

# 已に僧に非ず俗に非ず

加 来 雄 之

## 要 旨

「非僧非俗」という成句は、親鸞の著述において『教行信証』のいわゆる〈後序〉<sup>①</sup>以外にはどこにも見いだすことができない。この事実は、この句が、『教行信証』〈後序〉の文脈においてのみ理解されるべきことを意味する。小論では「僧・俗」という概念を「道俗」という概念と比較することによってその歴史的社会的な特殊性を明確にし、次に「化身土文類」において展開される方便悲願の文脈のなかに定位したい。この論文は、これまでの「非僧非俗」についての多様な解釈や思索を否定しようとするのではない。ただ「已非僧非俗」という宣明がもつ特殊性を確かめることによって、その表現を仏弟子のあり方を問いなおす〈方法〉とするための基礎作業もしくは試みである。なお、この論文は二〇〇七年八月の国際真宗学会（於カルガリー）における発表原稿“Neither Monk nor Layman” as Method for Questioning as Disciple of the Buddha”を加筆訂正した。

## 問題の所在

よく知られるように「非僧非俗」は、親鸞が体験した専修念仏停止・配流（三十五歳・二〇七年）を機縁とした表明である。またこの表明は親鸞の教えを抛り所とする人びとの生活の指針とされてきた。しかし私たちは、この表明があまりにも有名であるために、これが親鸞のあの多くの著述のなかにおいて『教行信証』ただ一箇所にしか存在しないこと、それどころか親鸞の他の著述において類似する表現さえ見いだすことができないという単純な事実を見逃しがちである。

多くの成句がそうであるように、「非僧非俗」も単独で存在するわけではなく、『教行信証』末尾に置かれる（後序）の承元の彈圧についての記録文書から抽出されたものである。よく知られている箇所であるが一連の原文をあげておこう。

竊かに以おもんんが 聖道の諸教は行証久しくたたた 廃れ浄土の真宗は証道今盛なり 然に諸寺の釈門教に昏くらくくら 兮けいして真仮の門戸かどを知ら不ず 洛都らくとの儒林行しゆりんぎやうに迷まふま 兮けいて邪正の道路を弁わんん こと無し 斯を以て興福寺の学徒がくと

後鳥羽院と号す〔す〕  
太上天皇 諱なづ尊成そんせい

号土御門院

今上諱為仁 聖曆承元丁の卯の歳仲春上旬之候に奏達す 主上臣下法に背そむき義に違し念を成し怨を結むすぶむす 茲こゝに因よて真宗興隆の大祖源空法師・并に門徒かた数かず輩まが・罪科つみを考かへか 不ず 猥わしく死罪に坐す 或は僧儀を改あらためて姓名を賜たまふて遠流に処す 予よは其の一也、爾者・已に僧に非ず 俗に非ず 是の故に・禿かぶの字を以て姓と為す 空師・并に弟子等諸方の辺州へんしゆに坐まして五年の居諸きよを経たりき（化身土卷）<sup>②</sup>

「非僧非俗」は、この「爾者・已に僧に非ず俗に非ず 是の故に・」から切り出された。「爾者・(しかれば)」とは、直前の文を受ける接続語である。このことから、歴史的表明としては「已に僧に非ず俗に非ず」であって、この句を文脈から切り離して四字熟語として理解することは適切ではないだろう。親鸞はこの確かに立脚して、その後の生涯を「禿の字を以て姓とす」るものとして歩むことになる。「姓」とした時点については、今回は言及できないが、「姓」とは、ある伝統をもつ共同体への帰属をあらわす。つまり僧でなく俗でない伝統をもつ共同体、それが「禿の字」で表示されるのであろう。<sup>③</sup>

「非僧非俗」について親鸞自身の定義や説明は存在しない。また先に述べた理由から親鸞の他の著述によってその意味を類推することもできない。このことは、後学の多様な解釈を許容することになった。問題は、多くの解釈が、「教行信証」の文脈から切り離されていることである。私たちは、まずこの表明が親鸞の著述のなかできわめて特異な表現であること認め、「教行信証」の結び、「化身土文類」の最後の一段に置かれていることに注目したいと思う。

この表明が置かれる(後序)とくに前半・總結部は、『教行信証』の他の部分と比較すると特殊な形式をもっている。それは親鸞の体験した曆的時間が刻印されているということである。『教行信証』において曆的時間は、ここ以外には、(唯一つの例外である「我か元仁元年」(化身土卷)<sup>④</sup>)という親鸞が末法を算定するための基準とした年代(源空の十三回忌にあたる)を除いては)まったく存在しない。これはとても偶然とは思えない。親鸞は、普遍的な法を表現する形而上学的時間の場合と、みずからの生きた時代社会をあらわす曆的時間の場合とを明らかに区別していた。この時間の場が「已非僧非俗」という表現にもつ意味については最後に論及することになろう。

### 覚如における理解とその影響

「非僧非俗」という表現への注目は、はやく親鸞の直弟子の編集になる『歎異抄』(一二八八年頃成立か)の弾圧記

録<sup>⑤</sup>にあらわれる。ただし『歎異抄』は「已」の一字を省いて引用している。また『歎異抄』が歴史の表舞台に現われるのはずっと後である。その後、親鸞の曾孫である覚如の製作になる親鸞の伝記『本願寺聖人伝絵（伝絵）』（二二九五年草木成立）・『改邪鈔』（三三七年成立）で取り上げられた。とくに近代まで「非僧非俗」の解釈に大きな影響をもったものはこれらの覚如の著述である。覚如の『伝絵』は、この句が親鸞の名著『教行信証』にあることを知らしめ、『改邪鈔』は、この句を浄土真宗の信者の生活形態をあらわす標語として注目するように決定づけた。『伝絵』の師弟流譚の段は、『教行信証』（後序）の弾圧記録を覚如の解釈で包むような構成になっている。この段は次の文から始まる。

浄土宗興行によりて、聖道門廃退す、是空師の所為なりとて、忽に罪科せらるべきよし、南北の碩才憤申けり、顕化身土文類六云、竊以〔…中略…〕經五年居緒云々、（伝絵<sup>⑥</sup>）

浄土宗が盛んになったから聖道が廢れた、これは源空が原因である。覚如は、南北の碩才、つまり顕密仏教の指導的僧侶たちの心情・主張を的確に言い当てている。しかし覚如が続いて引用する（後序）の視点はまったく異なっている。

