これは父や母だけでなく、すべての命は互い

に繋がりがあっているのだから、自分の父や母のことだけを考えるのではない、ということである。

二つは、親鸞聖人の仏教では、我々はこの世（娑婆）の縁が尽きれば命終わり浄土に往生し、そのまま同時に仏になると語られている。したがって故人は既に仏になられた方である。一方、この娑婆に生きる私たちは、煩惱にまみれた凡夫である。凡夫である私たちが、仏になられた方の代わりに善を修めることができるのかという問いに応えればよい。⁵

つまり親鸞はこの娑婆世界ではなく浄土に生まれ仏となる、そういう教えに出遇ったということであり逆に言えば、自分自身が仏であることに目覚め、一隅を照らそうという天台宗の教えの中で、「いづれの行もおよびがたき身なれば」〔註釈版〕八三三頁）親鸞はいづれの行も修めることができなかつた。自分自身の救いの道すら親鸞には開けなかつたのだ。⁶親鸞は『教行信証』の「証巻」で特にこのことについて述べているが、親鸞においては死者の安楽などといったことは、既に阿弥陀仏の本願力によって、浄土に生まれ仏と成っているのだから問題ではなく、自分自身の救済と成仏が問題であつたのだ。岡亮二氏と前田恵學氏はどちらも、親鸞は比叡山での行道では、自分自身の救いの道は見つからなかつたと述べていた。私も自分自身の救いを求めた、これが親鸞の比叡山、下山の理由ではないかと考える。

次の章では、親鸞が「つつしんで浄土真宗を案ずるに、二種の回向あり。一つには往相、二つには還相なり。往相の回向について真実の教行信証あり。」と述べた、「浄土真宗」の教えとはどのようなものか考察していく。

第二章 真実の証

第一節 真実の証とは

次は、真実の証とは何か、考察していく。親鸞は「証卷」の冒頭で「つつしんで真実の証を顕さば、すなわち利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。すなわちこれ必死滅度の願より出でたり。」(『註釈版』三〇七頁)と真実の証について述べている。ここで述べられている「利他円満の妙意」とは、「他力より与えられた功德の欠けめないすぐれた仏の位」であり、「無上涅槃の極果」とは、「この上ない仏のさとり果」である。(『註釈版』三〇七頁)これは「智慧あるが故に生死に住せず 慈悲あるが故に涅槃に住せず」といわれる無住处涅槃(菩薩は涅槃のさとりを開いた後再びこの世に還ってくること)のことであると云える。後で述べる親鸞における、他力によって与えられる最も優れた境地が、往相回向(この上ないさとりの果)・還相回向(無住处涅槃)であることを表していると言えるのではないかと思う。

次に真実の証とは具体的に何か、述べていく。真実の証の内容は大きく四つに分けることができる。次に示すのがそれである。

①往生即成仏「往相回向の心行を獲れば、即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。」(『註釈版』三〇七頁)つまり、往生即成仏とは、阿弥陀仏の本願力によって、浄土へ往生すれば即阿弥陀仏と同体の仏果を得るということ。

② 弥陀同体のさとり。先に述べた仏果を親鸞は、

かならず滅度に至るはすなはちこれ常樂なり。常樂はすなはちこれ畢竟寂滅なり。寂滅はすなはちこれ無上涅槃なり。無上涅槃はすなはちこれ無為法身なり。無為法身はすなはちこれ実相なり。実相はすなはちこれ

法性なり。法性はすなはちこれ真如なり。真如はすなはちこれ一如なり。〔註釈版』三〇七頁〕

という言葉であらわし、「しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり」〔註釈版』三〇七頁〕と阿弥陀如来の一如より示現を述べている。「しかれば」という接続詞は「そうであるなら」という意味であるから、浄土に往生するとは、弥陀がそこから顕現してくるような一如のさとりであるということ、弥陀同体のさとりをめぐまれるということである。⁷

③ 還相のはたらきが含まれる。往生人の証が、弥陀同体のさとりであるならば、当然、往生人も弥陀と同じく如より来生し、還相摂化のはたらきをするということになる。⁸

④ 弥陀の回向による証。弥陀が如より来生し、種々の身を示して下さるということは、先述のような証を得るのは、「往還の回向は他力による。」〔註釈版 206 頁〕とも言われるように、弥陀のはたらきによるということを表すものである。以上のことに共通しているのは親鸞における真実の証は、阿弥陀如来によって恵み、与えられるものであるということだ。

第二節 「証巻」における涅槃

次に「証巻」における涅槃について、述べたいと思う。『教行信証』の「証巻」には、「往相の証果」すなわち、浄土に生まれ、仏となることと「還相の悲用」、つまり、穢土に還って来て衆生を救済する（還来穢国の相）ことという往相と還相とが明かされている。また「煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば即の時に大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。」（『註釈版』三〇七頁）と述べられていた。親鸞においては、阿弥陀仏の本願力によって、浄土に往生して獲得するのが証果であるのだ。次にその往相について考察していく。