竊かに以んみれば聖道の諸教は行証久しく廢れ、浄土の真宗は証道今盛りなり

親鸞は、聖道が久しく廢れているという事実と、浄土の真宗が今盛んであるという事実とを、これ以上ない簡明な文体で言い切っている。聖道門の滅亡が浄土宗を活性化ならしめた。「久しく廢れ」とは聖道門に対する死亡告知である。南北の碩才と親鸞、この二つの視座には越えがたい断絶が横たわっている。覚如はこの二つの見解を対比的に示すことでなにを伝えようとしたのであろうか。その意図の詮索はおくとしても、南北の碩学の見解が配置されることで、親鸞の厳密にして透徹した認識が曖昧になり、親鸞による弾圧理解の位相をずらすことになった。あわせて覚如は、この（後序）の弾圧記録を記載した直後に親鸞が「禿の字」を姓としたことに関わる次のようなエピソードを加

えている。

皇帝 諱守成号、佐渡院 聖代建曆<sup>辛</sup>歲、子月中旬第七日、岡崎中納言範光卿をもて、勅免、此時上人右のごとく、禿字を書て奏聞し給ふに陛下叡感をくだし、侍臣おほきに褒美す、勅免ありといへども、かしこに化を施さむために、なをしばらく在国し給けり（伝絵<sup>⑦</sup>）

親鸞が、勅免のとき、禿字を姓とすることを皇帝（順徳天皇）に奏上し、そのことを天皇とその臣下が褒めた。これに類似したエピソードが『血脈文集』（一二〇九年以降成立か）にも収録されている。『伝絵』が『血脈文集』と同じ資料にもとづくのか、それとも覚如の収集した別資料によるのかは不明である。おそらくは同じ系統の伝承にもとづくと考えることが穏当であろう。しかし『血脈文集』では、配流の記録を置いたあとに、

愚禿者、坐<sup>三</sup>流罪之時、望<sup>三</sup>勅免之時、改<sup>三</sup>藤井姓、以<sup>三</sup>愚禿之字、中納言範光卿をもて勅免をかふらんと、經<sup>三</sup>奏聞、範光の卿をはじめとして、諸卿みな愚禿の字にあらためかきて奏聞をふること、めでたくまうしたりとてありき。そのとき、ほどなく聖人もゆるしまし／＼しに御弟子八人あひ具してゆるされたりしなり。京中にはみなこの様は、しられたるなり。

『教行証』六末云。愚禿釈鸞、建仁辛酉歴、「…中略…」今年七旬三御歳也。（血脈文集<sup>⑧</sup>）

とあり、「愚禿の字にあらためかきて奏聞」という事実は記しているが、そのことを「非僧非俗」と結びつけていない。それどころか引き続き『教行信証』の（後述）を引用しながら「非僧非俗」を含んだ弾圧にかかわる前半部は省き、『選択集』付属を主題とする後半部分のみを書写している（ここには源空、親鸞、性信の三代伝持の主張があるといわれる）。

とすれば『伝絵』の「非僧非俗」と「奏聞・褒美」のエピソードとを結びつける構成は覚如のオリジナルといえよう。覚如は、親鸞が「禿字」を「姓」としたことが天皇と臣下によって謙遜の態度として受け止められたという。思

えば、これらの親鸞の態度を褒美した人びとは実は源空・親鸞ら八人を流罪に処し、門徒四人を死罪にした当の「主上臣下」に他ならない（当時も後鳥羽上皇が治天の君として君臨していた）。これは覚如の強烈なアイロニーかもしれない。しかし覚如の意図がどうであれ、それにともなって「非僧非俗」もまた「褒美」される意を含んだものとして理解する流れをつくったことは確かである。

さらに決定的な影響力をもったのは『改邪鈔』における覚如の次のような解釈であろう。

つねの御持言には、「われはこれ賀古の教信沙弥（この沙弥の様、禪林の永観の捨因にみえたり）の定なり」と云々。しかれば、緯を専修念仏傳廢のときの左遷の勅宣によせましまして、御位署には愚禿の字をのせらる。これすなはち、僧にあらず俗にあらざる儀を表して、教信沙弥のごとくなるべし（<sup>14</sup>）と云々。（改邪鈔<sup>⑤</sup>）

ここにおいて「非僧非俗」は（後序）の文脈から切り離され「儀」<sup>④</sup>についての文脈のなかに置き換えられた。もちろんこの解釈は「僧儀を改めて」という表現から導き出されたものであろう。しかしこのことによって教信沙弥のよくな身の振り方を理想とする表明へと改変された。「教信沙弥」の割注に示されているように永観の『往生捨因』が伝える世捨て人の念仏者・教信のイメージが（後序）の「非僧非俗」に重ねられることになったのである。<sup>④</sup>「教信沙弥の定」という仰せがあったという伝承が存在し、覚如はそれを関東の直弟から聞いたのかもしれない。しかしその仰せを「非僧非俗」と結びつけたのもまた覚如の独創であった。

### さまざまな解釈

覚如以後、その影響力のもとにさまざまな解釈が提出されることになる。いくつかを取り上げて、その傾向を整理してみた。

（一）「非僧非俗」は生活形態（儀）をあらわす、つまり「非僧儀・非俗儀」を意味するとする見解。これは覚如

の「僧にあらざる俗にあらざる儀」という理解に基づいている。流人身分であった親鸞は、公禁によって剃髪しない以上は僧の儀でなく、また流人として在家俗人のように髪を整える結髪をしないから、もしくは法服、誦経するから俗の儀でもないという理解である（参照、円乗六八二頁、徴決六八八頁、高田七頁など）。ここから流罪以後の生活形態である肉食妻帯の宗風を示すという理解も生れる（皆往六八四頁）。もちろん弾圧を契機とする厳しい二重否定を示す文脈からも、半僧半俗という通俗的理解は論外である。

(2) 「非僧非俗」は、親鸞における仏弟子の自覚を表明しているとする見解。僧儀を改めたのだから、律令制度のうえの仏弟子ではないことが「非僧」であり、また姓名を与えられたからといってもお仏弟子であつて世俗に埋没する俗人ではないから「非俗」であるとす。つまり「非俗」とは、世俗にありながらなお仏教者として踏み留まる自覚をあらわすというのである（安富一八七頁、藤場二九〇～一頁など）。これは親鸞が「化身土文類」に引用する『末法灯明記』の「無戒名字の比丘」の理解とも呼応する。たとえば柳宗悦の次のような解釈は印象深い一つである。

人々の反感は特に女犯の者へと注がれたに違いない。承元二年親鸞が三十五歳の折、その罪人の一人に数えらるるに至つた理由の一つは、僧の身で家庭を持つがためではなかつたらうか。想うに親鸞自らもこのことに切実な悩みを抱いたに違いない。ついに「僧に非ざる」自らを省みたのである。しかも厭くことなく仏を求める心に、「俗に非ざる」自分をも見たのである。自らの名を「愚禿」と呼び「非僧非俗」と名のつたのは、彼の気持ちをよく示したものと見えよう。（『南無阿弥陀仏』「僧と非僧と捨聖」一九五五年）

(3) 「非僧非俗」を当時の社会権力や支配に対する批判とする見解。たとえば二葉憲香は「俗にあらざる」を「権力をもち、或いはそれを追い求めて「法に背き義に違ふ」人々の群に属しないということの宣言（…中略…）」僧にあらざる俗にあらざる親鸞の社会的あり方は、権力の側に立つ律令的僧でもなく、権力・支配の名利を追求する俗でもなく、支配することも支配されることをも欲せぬ庶民的なあり方を試行するもの（二葉二二六頁）と解している。また

「非僧非俗」は、僧俗という律令パラダイムの否定であり、権力によって僧とか俗とかを決定されるようなあり方との決別を意味し、僧俗という律令的枠組みをこえた仏弟子の表明とする見解もある（広瀬泉）。最近では寺川俊昭が「非俗」の俗について「世俗一般という意味ではなくて、特定の人たちを表わしているに違いないと考える。すぐ分かるように、それは都の教養ある人びとにはかならない。〔…中略…〕具体的には儒教・道教をもってその教養の内容としている、都の貴族たちである。」（寺川四二頁）と「洛都の儒林」のことであるとしている。

（４）「非僧非俗」に、歴史的状況以上の普遍的な仏道の立場を読み取ろうとする見解。つまり「僧・俗」は、善悪、賢愚、貴賤などの二元的・二項対立的な価値観を象徴しており、「非僧非俗」はその立場を超えた宗教的自覚をあらわすとするものである。たとえば信楽峻磨は、真俗二諦説に重ねて「非僧非俗」を「非真非俗」つまり「非真であることへの痛みと非俗であろうとする願い」の統一として理解している（信楽一七八頁）。また一楽真は、特定の人を否定しているのではなく「否定しているのは僧か俗かという対立関係」と理解している（一楽一六頁）。

これらの多様な解釈は、それぞれが私たちに親鸞の門徒として生きていくうえでの指針を提供してくれるのであり、一つの見解に固執する必要はない。

### 「僧俗」と「道俗」

『教行信証』の文脈の中で位置を確かめるために、まず「非僧非俗」を「道俗」という概念と比較することによって、その表現の特異性を明らかにしておきたい。親鸞は「道俗」について次のように解釈している。

「普勸道俗 念弥陀仏」といふは、普勸はあまねくすゝむと也。道俗は道にふたりあり俗にふたりあり。道のふたりは、一には僧、二には比丘尼なり。俗にふたり、一には仏法を信じ行ずる男也、二には仏法を信じ行ずる女也。

（『尊号真像銘文』<sup>⑬</sup>）



これは隆寛が師・源空の示寂五七日に当たたる法要のため作成した表白文に対する解釈の一部である。これによれば「道俗」は、仏教に帰依する男女を、すべて包み、呼びかけるための言葉である。名畑崇は、親鸞が「道俗」ということを世に実在する男と女の身上においてとらえ、あまねく尊号称念をすすめた<sup>⑭</sup>と理解している。また浄土真宗の七祖の伝統においても「道俗」と呼びかけることは、善導以来の伝統をもつ用法であり、『教行信証』には、「道俗」の語をもって呼びかける用例が多くみられる<sup>⑮</sup>。それに対して「僧俗」と呼びかける箇所はただの一箇所も存在しない。明らかに親鸞は「道俗」と「僧俗」とを区別しているようだ。二例をあげて「僧俗」と「道俗」との区別を検討してみよう。

(1) 衆者穢惡濁世の群生末代の旨際を知〔ら〕不<sup>⑯</sup>僧尼の威儀を毀<sup>⑰</sup>る 今の時の道俗己れか分を思量せよ 三時教を按<sup>⑱</sup>れ者如来……(化身土文類)

この例においては、「道俗」はすべての仏教者への呼びかけであるが、「僧」は「尼」に対する概念、つまり男性の出家者のみを意味しており、その区別は明らかである。

とくに注目したいのは、次にあげる(後序)の例である。

(2) 衆者末代の道俗仰て信敬す可き也 可知(化身土文類<sup>⑲</sup>)

この文は「已非僧非俗」が出る(後序)の結びに置かれている。「僧・俗」とあって、「道俗」と呼びかけるのだから、二つの概念が区別されていることは明らかである。ちなみこの文は『教行信証』を締めくくる言葉でもある。真跡(坂東本)によれば、親鸞は当初「末俗」と書いたが、のちに「代道」を上欄に補記して「末代道俗」と訂正した。なぜ親鸞このような補訂を行ったのだろうか。「末代の道俗」という呼びかけは、ここ以外に『教行信証』に二度出てくる。

然に末代の道俗近世の宗師 自性唯心に沈て浄土の真証を貶<sup>⑳</sup>す 定散の自心に迷て金剛の真信に昏<sup>㉑</sup>し(信文類

序)<sup>18)</sup>

衆者<sup>は</sup>末代の道俗・善く・四依を知て法を修す可き也と(化身土文類)<sup>19)</sup>

この『教行信証』の結びの一句の補訂は、「信文類序」や「化身土文類」の課題と呼応させるためだったと思われる。「信文類」以降の自心に沈迷するという信仰の疎外的あり方をのりこえていく課題が果たしとげられたことを示したのである。

ちなみに“The Collected Works of Shinran” (以下CWS) では、「非僧非俗」を “I am now neither a monk nor one in worldly life”<sup>20)</sup> と訳し、「末代道俗」を “the monks and laypeople of the last age”<sup>21)</sup> と訳し分けしている。この点は評価できるが、「僧」と「道」とを同じ “monk” で訳し、もとは同じ字である「俗」を “one in worldly life” と “laypeople” に訳し分けていることにはさらなる工夫の必要を感じる。

このように親鸞において「道俗」はすべての仏教者に呼びかけのための用語であって「僧・俗」と混同することはできない。『教行信証』に「僧」という語の単独的な用例はあっても、「僧・俗」という組み合わせはまったく使用されていない。<sup>22)</sup>