第三節 往相

これを踏まえて、次に往相とは何か、考察していく。『浄土真宗辞典』には「還相に対する語。往生浄土の相状の意。衆生が浄土に生まれゆくすがたのこと。親鸞は往相の法義を教・行・信・証の四法として示している。」（『浄土真宗辞典』六十七）と述べられていた。往相とは「必死滅度の願（第十一願）」に誓われたもので、十一願は、「たとひわれ仏を得たらんに、国中の人天、定聚に住し、必ず滅度に至らずは、正覚をとらじ。」（『註釈版』十七頁）普通に読むと、浄土に生まれた者を、仏になることに決定している正定聚という位につけしめ、必ず仏にならしめると誓われている願と理解することができる。つまり正定聚に至らせると誓ったものであり、必死滅度は必ず滅度に至るべ位であると正定聚を説明したものと受け取ることができるのだ。

次に第十一願成就文を見てみると、「それ衆生ありてかの国に生るるものは、みなことごとく正定聚に住す。ゆゑはいかん。かの仏国のなかにはもろもろの邪聚および不定聚なければなり。」(『註釈版』四一頁)浄土に往生したものは、全て正定聚の位に住せしめられる。なぜならば、阿弥陀仏の浄土には、邪定聚や不定聚の者はいないからである。と説かれている。

曇鸞は、『論註』下の三願的証の積で第十一願文を引き、「仏願力によるがゆゑに正定聚に住する。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至りて、もろもろの回状の難なし。ゆゑに速やかなることを得る二の証なり。」(『往生論註』「三願的証の積」『註釈版七祖編』一五六頁)と述べている。つまり浄土に生まれた者は、第十一願力によるから正定聚の位に至らしめられる。すでに正定聚に住しているから、もろもろの回伏の難なく、速やかに至ることができるといわれているのだ。これをあえて親鸞は、第十一願は滅度にいたらしめることを誓われた願だと明かしている。これは正定聚を信の一念に現生において得る利益とし、それも仏因円満した一生補処の弥勒と同じ、金剛心の菩薩とみられたからだ。

親鸞は第十一願を現生の利益として正定聚を捉えられている。これは、「信巻」の現生十益の十番目にある「入正定聚の益」で語られていることから伺うことができるが、「証巻」の冒頭には「つつしんで真実の証を顕さば、すなはちこれ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり。」(『註釈版』三〇七頁)と現生の利益としての正定聚(不退転)と当益の利益としての滅度(成仏)の現当二益が誓われていると捉えていたことがわかる。¹⁰ 真実の証は当来に涅槃に至ること、現生で正定聚に至ることは証ではなく利益であるのだ。また『如来二回向文』には「こ

の必死滅度の大願をおこしたまひて、この眞実信樂を得たらん人は、すなわち正定聚の位に住せしめんと誓ひたまへり。」(『註釈版722頁』)とあり、『一念多念文意』には、

かくのごとく法蔵菩薩誓ひたまへるを、釈迦如来、五濁のわれらがために説きたまへる文のこころは、「それ衆生あつて、かの国に生まれんとするものは、みなことごとく正定の聚に住す。ゆゑはいかんとなれば、かの仏国のうちにはもろもろの邪聚および不定聚なければなり」とのたまへり。(『註釈版』六七九―六八〇頁)と「かの国に生るれば」を「かの国に生まれんとするものは」と『如来会』の成就文を根拠として読み替えられていることから言える。つまり現生正定聚とは現生において往生が定まることであり、彼土正定聚とは浄土に生まれ修行をし、さとりを得るものである。

次に往生即成仏と親鸞が述べていることについて詳しく見て行く。往生即成仏の理由として梯実圓氏は、

親鸞聖人が往生することが成仏することであるとされた理由として、一つには正定聚を現生の益とみなし、しかもそれを弥勒菩薩と同じ一生補処の位であるといわれたことと、二には眞実報土は無上涅槃であり大涅槃の境界であつて阿弥陀仏の悟りの領域であるとみられていたことにしぼつて考察することにした。¹¹

と述べておられた。まず、正定聚を現生の益とみなし、しかもそれを弥勒菩薩と同じ一生補処の位であるといわれたことについては、「しかるに煩惱成就の凡夫、生死罪濁の群萌、往相回向の心行を獲れば、即のときに、大乘正定聚の数に入るなり。正定聚に住するがゆゑに、かならず滅度に至る。」(『註釈版』三〇七頁)現生において往相回向の心行(信行)を得たとき即座に大乘正定聚の位に住せしめられているからであると「証卷」にあること

から見る事ができる。また親鸞に依れば、本願を信じ念仏する行人は仏智を賜っているから、ただ今の一生が終われば、阿弥陀如来と同じ最高のさとりを完成せしめられるのだ。「信巻」に、「まことに知んぬ、弥勒大士は等覚の金剛心を窮むるがゆゑに、竜華三会の暁、まさに無上覚位を極むべし。念仏の衆生は横超の金剛心を窮むるがゆゑに、臨終一念の夕べ、大般涅槃を超証す。」(『註釈版』二六四頁)とあるのは、先ほど述べた意味で、一生補処の菩薩を等覚というように、念仏の行者は「すなわち弥勒と同じ」というわけで、往生の因が南無阿弥陀仏なら、往生の果も弥陀同体の平等の証果というわけだ。