『教行信証』以外の場合、たとえば『正像末和讃』愚禿悲歎述懷を取り上げてみよう。第七首目には、  
七五濁増のしるしには

このよの道俗ことくく

外儀は仏教のすがたにて

内心外道を帰敬せり<sup>23)</sup>

とあり、次のように結ばれている。

已上十六首これは愚禿がかなしみなきにして述懷としたり この世の本寺本山のいみじき僧とまふすも法師と

まふすもうきことなり<sup>23)</sup>

ここでも「道俗」は「この世の道俗」、「僧」は「本寺本山のいみじき僧」と区別されている。つまり「僧」は、〈後述〉における「諸寺の釈門」のような律令体制のなかにある男性の出家者を指すというべきであろう。「僧」は男性出家者のみを指し「尼」という女性の出家者を含んでいない。それは親鸞が男性であったという理由だけではないだろう。とにかくこのように「道」と「僧」とがその内容を異にするならば、当然「道」に対する「俗」と「僧」に対する「俗」とは異なる内実をもつものでなくてはならない。

ここで「非僧非俗」の論理表現にも注目してみよう。親鸞は、「何々に非ず（ネーテイ）、何々に非ず（ネーテイ）」とさまざまな相對概念を否定してゆく仏教の論理を用いる。<sup>24)</sup>しかしそれらのなかにも「僧・俗」が対応する概念として採りあげられることはまずない。よく似た表現として「貴賤緇素〔を〕簡はす」(信文類<sup>25)</sup>)をあげることができるかもしれない。「緇・素」とは出家と俗人という意味である。しかし当該箇所の坂東本の左訓には「緇」に「ホフシ」「法師」・「素」に「オトコ」「男」とあり、また高田本では「緇」に「アマホフシ」「尼・法師」と左訓がある。このことから、「緇」は男・女を含む「道」の用法に近いものとして理解できよう。私たちはむしろ親鸞が「貴賤僧俗を簡はず」と記さなかったことに留意すべきである。私には親鸞が「僧・俗」という概念の使用を注意深く避けているようにさえ思える。

結論を先取りすれば、「已に僧に非ず俗に非ず」とは、承元の専修念仏停止という具体的な事件を通して獲得された歴史的認識にもとづく特殊な言表なのであって〈後序〉の文脈においてのみ理解されるべきである。では、このとき「已に非ず」として否定される「僧」・「俗」とは具体的になにを指すのだろうか。

## 「聖道の諸教」と「諸寺の釈門」「洛都の儒林」

『教行信証』には「聖道の諸教」という語が二度出てくる。前述したように（後序）の冒頭に「竊かに以んみれば聖道の諸教は行証久しく廢れ」とある。これは「化身土文類」で検討してきた次の結論を受けている。

信に知ぬ 聖道の諸教は・在世正法の為<sup>し</sup>而<sup>て</sup>全く像末法滅之時機<sup>①</sup>に非ず 已に・時を失し機に乖<sup>そむ</sup>ける也、淨土真宗者在世・正法・像末・法滅・濁悪の群萌<sup>ひつ</sup>齊<sup>く</sup>悲引<sup>したま</sup>ふを也<sup>や</sup>（「化身土文類」<sup>②</sup>）

「聖道の諸教」とは、自力を立場とするさまざまな教義体系であろう。それは釈尊という人格の影響が残っているという時代認識（もしくはそのような夢想）においてのみ機能する（もしくは実効性があるように思える）が、それ以降の時代、つまり「像末・法滅の時機」という歴史認識のもとではもはや機能することはできない。私たちの生存は、時・機の痛みをともなつた問いかけのなかに投げられている。その自覚が「五濁の世・無仏の時」（曇鸞『浄土論註』）を生きたるという認識であろう。自力聖道とは基本的にこのような時・機の限界や痛みに関心もしくは深刻な認識をもたない教義体系なのだ。だからこそ「今」という痛みをともなつた時機認識のもとに仏道を求めるものにとつては、このような問いかけに答えることができない「聖道の諸教」は「時を失し機に乖<sup>そむ</sup>き」、「行証久しく廢れ」と宣告をくだすしかない。親鸞の試算によれば、「聖道の諸教」は、その像法の認識と共に滅びた、つまり元仁元年（一一二四）をさかのぼること一六八三年も以前から機能していないのだ。

その「聖道の諸教」は、親鸞の生きた歴史的社会的現実ではどのように現象していたのか。それを示すのが、「然るに諸寺の釈門」以下の文である。つまり「興福寺学徒」が「奏達し」、それに応える形で「主上臣下」が「法に背き義に違し」て、源空が興隆した「真宗」を「狠しく」処罰した。確かに「聖道」を標榜するのは「諸寺の釈門」であるが、「聖道久廢」という現実には、「諸寺の釈門」だけの問題ではない。「聖道久廢」という事実は、「諸寺の釈門」

と「洛都の儒林」との結託として現前している。存覚は、「諸寺の釈門」とは弾圧を訴えた興福寺と延暦寺であり、「洛都の儒林」とはその訴えを容認した諸卿であると名指ししている。<sup>③④</sup>黒田俊雄の説に配当すれば、前者は、当時の正統な仏教である顕密仏教であり、後者は、現実の世俗社会を支配する権門体制を代表しているといえよう。親鸞の生きた日本中世において、この両者は緊密な関係をもって民衆統治の権威・権力を構成していた。<sup>③④</sup>また古田武彦は、この二つについて「当時の体制的な全思想集団が総括されている。」<sup>③④</sup>と指摘している。「諸寺の釈門」からすれば「仏法・王法猶し身心のごとし。互いにその安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。」(興福寺奏状<sup>③⑤</sup>)が建て前となるのである。

真仮を知らない「釈門」は、邪正を弁えない「儒林」と容易に結びつくのである。「聖道の諸教行証久しく廃れ」は、この二者の構造的癒着として暴露したのである。「不知真仮」「不弁邪正」、この二つこそ親鸞が対決しようとした当時の知のあり方である。親鸞が「化身土文類」において「真仮を顕開し」また「真偽を勸決して」「教誠」するのは、これらの知に巻き込まれている仏教者の無惨な現実をみつめ、それを原理的に批判し、乗りこえてゆく道を顕らかにするためであった。

僧は教に昏く真仮を知らず、俗は行に惑い邪正を弁えず

親鸞は、「諸寺の釈門」や「洛都の儒林」の社会的意義を単純に否定したり、その権力体制(王法)を転覆しようとして企図しているのではない。むしろ親鸞は、仏法と王法との理想的な関係を構想していた。そのことは正信念仏偈の曇鸞讚や『高僧和讃』の曇鸞・源空讚で世俗の王が仏者に帰依した事実を記すことから窺える。親鸞が引用する最澄の『末法灯明記』にはその仏法と王法との関係が次のように示されている。

夫れ・一如にはん範のりくさかう・衛まゝまもるして以て・化を流す者は・法王 四海に光宅して以て・風に乗する者は仁王なり

然は則「ち」・仁王法王牙に顕わ而て物を開し真諦俗諦遞に因りて而教を弘む 所以に玄籍 宇の内に盈ち  
嘉猶 天下に溢てり（化身上文類）  
たかひ  
あらわ  
し  
た  
た  
り  
て  
ひ  
ろ  
む  
このゆへ  
せき  
うのうちに  
あふ

つまり親鸞は、法王は化を流す者であり、仁王はその化の風に乘ずる者だという理解を示している。どこまでも佛法を補助するのが王法の役割という視点である。<sup>55</sup>しかしこの「光宅四海以乘風者仁王」が『伝教大師全集』（第一巻）所収の『末法灯明記』では、「光宅四海以垂風者仁王（四海に光宅して以て風を垂るる者は仁王なり）」と、「乗」の字が「垂」になっている。その場合、法王は教化を流布・弘通し、仁王（仁慈ある王）は仁政を布き徳風を示す、つまり佛法と王法とが互いにそれぞれの役割を果たすという主張となる。

この親鸞の理解からすれば、「釈門」は法王のもとにあつて世俗のただなかに真なる価値を実現するべきものであり、「儒林」は仁王のもとで俗権を佛法に立った正しい道に導く役割をもつものとして期待されていたということになる。このような役割を期待される「儒」の立場からは、〈後述〉の直前におかれる『論語』の文は、（これは親鸞の訓みかえとしてよく知られているが）、この『末法灯明記』の冒頭の文との呼応からしても、当然、

『論語』に云「く」季路問はく鬼神に事へむかと 子曰く事こと能「は」不 人焉んそ能く鬼神に事へむやと  
已上抄出<sup>56</sup>

と訓まれなくてはならないのである。ここに佛法の真理から見た儒教の知の役割が明示されている。儒教とは正しい人倫の構築をその使命とするものであろうが、如来によらなくては、その正という根拠を失うのである。

しかし親鸞の生きた歴史的現実には佛法と王法との関係が癒着したものとなりさがっていた、その癒着構造の根底にある知のあり方、その社会における実態を明示するのが〈後序〉の弾正記録である。さきに親鸞は「非僧非俗」についてみずから定義していないと述べた。しかし「非僧非俗」を〈後序〉の文脈のなかで理解するならば、以下のよう  
に配当できよう。

	歴史的形態	知の内実	弾圧における役割	存覚の配当	黒田俊雄説
僧	諸寺釈門	昏教不知真仮門戸	興福寺学徒奏達	興福寺・延暦寺	顕密仏教
俗	洛都儒林	惑行不弁邪正道路	主上臣下背法違義	諸卿	権門体制

この僧・俗という二つのあり方を、どこまでも批判し否定する態度を「非」という文字はあらわしている。「非僧非俗」は一応、威儀形態を表示するのであろうが、つきつめれば「この二つの集団には帰属しない」という表明でなくはならない。

「非僧」の僧とは、「諸寺の釈門」と名指しされた、広くは顕密体制に組み込まれた「この世の本寺本山のいみじき僧」（正像末和讃）、狭くは浄土宗弾圧を要請した「南都・北嶺」の「ゆ、しき学生たち」（歎異抄<sup>⑦</sup>）を指す。問題は、その「僧」に対する「俗」の理解である。もし「非俗」を在俗であることの否定だと理解するならば、親鸞が「道俗」と呼びかけることと矛盾するのではないか。私は、〈後序〉の文脈に立って「洛都儒林」こそ「非俗」の「俗」であると理解したい。それははたして妥当だろうか。いくつかの傍証をあげてみたいと思う。

(1) 「洛都儒林」に対し、坂東本では「ミヤコ ミヤコ ソクカクシヤウナリ」という左訓が付されていること。これは「洛都の俗学生」という意味であろう。この「ソク」が「非俗」の「俗」と呼応していると考えられる。また高田本では「儒林」に「オトコカクシヤウ〔男学生〕」との左訓があり、「僧」と同じように男性に限定している点は興味深い。つまり「僧」も「俗」も男性の学生を意味している。

(2) 「非僧非俗」が、白居易がみずからの流謫の身をうたった歌に「非道非僧非俗吏」（百氏文集「池上閑吟」とあることを念頭においた句と考えられること。とすれば、「俗」とは「俗吏」、つまり官僚のことである。

(3) 「化身土文類」引用の『弁正論』に「公卿百官侯王宗室宜しく偽を反し真に就き邪を捨て正に入るべし」<sup>⑧</sup>

とあり、この「公卿」以下が後述の「洛都の儒林」「臣下」を暗示していること。

もちろんこれらは状況証拠以上のものではない。しかしこれらは「俗」が「洛都儒林」であることを指し示していると思う。とすれば、「俗」とは一般的な在俗者のことなどではない。つまり「道俗」の「俗」を意味するのではない。「当時知識や学問を独占し綿密な政治的思想的能力を身につけていた貴族の各階層」（黒田四一九頁）によって構成された知の集団「洛都の儒林」を指していると理解しなくてはならない。

親鸞は、承元の弾圧を通して、このような男性の学生たちによる知の集団との決別を「非僧」「非俗」と表明したのではないか。

### 「対偽対仮」と「教誡」

つぎに「已非僧非俗」を「化身土文類」に展開される方便悲願の文類というコンテキストのなかに定位してみたい。「非僧非俗」の出る〈後序〉は、一般的に「化身土文類」の展開から切り離され、造論の因縁をあらわす跋などとして理解される。この見解に一石を投じたのが古田武彦である。古田は〈後序〉を二つに分け前半を親鸞自身の「初期文書」と位置付け（注①参照）、この「承元の奏状」こそ教行信証全体の構成にとつて、決定的な発起点であり、成立の原点をなすものである、と。（古田一五〇頁）と指摘した。

また〈後序〉の位置について、広瀬果は「それまでの六巻で書き尽くしてきたこと全体が、あの最後の言葉の所へ帰結していく。だから単なる後書きではない。」（広瀬、二二頁）という。〈後序〉を『教行信証』の帰結とする見解を全面的に採用することは今の私には充分にできないが、〈後序〉を『教行信証』や「化身土巻」の主題・展開と切り離して理解することは適切ではないだろう。