親鸞が明らかにした正定聚と曇鸞の正定聚は違いがある。曇鸞は龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』で説かれた阿毘跋致(不退転)を正定聚と理解し、「入相のなかに、初めに浄土に至るは、これ近の相なり。いはく、大乘正定聚に入て、阿耨多羅三藐三菩提に近づくなり。浄土に入りをれば、すなはち如来(阿弥陀仏)の大会衆の数に入るなり。」(『註釈版七祖編』一五〇頁)とあるように、それを五果門の中の近門・大会衆門にあたるとされている。これは『論中』に、「仏力住持して、すなはち大乘正定聚の数に入る。正定はすなはちこれ阿毘跋致なり。」(『註釈版』一五五頁)とあることから伺うことができる。つまり阿毘跋致とは正定聚を菩薩の初地(歡喜地)の位であるわけで、親鸞は、「行巻」に、

いかにいはんや十方群生海、この行信に帰命すれば撰取して捨てたまはず。ゆゑに阿弥陀仏と名づけたてまつると。これを他力といふ。ここをもって龍樹大士は「即時入必定」と意へり。曇鸞大士は「入正定聚之数」といへり。(『註釈版』一八六―一八七頁)

と言ひ、正定聚は他力信心の行者が「行信に帰命すれば」すなはち平生の信の一念に与えられる利益であるとし、（現生正定聚）『論中』の妙声功德積の文、「もし人ただ安樂浄土の名を聞きて往生を欲願するに、また願のごとくなることを得」（『七祖篇』七〇頁）を、「もし人ただかの国土の清浄安樂なるを聞きて、剋念して生ぜんと願ぜんものと、また往生を得るものとは、すなはち正定聚に入る。」（『註釈版』三〇九頁）と読み替え、剋念往生するもの、つまり此土と、浄土に往生したものつまり彼土の、二種の正定聚があるとし、彼土での正定聚も示しており、彼土での正定聚は、浄土に往生して仏のさとりを開いた者が示現する広門示現の相（浄土の菩薩は内にさとりをひらき、外には菩薩のすがたを現しているということ）としている。

次に往生即成仏の二つ目、眞実報土は無上涅槃であつて、阿弥陀如来のさとりの領域であると見られていることについて述べたいと思う。このことについて梯実圓氏は、

法蔵菩薩の本願に報いて成就された眞実報土は、因位の願行に報いた果徳の世界であると同時に、無分別智（法性法身）から示現された大悲・後得智（方便法性）の世界でもあるとみられていた。（中略）虚妄分別に閉ざされている煩惱具足の衆生を導いて、自他一如、生死即涅槃、怨親平等といった一如の悟りにかなわしめるための大悲方便の施設であつた。（中略）聖人は、煩惱を転じてさとりを得らしめるといふ一如の徳をもつた大涅槃の領域として浄土を捉えていかれた。それゆゑ眞実報土に往生することは、生仏の仮名を絶し、救うものと救われるものが一つに溶け合うことであつて、それを成仏というのである。（中略）救済の究極の姿は、救われた衆生が、救いたまう阿弥陀仏がそこから示現してこられた一如の領域に証入することであ

って、救うものと救われるもの一つになることであつた。聖人はそのような一如を悟ることであるような往生を難思議往生と言われたのであつた。¹²

な往生を難思議往生と言われたのであつた。¹²

と述べられていた。親鸞にとつて成仏とは、救うものと救われるもの一つに溶け合うということであると梯実圓氏は、往相の証果を顕された最後に、阿弥陀如来の一如よりの示現を述べて、「しかれば弥陀如来は如より来生して、報・応・化、種々の身を示し現じたまふなり。」（『註釈版』三〇七頁）と言われる、一見唐突に見えるこの文章の中に、往生即成仏と言われる生仏一如の悟りの有様が示されていると述べられていた。救済の究極のすがたは、先ほども述べたように、救われた衆生が、救いたまう阿弥陀如来がそこから示現してこられた一如の領域に証入することであつて、救うものと、救われるもの一つになることであるのだ。

第四節 還相

還相とは『浄土真宗辞典』には

往相に対する語。還来穢国の相状という意。浄土に往生した者が、再び穢土に還り来て、他の衆生を教化して、仏道に向かわせるすがたのこと。また従果還因の相状の意で、往生成仏の証果を開いた者が、果より因に還り、菩薩の相を現して自利利他の徳を示現することをいう。¹³

と書かれていた。親鸞は「浄土真宗は大乗のなかの至極なり」（『註釈版』七三七頁）と『御消息』の中で述べている。これは、すべての人を自在に寂靜無為の悟り導く利他活動ができる身となるからである。¹⁴また「証

卷」では、「二つに還相の回向といふは、すなわちこれ利他教化地の益なり。すなわちこれ必死補処の願（第二十二願）より出でたり。また一生補処の願と名づく。また還相回向の願と名づくべきなり。」（『註釈版』三一三頁）と、還相回向とは利他教化の活動であると述べられている。

次に一生補処の願、還相回向の願と名付けられた、第二十二願を梯実圓氏の書き下しで見ると、

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生せば、究竟してかならず一生補処に至らしめん。その本願ありて、自在に化せんとする所の衆生の為のゆゑに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正真の道に立せしめ、常倫に超出して諸地の行現前し、普賢の徳を修習せんものを除く。若ししからずは正覚は取らじ。¹⁵

となっている。そのまま理解するとこの願は、「一生補処に至らしめることを誓われた願」であり、穢土に還つて衆生を救済するということは、他方仏土の菩薩（願生者）が起こした願いであって、阿弥陀如来が還相回向を誓った願とは言えない。これを踏まえて曇鸞の二十二願を梯先生の書き下しで見ると、

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生せば、究竟してかならず一生補処に至らん。その本願ありて、自在に所化の衆生の為のゆゑに、弘誓の鎧を被て徳本を積累し、一切を度脱し、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、恒沙無量の衆生を開化して無上正真の道を立せしめんをば除く。常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。もししからずは正覚をとらじ¹⁶

となつてゐる。曇鸞は常倫を超えて一生補処にいたらしめることを誓つた願と捉えていたと言える。「常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん」を除外例として示した菩薩の内容ではなく、一生補処の位にいたらしめる菩薩の内容とされているのだ。『往生論中』の三願的証のところ、二十願を引用し、「仏願力によるがゆゑに、常倫諸地の行を超出し、現前に普賢の徳を修習せん。常倫諸地の行を超出するをもつてのゆゑに速やかなることを得る三の証なり」(『七祖篇』一五七頁)とあることからわかる。曇鸞のいう一生補処は衆生が仏に向かうという従因至果の一生補処である。つまり曇鸞において第二十二願は、「常倫を超えて一生補処にいたらしめることを誓つた願」であり、穢土に還つて衆生を救済するということは、従因至果の一生補処の菩薩のはたらきなのだ。浄土に往生したものが、つきなみに一地から二地、三地と位が上がっていくのではなく、速やかに、一生補処の位に至らしめられ、普賢菩薩のような至極の救済活をなすのだ。この速やかな根拠が、弥陀の本願にあるとするのである。梯実圓氏は、

曇鸞における還相回向を、浄土に往生して、近門・大会衆門・宅門・屋門といった自利の徳を完成して、八地以上の大菩薩となつた聖者のなす利他教化のことで、五功德門のなかの第五園林遊戯地門のことであり、それは、苦悩の衆生を救うために、煩惱の渦巻く穢土に還つて来て、自らの定聚した功德を人々に回向し、浄土へ導いていくから還相回向といふのである。(中略)本願力は強力な僧上縁ではあるが、往還回向の主体は願生行者であるといふのが、『論中』の当分の見方であらう。 17

と述べていた。次に親鸞の還相回向について見て行く。親鸞は第二十二願を還相回向の願とし、

たとひわれ仏を得たらんに、他方仏土のもろもろの菩薩衆、わが国に來生して、究竟してかならず一生補処に至らん。その本願の自在の所化、衆生のためのゆゑに、弘誓の鎧を被て、徳本を積累し、一切を度脱せしめ、諸仏の国に遊びて、菩薩の行を修し、十方の諸仏如来を供養し、垣沙無量の衆生を開化して無上正眞の道を立せしめんをば除く。常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん。もししからずは、正覺を取らじ。(『註釈版』三一六頁)

と読まれている。親鸞は第二十二願を「還相回向を誓った願」とし、三段に分け理解されているということになる。一段目は「一生補処に至らしめる」という部分で、この部分は浄土に往生したものが、仏となった後、従果降因して一生補処の菩薩となることを誓っているのであり、還相の菩薩の浄土における位相(本国位相)を示したものと受け取られている。二段目、除外例以下は、従果降因した還相の菩薩が、衆生を救済(他方撰化)するすがたを現したもので、「その本願」とは「二十二願」のことであり、本願のはたらきによって、衆生を救済することを可能ならしめると受け取られているのだ。三段目、「常倫に超出し、諸地の行現前し、普賢の徳を修習せん」は「本国位相」も「他方撰化」も、従果降因の相であるので、常並の菩薩の階位を超えて機縁に応じて自在に姿を変えて、教化がなされていることを示したものと受け取られている。梯実圓氏によれば『浄土和讃』には、「安樂無量の菩薩 一生補処にいたるなり 普賢の徳に帰してこそ 穢土にかならず化するなれ」(『註釈版』五五九頁)の「普賢の徳」の左訓に「われら衆生、極樂にまいりなば、大慈大悲をおこして、十方に至りて衆生を利益するなり。仏の至極の慈悲を普賢ともうすなり」¹⁸とあり、浄土に往生したものは、一生補処の位に至り、普

賢の徳に従って、衆生を救済するが、この菩薩の徳こそ、仏の至極の慈悲だと受け止められているのだ。つまり親鸞において還相とは、仏になったものが行う至極の慈悲活動なのだ。親鸞における還相の活動は、浄土に往生したものが成仏した後。従果降因して菩薩の位においてこれをなすのだ。またそれを可能ならしめるのは本願のはたらきとされているのだ。これを梯実圓氏は、

曇鸞教学を展開させて親鸞は、(中略)浄土に往生して自利の悟りを極めたものに、大悲を起こさしめ、自在無碍に衆生救済のはたらきをなさしめたまうことを還相回向といわれたのである。すなわち往還するのは衆生であるが、往還せしめるのは如来の本願力のはたらきであることを本願力回向といわれたのであるから回向の主体は阿弥陀仏であった。¹⁹