「化身土文類」とは、『教行信証』のなかでどのような位置づけをあたえるべきだろうか。親鸞は「化身土文類」





しかし「已に時を失し機に乖ける」とは、どのような事態なのか。なぜここまで徹底してその正体を剔り出す必要があるのか。今一度、思い出すべきなのは、「化身土文類」の冒頭におかれた「偽なる者は甚だ多く、虚なる者は甚だ滋し」というあの課題である。この課題への応答を果し遂げるために、さらに「教誡」という批判が設定されなければならなかった。

「化身土文類」の主題が、仮と偽に対する批判であることは明らかであるが、広瀬は、「顕浄土真実教行証」という課題を裏の面から見た時に「真偽を勘決」することが、最も明確な主題となっている（広瀬三三八頁）という。つまり「対偽」こそ『教行信証』の「顕真実」というポジの主題に対するネガの主題にはかない。「化身土文類」に出る二つの「教誡」の文の關係に注目してみよう。一つは、次の文である。

然に正真の教意に拠て古徳の伝説を披く聖道浄土の真仮を顕開して邪偽異執の外教を教誡す 如来涅槃之時代を勘決して正像末法の旨際を開示す（化身土文類④）

「正真の教意」を拠りどころとし、「聖道・浄土の真仮を顕開」することによって、「邪偽・異執の外教を教誡」することができる。そのためには『末法灯明記』に帰結する時機の決定自覚が要請される。「正真」の「正」とは邪偽に対し、「真」とは「仮」に対する。これが「化身土文類」の冒頭にかかげられた「偽なる者は甚だ多く、虚なる者は甚だ滋し」という課題に対する第一の応答であらう。

さらなる応答が、『末法灯明記』の直後に置かれる次の文である。

夫「れ」諸の修多羅に拠て真偽を勘決して外教邪偽の異執を教誡せ者『涅槃経』に言はく仏に帰依せ者終に更其の余の諸天神に帰依せ不れと略出（化身土文類④）

さまざまな仏典を拠り所にして「真偽を勘決」するのは偽なる執を教誡し、『涅槃経』の积尊の遺誡に導くためである。二つの教誡を極めて単純化すれば次のようになるう。

教意によつて……真仮を開頭し……偽教を教誡する  
修多羅によつて……真偽を勘決し……偽執を教誡する

このように「真仮の顕開」と「真偽の勘決」にもとづく二つの「教誡」は、独立した課題をもちつつ「連続性」(広瀬二六〇頁)をもつ。

真と仮との区別を知らないことは、仮を真とすることであり、そのとき仮は偽として機能する。仮に無自覚な教は虚構に転落する。「仏教を名乗る疑似（つひ）仏教」(広瀬二六三頁)の内面としての「外教邪偽の異執」こそが仏道において教誡しなくてはならないものである。それは「仏教の中にある外道性」(広瀬二〇七頁)である。繰り返すが、仮は方便であつて偽ではない、仮が仮であることを見失つたとき、仮は偽として機能する。偽装した仮が真を排除する役割を演じる。「真仮を知らざるによりて、如来広大の恩徳を迷失す」(真仏土文類<sup>④</sup>)という所以である。

「邪偽異執の外教」の教誡から「外教邪偽の異執」の教誡へと展開し、教誡が単に外なる教理への批判にとどまるのではなく、仏教という営みのなかに巣くう外道性の批判へと展開しなくてはならないことを示している。

自力心に対して無自覚・無批判な「諸教」は、世俗知(邪偽・異執の外教)「外教・邪偽の異執」をラディカルに批判(教誡)することができないし、それどころか容易に世俗知に積極的に擦り寄り、また取り込まれることになるのである。親鸞が、「真仏弟子」の「真」を「仮に対し、偽に対す」ではなく、「偽に対し、仮に対す也」(信文類<sup>④</sup>)という次第で解釈した理由がここにある。私は、(後序)を「偽に対し仮に対する」「真仏弟子」の誕生を表明する箇所として受けとめたい。

### 仏弟子を問い直す方法としての「己非僧非俗」

如来の本願力という時・空を超えた働きを証明する課題を担うのは、歴史的社会的な今を生きる個人である。

信心を獲るということは、いつか、どこか、誰かとして具体的に生きている人間の事件であり、それゆえに『教行信証』においてはその事件が超世界的時間と世界的時間の二つの時間をもって語られる。具体的には「教行証文類序」（総序）では「劫」という形而上学的性格をもつ時間の単位をもって、それに対して（後序）では日常的性格をもった時間、つまり曆としての時間をもって語られる（安田〔一九九八〕）。ここに（後序）に曆的時間が刻印される意義がある。（後序）前半・總結部は、「教行信証」を作製しなくてはならない歴史的现实を担う「予は其の一也」という「愚禿釈親鸞」の誕生の由来を明らかにする。「已非僧非俗」は、そのような曆的時間軸のなかで理解されなければならぬ。つまり「已非僧非俗」は、どこまでも親鸞という個人が体験した承元の弾圧に対する歴史的社会的認識にもとづく表明でなければならないのである。

「已非僧非俗」の内実を方便悲願の課題と呼応して位置づけるとき、この表現において、親鸞が対決し決別しようとした本質が明確になる。それは「仮」と「偽」という知の様式であった。つまり歴史的言明であった「已非僧非俗」の普遍的な意味は、「信文類」「化身土文類」を通した「対偽対仮」として己証されなければならなかった。親鸞が方便悲願に立って聞き取った仏弟子としての姿勢、私たちが親鸞から期待されているのは、特殊な歴史的現実を逃避して、教義のなかに埋没することではなくて、「仮・偽」という現実を混同することなくしつかりと見極め、「真偽を顕開し」「真偽を勸決」して「教誠」の仏言の前に身を据えることである。

（後序）に記される弾圧・付属という歴史的事件は本願の仏道にとつてどこまでも機縁であつて因ではない。しかしそこにこそ意味がある。『教行信証』という文類の営みは、親鸞一人の体験の教証に帰結しなくてはならない。なぜなら歴史的証文を類聚する営みは、その歴史が今ここに「一人」の仏弟子の誕生の由来を示す記録を置くことによつて成就するべきであるからである。その意味で（後序）總結部の記述は、みずからの生が本願の仏道を顕らかにする縁となつたことの表明であり、「已非僧非俗」もその文脈のなかで読まれなくてはならないのである。