親鸞聖人のいわれる還相は単に穢土に還来して利他の活動を行うというだけではなく、浄土、穢土に関わらず、仏果を極めたものが菩薩の相を現して、自利利他の徳を示現する従果降因(果より因に降る)の活動すべてを還相とよばれていたとしなければならない。すなわち曇鸞大士の場合は、還相とは「還来穢国の相」という意味であったが、親鸞聖人になると「従果還因(果より因に還る)の相状」といわねばならないような内容に転換されていた。²⁰

と述べられていた。そんな従果還因の相を梯実圓氏は、『教行信証の宗教構造』で、仏果の徳相を、菩薩の自利利他の活動相をもって顕すことであるとし、還相とは、従果降因して、あらゆるものに身を変現して衆生を仏道に引き入れていく観音菩薩の変幻自在の活動(普門示現)をすべての往生者が行うことであると結論づけられてい

た。

次に菩薩のあり方を示す四種の功德についても述べていく。これは、往生人の四種の功德を説いて還相回向の活動を示すものであり、『浄土論』の「かの菩薩を觀するに、四種の正修行功德成就したまへることあり」(『七祖篇』三七頁)という言葉にもあるように「真如はこれ諸法の正体なり。体、如にして行ずればすなわちこれ不行なり。不行にして行ずるを如実修行と名づく。」(『註釈版』三一八頁)真如がすべてのものの本當の姿である。真如(真実)にかなって修行すれば、不行(とらわれを離れた修行)であり、不行として行ずるので、如実の修行と名づけると、菩薩の莊嚴功德の性質を明かしている。それは本来、真如からの無限のはたらきであるが、次に四種の功德として明かしていくのである。この菩薩四種功德こそ、還相回向の大悲の活動を具体的に示されるものであり、不虛作の願力のはたらきを具体的に説くものであると言えるだろう。²¹具体的に菩薩四種莊嚴功德とは、

一つは不動而至の徳、「一つには、一仏土において身、動揺せずして十方に遍す、種々に応化して実のごとく修行してつねに仏事をなす」(『註釈版』三一八)とあるように三昧力によつて、身を浄土に置いたままで、十方世界に至り諸仏を供養し衆生を教化するというもの。

二つ目は一念遍至の徳、「二つには、かの応化身、一切のとき、前ならず後ならず、一心一念に大光明を放ちて、ことごとくあまねく十方世界に至りて、衆生を教化する。」(『註釈版』三一九頁)とあるように、あらゆる時において時間的前後がなく、しかも一瞬のうちに十方世界に至り衆生を利益するというものだ。

三つ目は無相供養の徳、「三つには、かれ一切の世界において、余なくもろもろの仏会を照らす。大衆余なく、廣大無量にして、諸仏如来の功徳を供養し、恭敬し、讚嘆す。(中略)諸仏の功徳を供養し讚ずるに、分別の心あることなし。」(『註釈版』三二〇頁)とあるように、一切世界の諸仏の会座にあますところなくあらわれて、すべての諸仏を供養し讚嘆するというもの。

四つには示法如仏の徳、「かれ十方一切の世界に三宝ましまさぬところにおいて、仏法僧宝功徳大海を住持し莊嚴して、あまねく示して如実の修行を解らしむ。(中略)仏法を示して仏のごとくせん。」(『註釈版』三二〇頁)とあるように、無仏の世界に出現して仏法僧の三宝を称賛し住持するというものだ。^{2 2}

次に還来穢国の相について梯実圓氏は、「浄土から煩惱の世界(穢土)へ還って来て苦悩の衆生を自在に救済していく利他の修行であって、まさしく穢土に還来する還相回向のこと。」^{2 3}と述べられていた。

『親鸞聖人の教え』という本には、この「従果還因の相」と「還来穢国の相」について、

願文の一生補処の菩薩とは、従因至果(因位の菩薩から果位の仏に至る道程)の菩薩を指すのではなく、内に往生即成仏の仏果を証しながら外に菩薩の相をあらわした従果還因の相ということもできるが、往相が浄土往生の相であることに對比すれば、「還相」の語は還来穢国の相を本義とするべきであろう。^{2 4}

と述べられていた。往相回向と還相回向のこの二つの関係について、小池秀彰氏は、

往相の証果と還相の悲用は、二つの事柄ではなく、往相の証果の内容が還相の悲用なのであり、浄土に往生して成仏するということは、穢土に還って来て衆生を救済するはたらきをする身になるということなのであ

る。そして、何よりも忘れてはならないことは、浄土に往生成仏することも、穢土に還って来て衆生救済することも、ともに阿弥陀如来の本願力によるといふことである。²⁵

と述べていた。以上のことから、親鸞における真実の証とは、浄土に生まれ仏となり（往相）この世に還って人々を教化する（還相）ものであり、またそれはどこまでも、阿弥陀如来の本願力にとるものであることがわかった。また阿弥陀仏の本願力による、ここにこそ、親鸞が比叡山での二十年にも渡る日々を離れ求めたものがあると感じた。

第三章 還相の菩薩

第一節 久松真一の浄土真宗批判

ここまで、親鸞における、真実の証とは何かを述べてきたが、次は、他の宗派はどのように考えるのかを、考察していく。仏教哲学者である久松真一氏は『絶対主体道』という主著で、浄土真宗の還相の菩薩について次のように述べている。

真宗では、現実の私どもが如何に信を得ても現在還相であることは決してできない。また信を得たということとは、つまりそれが正定聚位に入ったということ、そして、即得と言っても、それは決して往生したということではなくして、往生が治定した状態であることになっておりますからして、妙好人というものは正定聚

位であつて、決して還相位ではない。ここに真宗の教義の中世的なところがある。だからして、浄土真宗も新しい形態に脱皮しなければならない。それには往相、還相というものが現生において成り立つということにならなければならない。²⁶

久松真一氏は、釈尊のように、この世でさとり、人々を教化出来ないという意味がないと述べ、真宗の教義は中世的なところがある、言い換えれば、完成されていないと述べていた。しかし私はそうは思わない、この世で悟りを得て、人々を教化できるのならば、浄土真宗である意味はなくなる。親鸞は徹底的に自己を見つめ、「まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近くことを快しまざることを、恥ずべし傷むべしと。」(『註釈版』二六六頁)「浄土真宗に帰すれども 真実の心はありがたし 虚仮不実のわが身に 清浄の心もさらになし」(『註釈版』六一七頁)と言われた方である。第一章でも述べたように、この世で悟りを得て、人々を教化するなんてことは、親鸞が比叡山でなし得なかったことであり、またそのことが同時に、大乘仏教の至極とも言われる、絶対他力の仏道への出遇いの根幹をなすものであるからである。また親鸞は釈尊を、「久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する」(『註釈版』「浄土和讃」五七二頁)報身の阿弥陀仏が応身の釈迦牟尼仏として現れたものであると述べている。つまり親鸞においては、あくまでも釈尊は、弥陀の化身なのである。

第二節 親鸞における還相の菩薩

最後に、還相の菩薩の考察をふまえ、親鸞が比叡山での日々をどのように位置づけていたのかを見て行きたいと思う。

還相の菩薩について梯実圓氏は、

還相の菩薩は、煩惱に惑わされ、邪道に迷っている衆生を呼び覚ますために、まず自力聖道の法義を説いて、煩惱の厭うべきことを知らせ、正見に導かれた正しい生き方を指示し、仏法の真理性を顕示していく。そして自力修行の破綻を契機にして浄土の要門を教えて浄土を願わせ、ついで諸行から念仏へと転換させ、自力念仏の真門の勧め入れ、最後に自力心を捨てさせて第十八願の本願力回向の法門に転入させていくのである。

27

と述べ、

聖道といふは、すでに仏に成りたまへる人の、われらがこころをすすめんがために、仏心宗・真言宗・法華宗・華嚴宗・三論宗等の大乘至極の教なり。仏心宗といふは、この世に広まる禅宗これなり。また法相宗・成実宗・俱舍宗の権教、小乗等の教なり。これみな聖道門なり。権教といふは、すなはちすでに仏に成りたまへる仏、菩薩の、かりさまさまの形をあらはしてすすめたまふがゆゑに権というなり。〔註釈版〕七三六頁)

という『親鸞聖人御消息』第一通を上げて、

現実に行われている華嚴・天台・真言・禪・三論・法相・成実・俱舍等の諸宗は、すべて還相の菩薩が我らを育て導きたまう権仮方便の教法であったといわれていた。これによって聖人は、全仏教を阿弥陀仏の第十八願の法門に統攝すると同時に、自身が比叡山で二十年に亘って学んだ天台宗の自力の学行もすべては還相の菩薩に育てられていたことであつたと領解されていたことがわかる。²⁸

と述べている。また、靈山勝海氏も、同じ『親鸞聖人御消息』第一通に対し、

聖道の教えは、本願の信心を進めることを最終目標にしたもので、すなわち成就しがたい難行の教えを示して、易行の本願をすすめ、あるいは反面教師的に信心をすすめるものと教えられるのです。聖道教とは具体的に奈良や比叡山の仏教で、法然聖人を中心とする浄土教を弾圧し、それによって聖人は四国へ、また親鸞聖人は越後へ流罪となられたのでした。しかしこれらの迫害は本願の法を衰退させるどころか、かえって強固なものにしたのです。(中略) 聖道教は私に信心をすすめる教えであると洞察されたのでした。²⁹

と述べていた。以上のことを踏まえると、親鸞は自身が浄土の真実の教えに出遇う縁となった経験をもって、還相の菩薩と称していたということになる。これは一体どういうことであろうか。私は親鸞の大行観にこの答えがあると考える。親鸞は第一章で述べたように、ただ念仏を称え、一心に救いを願う念仏にさえ、救いの道を見出すことができなかつた。だからこそ親鸞が出遇った浄土真宗の称名は、称える衆生の心のあり方を問わない。このことについて岡亮二氏は、

この称名は、真実の称名であるから、(中略)どこまでも真実の信心ををいただいた上で称える念仏だとされ

るのです。けれども、もしそのような念仏が求められるのだとしますと、私たち愚かなる凡夫は、一声の念仏も称えられなくなると言わねばなりません。(中略) 難思往生が断られました。阿弥陀仏を信じる信が成り立たなかったからです。この心を親鸞聖人は総序で「行に迷い信に惑う」と表現されていますが、まさに往生のための行道の一切が破られ絶望のどん底に落しめられている。それが法然上人を訪ねられた時の親鸞聖人のお姿です。この時法然上人は、念仏を称えたはずで、そして親鸞もまた、同じく念仏を称えたはずです。(中略) 法然上人は念仏の真実を説法し、親鸞聖人はその念仏の真理を聴聞している。(中略) そこでその法然の行為をさらに検討してみますと、ここに二重の構造がみられることとなります。一は「南無阿弥陀仏」は一切の衆生をお救いになる、阿弥陀仏の選択本願の行であり、二は、その選択本願を、法然上人が念仏を称えながら、この念仏こそ、親鸞の唯一の往生行であると説法している。この法然の行為がまさに浄土真宗の行だということ。30