特殊な問題に普遍的に、あるいは現実的な問題に原理的に応えることよって、私たちは特殊・現実的な状況にふりまわされることなく、本質的に受けとめることができる。親鸞にとつて承元の弾圧は特殊な歴史的現実であった。しかしそのことを弥陀の本願という広い文脈のなかで受け止めなおすことができたとき、「禿の字を以て姓とする」<sup>1</sup> 確かな伝統をもつ共同体に属する仏弟子が誕生する。その感動と使命が（後序）後半・後跋部の「慶ばしい哉。心を弘誓の仏地に樹て念を難思の法海に流す」以下の表白に示されて『教行信証』という仏道の事業が締めくくられるのである。

このように「已に僧に非ず俗に非ず」は、親鸞の生きた日本中世の歴史状況を反映する宣言である。現代はもはやそのような中世的状況のなかにはない。とすれば現代においてこの宣言は意味をもたないのであろうか。私はそうは思わない。むしろ南無阿彌陀仏（如来の呼びかけ）を聞くことの大切さを見失わせる知的状況が一層その巧妙さと過酷さを増している現代においてこそこの親鸞の表明はより切実な問いとなっている。「已に僧に非ず俗に非ず」とは、「偽にし仮に対す」という課題を觀念化することなく、歴史的現実のなかで実証しなくてはならないという私たちの主体的態度を要請している。私たちは、私たちが生きる時代の仮偽と対決しなくてはならないことである。私たちは、「已非僧非俗」を、単に親鸞の歴史的状况を示す言辭としたり、『教行信証』の文脈から切り離して現代的に再解釈するのではなく、仏弟子であることとの態度を問い直す方法、教学の視座を問い直す方法とすべきではないだろうか。

## 註

① 「化身土文類」の末尾におかれる「竊以」以降の一段を一般に「後序」と呼ぶが、その名称については問題がある。ここで

は(へ)で括って(後序)と表記しておく。古田武彦氏は、いわゆる(後序)の前半を「初期文書の部」、「慶哉」から後を総序や信文類序と対応する「後序の部」として二分する見解を示している(古田五四二頁参照)。私も、その示唆をうけて(後序)を二つの部分に分けて了解したい。前半は「竊以聖道諸教」から「註由米之縁」までで、弾正・流罪と『選撰集』書写という暦的時間をもつ記事を主題としている部分である。後半は「慶哉樹心弘誓」からおわりまでで、『教行信証』撰集の精神を主題とする部分である。ここでは仮に善導『観經散善義』末尾の科文を参考にして前半を「總結結」と呼び、後半を「後跋部」と呼んで区別しておきたい。なお(後序)の構造については三木二〇〇一に詳しい。私自身の見解については、二〇〇七年度大谷大学真宗学会大会「文類」といとなみ―親鸞の宗教言説」で報告した。

② 『定親全一』三八〇～三八一頁。原漢文

③ この論文では、親鸞が「禿の字」を姓としたのを、流罪に処せられ俗名を与えられた時点か、流罪を赦されようとする時点か、についての議論を避けておこうと思う。ただ『教行信証』・『歎異抄』では流罪にあたって「禿」を姓としたように理解できる。とくに『教行信証』では、この「禿の字を以て姓となす」とある直後に「五年の居緒を経」たという記述があることは無視できない事実である。それに対し『血脈文集』・『御伝鈔』では、禿の字を書いて奏上したのは勅免に臨むときとしている。この二つの矛盾をどのように受けとめればよいのだろうか。ちなみに高田の『正明伝』(巻二下)には、姓とした時点と、奏上した時点とを分けるという方法によって整合化を図っているようである。

④ 『定親全一』三二二頁。原漢文。

⑤ 『定親全四』言行篇(1)、四〇～四二頁。「親鸞改僧儀賜俗名、仍非僧非俗。然間以禿字為姓被經奏聞畢。彼御申状、于今外記序納云々、流罪以後愚禿親鸞(令書給也)。(歎異抄)。

⑥ 『定親全四』言行篇(2)、三〇～三一頁。

⑦ 『定親全四』言行篇(2)、三一～三二頁。

⑧ 『定親全三』書簡篇、一七七～一七八頁。振り仮名は省いた。

⑨ 『定親全四』言行篇(1)、一三四頁。

⑩ 「儀」とは「進退動作の上で手本とすべき規範。」(『広辞苑』第5版、岩波書店)であるが、『和讃』において「外儀」(『高

僧和讃「源信讃」の左訓に「ほかのすがた反。身の振舞反。行住座臥、四威儀の姿はことなれど。」（『親鸞和讃集』岩波文庫、一三二頁）とある。

⑪ 教信沙弥は平安時代の念仏者、彼については、『今昔物語』（一二世紀初頭成立、15巻26話）、慶滋保胤の『日本往生極樂記』（九八五年頃成立）、三善為康の『後拾遺往生伝』（一二三七年頃成立）、などに出るが、覚如は親鸞が受け止めた教信像は永観の『往生拾因』（一二世紀初頭頃成立）のものであったとしている。ちなみに『往生拾因』には非僧非俗に相当する文はない。「一二九七―一三五〇年」の成立とされる『言芳談』には教信について「僧にもあらず、俗にもあらぬ形にて」（『日本思想体系八三 仮名法語集』岩波書店、二〇八頁）とある。

⑫ 『岩波文庫』岩波書店、一九八六年、二二五―二二六頁。

⑬ 『定親全三』和文篇、一〇四頁。

⑭ 名畑崇『二〇〇五年安居本講』尊号真像銘文「敬信記」東本願寺出版部、二〇〇五年、一八四頁。

⑮ 道綽の『安楽集』第三大門（『真聖全一』四一〇頁）にも「道俗」の用例はあるが、呼びかけとしてもちいられてはいない。『教行信証』における親鸞による「道俗」の用例は以下の通り。

・「道俗時衆、共に同心に、ただこの高僧の説を信すべし、と。」（正信偈、行文類）  
・「しかるに末代の道俗・近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す、定散の白心に迷いて金剛の真信に昏し。」（信文類序）

・『観経義』に、道俗時衆等、おのおの無上心を発せども、生死ははなはだ厭いがたく、仏法また欣いがたし。」（『観経玄義分』、信文類、引用）

・「欣求淨刹の道俗、深く信不具足の金言を了知し、永く聞不具足の邪心を離るべきなり。」（信文類）

・「濁世の道俗、善く自ら己が能を思量せよとなり。知るべし。」（化身土文類）

・「それ濁世の道俗、速やかに凶修至徳の真門に入りて、難思往生を願うべし。」（化身土文類）

・「また云わく、それこのごろ自ら諸方の道俗を見聞するに、解行不同にして専修に異あり。」（『往生礼讃』化身土文類引用）

・「しかれば末代の道俗、善く四依を知りて法を修すべきなりと。」（化身土文類）

・「しかれば穢悪・濁世の群生、末代の旨際を知らず、僧尼の威儀を毀る。今の時の道俗、己が分を思量せよ。」(化身土文類)