と述べている。法然の称える念仏が、親鸞においては、唯一の往生行であると説くものであった、言い換えるなら、法然の念仏が、親鸞を浄土真宗の教えに出遇わしめたのだ、これは大乘仏教の菩薩道に他ならない。そうすると、確かに、親鸞にとって法然は還相の菩薩であり、そんな法然に出遇う縁となり、唯一の道であると領解させた、比叡山での日々や、聖道教からの迫害も、『観経』に説かれているものを、すべて私が救われる物語と受け止めたように、自身を唯一の往生の道へと出遇わせるために、この世にあらわれた還相の菩薩であったと受け止めていたと言える。「しかれば、念仏申すのみぞ、すゑとほりたる大慈悲心似て候ふ」(『註釈版』八三四頁)「信

卷」の現生十種の益があるように、今生きる私にも深く関わり、今念仏申すことが、大悲心のあらわれであり、それが他者を救う。生きている今ここでも成立するのが、浄土の慈悲心であるのだ。

また岡亮二氏は、親鸞が先に往生した法然をどのように捉えていたのかについて、次のように述べていた。

法然の没後、往生した法然は、親鸞にとっていかなる方であったのだろうか。この法然を親鸞は決して過去の方だとは捉えていない。法然上人のお姿は、はるか彼方の阿弥陀仏の浄土に往生しているのではなくて、今まさにこの場で、還相の菩薩として、親鸞に利他行をされていると体解されているのである。(中略) 往相の行者である七高僧のすべてが、まさに親鸞その人においては、還相の菩薩として領下されていたのであり、

(中略) さらに言えば、もし父や母が浄土にましますのであれば(中略) 私の往生を願って、私と共に礼拝し賛嘆し作願し観察したもうている、父母の還相の姿を、私たちはこの中に見出すことになるのである。³¹

親鸞は法然をこの世においても、往生した後においても還相の菩薩と受け止めている。この世においても、自身を浄土真宗の身教えに出遇わしめるものを、還相の菩薩と受けとるとき、親鸞における真実の証は、絶対他力の仏道に開ける、仏願力によるのであり、大乘仏教の意義はここにおいて成就(完成)していると見ることができるのである。

結論

親鸞が求めていたものは何か、私はさまざまな論文から自らの後世の問題を解決できなかったためであるとした。しかしそれはあくまでも、求めたものの一部にすぎないのではないかと感じた。「証巻」の内容は往相より還相の方が述べられている比重が多いのだ。もし、親鸞がひたすら自分自身の後世の問題を解決することを求めていたのなら、その比重は逆転していたはずだ。第十八願は阿弥陀仏が十方世界の全ての衆生が阿弥陀仏の真実なる誓願を疑いなく信じ、浄土へ生まれることができないなら仏にならないと誓われたものである。双樹林下往生、難思往生、それらに二十年にわたり向き合い、敗れた親鸞においては、最後の「除唯」に当てはまるのが自分であり、それこそが仏の大悲であると受け止めたに違いな。十方衆生の最も救われ難いのが自分自身であったのだ。往相回向、阿弥陀仏の本願力によって仏となる。浄土とはさとりの世界である。眞実清浄なる心を得るのに何の障害もない。そこで往生即成仏。仏となる。浄土眞宗はあくまで大乘仏教であるから、その悟りは自他一如である。自他一如のさとりは、阿弥陀仏が私の命の立場にたち、救うと誓いをたてられたように、相手の命の立場に立つことのできるさとりである。そこには、他者に対する怒りや嫉みなども存在しようがない。その命の立場に立ちその命を阿弥陀仏の本願力によって救う還相回向の働きを私がさせていただくのだ。全てのものを平等に救うさとりを浄土に生まれて得ることができなのだ。まさに「大乘の至極」である。あくまでも親鸞は大乘仏教の僧侶であったのだと感じた。大乘仏教における眞の目的は、「一切衆生の救済」である、親鸞においても、浄土に往生することは、仏となり、衆生を救済するためであったに違いない。幼くして母を亡くし、叔父に付き添われ

出家した親鸞。比叡山の堂僧として修行に励む中には亡き母や離れた家族を想う気持ちがあったのではないだろうか。しかしどんなに修行に励んでも自分自身のことではさえない。『嘆異抄』第五章には「親鸞は父母の供養のためとて、一返にても念仏申したること、いまだ候はず。」と述べられている。これは、私のはからいなど何も必要とせずただ救われていく世界と出遇ったことであらわれではないだろうか。またこれとはとも厳しい世界であると思うと同時に、自分自身を法の光に照らし、見続けた親鸞だからこそ、出遇えた世界ではないかと思う。そしてこの世界こそ、阿弥陀仏の本願にまかせすることすらできなくとも、できないことをまかせられる世界。死ぬことすら用事のない世界。私一人が救われるのではなく、他者救済もそこにある。この世界こそ親鸞が求めたもの、真実の証であると私は結論づける。