・「正・像・末法の所有の行事、広く諸経に載せたり。内外の道俗誰か披諷せざらん。」(『末法灯明記』、化身土文類、引用)

・「しかれば末代の道俗、仰いで信敬すべきなり。知るべし。」(後述、化身土文類)

①⑥ 『定親全一』三二二～三二四頁。原漢文。

①⑦ 『定親全一』三八三頁。原漢文。

①⑧ 『定親全一』九五頁。原漢文。

①⑨ 『定親全一』三二二頁。原漢文。

②⑩ The Collected Works of Shinan, Volume I, The Writings, Jodo Shinshu Honganji-ha, Kyoto, 1997.

②⑪ CWS, p. 289.

②⑫ CWS, p. 292.

②⑬ 『教行信証』における親鸞自身の「僧」の用例は、ここ他には「僧尼の威儀を毀る」(化身土卷)しかないが、これも「俗」に対応する用法ではない。『教行信証』における引文中における「僧」の用例は、多くは僧伽の意味か、もしくは『末法灯明記』に限定されるが「比丘僧」としての意味である。

②⑭ 『定親全一』和讃篇、二二二頁。「五濁邪悪のしるしには、僧ぞ法師といふ御名を、奴婢僕使になつてぞ、いやしきものとさだめたる」(文明本『定親全一』和讃篇、二二四頁)なども参照。

②⑮ 『定親全一』和讃篇、二二六頁。

②⑯ 例えは『教行信証』信文類において大信海を四不十四非(『定親全一』三三三頁)で表わすことなど。

②⑰ 『定親全一』三三三頁。原漢文。

②⑱ 『定親全一』三〇九頁。原漢文。

②⑲ 『行文類』引用。『定親全一』三三三頁。原漢文。

③⑰ 「諸寺」と等者、専ら興福寺 浄土宗を立す可不ことを奏す也。山門之に同ず、故に諸寺と云ふ。「洛都」と等者、謂く寺



訴に依て諸卿の意見を召被る之時、彼寺の訴謂無に非ずと也。」(『六要鈔』、『真聖全』二 宗祖部)四三九頁。原漢文。)

③1 「諸寺の釈門」については、黒田俊雄の「ここに顕密体制というのは、日本中世において正統的とみなされた宗教の独特のありかたを意味する概念である。それは中世の宗教の特質にかかわる概念であるとともに、中世の国家の特質に関連する概念でもある。」(黒田四一三頁)「ここでは、宗教とくに宗教思想を、その時代の現実の世俗社会を支配する権威あるいは権力との関係という側面において、とりあげたい。」(黒田四一四頁)という見解が参考になる。

③2 「聖道諸教」「諸寺釈門・洛都儒林」という言い方によって、当時の体制的な全思想集団が総括されている。；彼らは仏教に「真仮」の二つの門があることを知らず、「邪正」の二つの道があることをわかちまえていない、という。(古出一五一頁)。

③3 「第九国土を乱る失」(『日本思想体系 鎌倉旧仏教』岩波書店、四一頁)。

③4 『定親全』二 三二四頁。原漢文

③5 藤場四四頁参照。

③6 『定親全』二 三八〇頁。原漢文。

③7 『定親全』四 言行篇(1)、五頁。

③8 古田は「中国故実における白樂天流謫の心情になぞらえることによって、流罪中なる自己の「非僧非俗」の境地を語った。」(『親鸞思想』一七三頁)と指摘している。『白氏文集』(二二二二)「池上閑吟」に「非莊非宅非蘭若 竹樹池亭十畝余 非道

非僧非俗吏 褐裘烏帽閉門居 夢遊信意寧殊蝶 心樂身閑便是魚 雖未定知生与死 其間勝負兩何如」とある。

③9 『定親全』二 三七六頁。原漢文。

④0 『定親全』二 二六九頁。原漢文。

④1 『教行信証』化身土文類(『定親全』二 二九五頁)。

④2 『定親全』四 書簡篇、一九六頁。

④3 『末灯鈔』第一通(『定親全』三 書簡篇、六一頁)。

④4 『定親全』二 三二一頁。原漢文。

④5 『定親全一』三三七頁。原漢文。

④6 『教行信証』真仏土文類（『定親全一』二六六頁。原漢文）。

④7 『定親全一』一四四頁。原漢文。

### 【凡例】

・漢字は通行体を用いた。

・出典の漢文は適宜、書き下し、片仮名を平仮名に改め、注に原漢文と指示した。また筆者が補った文字は「」で括って示した。

・出典は以下のように略記した。

『定本親鸞聖人全集』―『定親全』。

『真宗聖教全書』―『真聖全』。

『顕浄土真実教行証文類』―『教行信証』。また『教行信証』の各巻については、『顕浄土方便化身土文類』―『化身土文類』のように示した。

### 【参考文献】

『教行信証講義集成第九卷 真仏土化身土Ⅱ』法蔵館（一九七六）六七九―六八九頁。【円乘】【皆往】【徴決】。

一楽 真（二〇〇七）「愚禿釈親鸞」の誕生」『真宗教学研究』第二八号。

黒田俊雄（一九七五）『日本中世の国家と宗教』岩波書店。

信楽峻磨（二〇〇〇）『真宗の大意』法蔵館。

高田慈昭（二〇〇六）『非僧非俗の仏道』永田文昌堂。

寺川俊昭（二〇〇七）『曾我量深はこう語った』『大法輪』第七四卷第四号。

広瀬 杲〔一九九四〕『序説 浄土真宗の教学〔続〕』文栄堂。

藤場俊基〔二〇〇一〕『親鸞の教行信証を読み解くⅤ―化身土巻（後）』明石書店。

二葉憲香〔一九六二〕『親鸞の研究』百華苑。

古田武彦〔一九七五〕『親鸞思想』富山書房。

三木彰円〔二〇〇一〕『親鸞における教学の視座（下）』『親鸞教学』七七号。

安田理深〔一九九八〕『時の形而上学的性格と日常的性格〔一九五九年講義〕』『安田理深講義集6 親鸞における時の問題』弥生書房。

安富信哉〔一九九一〕『親鸞と危機意識』文栄堂。