- 1 梯実圓『親鸞聖人の生涯』八、十二頁
- 2 岡亮二『第四卷証卷 教行信証口述50講』十九、二〇頁
- 3 岡亮二『第四卷証卷 教行信証口述50講』二〇、二一頁
- 4 前田惠學「親鸞聖人二十九歳、比叡山下山の理由について―「後世の助からん」がためであった―」『同朋大
学仏教文化研究所二十七号』十九、二〇、二二頁
- 5 玉木興慈『歎異抄のことば』八六、八七頁
- 6 真宗新辞典編纂会『真宗新辞典』五五頁
- 7 小池秀章「『教行信証』の研究―「証卷」を中心として―」『京都女子大学宗教・文化研究所第二十二号』一、
九頁
- 8 小池秀章「『教行信証』の研究―「証卷」を中心として―」『京都女子大学宗教・文化研究所第二十二号』一、
一〇頁
- 9 小池秀章「『教行信証』の研究―「証卷」を中心として―」『京都女子大学宗教・文化研究所第二十二号』一、
一〇頁
- 10 小池秀章「『教行信証』の研究―「証卷」を中心として―」四頁
- 11 梯実圓『教行信証の宗教構造』三六八頁
- 12 梯実圓『教行信証の宗教構造』三七〇頁
- 13 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』一七五頁
- 14 勸学寮編『親鸞聖人の教え』三一五頁
- 15 梯実圓『教行信証の宗教構造』三八五頁

3 1	3 0	2 9	2 8	2 7	2 6	2 5	2 4	2 3	2 2	2 1	2 0	1 9	1 8	1 7	1 6
岡亮二	岡亮二	靈山勝海	梯実圓	梯実圓	久松真一	小池秀章	勸学寮編	梯実圓	小池秀章	小池秀章	梯実圓	梯実圓	梯実圓	梯実圓	梯実圓
「親鸞思想に見る「往相と還相」(下)」	「第四卷証の卷教行信証の宗教構造」	「聖典セミナ―親鸞聖人後消息」	「教行信証の宗教構造」	「教行信証の宗教構造」	「絶対主体道」「浄土真宗批判」	「還相回向の研究」「京都女子大学宗教・文化研究所第二十四号」	「親鸞聖人の教え」	「教行信証の宗教構造」	「還相回向の研究」「京都女子大学宗教・文化研究所第二十四号」	「還相回向の研究」	「教行信証の宗教構造」	「教行信証の宗教構造」	「教行信証の宗教構造」	「教行信証の宗教構造」	「教行信証の宗教構造」
『龍谷大学論集』四四六、一五〇、一五三頁	『二四、二一五頁	』十二、十三頁	』三九〇頁	』三八九頁	』三七六、三七七頁	』三二二頁	』三二二頁	』三八二、三八三頁	』一、一〇頁	』一、一〇頁	』三八一頁	』三八九頁	』三八〇、三八一頁	』三八六頁	』三八六頁

コピ 禁 蔵

参考文献

書籍

- 梯実圓『教行信証の宗教構造』法蔵館、二〇〇一年
- 勸学寮『親鸞聖人の教え』本願寺出版社、二〇一八年
- 加藤智見『親鸞の教え』青春出版社、二〇一〇年
- 信楽峻磨『真宗の大意』法蔵館、二〇〇八年
- 浄土真宗総合研究所『浄土真宗聖典―註釈版 第二版―』本願寺出版社、二〇一六年
- 岡亮二『第四卷証の巻教行信証50購親鸞の心をたずねて』教育新潮社二〇〇四年、
- 久松真一『久松真一著作集第二巻絶対主体道』理想社一九七二年、
- 黒田覚忍『はじめて学ぶ七高僧 親鸞聖人と七高僧の教え』本願寺出版車、二〇一九年
- 稲城選恵『聖典セミナー―浄土三部経―無量寿経』本願寺出版社、二〇一四年
- 霊山勝海『聖典セミナー―親鸞聖人御消息』本願寺出版社、二〇一六年
- 浄土真宗教学研究所『浄土真宗聖典顕浄土真実教行証文類―現代語版―』本願寺出版社二〇一五年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一四年
- 真宗新辞典編纂会『真宗新辞典第十一刷』法蔵館、二〇〇五年

論文

小池秀章 「還相回向の研究」『京都女子大学宗教・文化研究所第二十四号』一、二〇一一年

小池秀章 「『教行信証』の研究―「証卷」を中心として」『京都女子大学宗教・文化研究所第二十二号』一、

二〇〇九年

岡本法治 「生死出づべき道と大悲往還の仏道」『龍谷教学五十四号』、一〇五、二〇二〇年

前田恵學 「親鸞聖人二十九歳、比叡山下山の理由について―「後世の助からん」『がためであった』」『同朋

大学仏教文化研究所二十七号』十九、二〇一七年

中山彰信 「宗教的利益観についての研究―『教行信証』を中心として―」『九州情報大学研究論集十二号』一

七二、二〇一〇年

木本 敬蔵
コピー禁止