

# 近世真宗における「教団教学」の形成過程について（序説）

隅 倉 浩 信

## ■ 本稿の目的

本稿では、本号の紀要テーマとしてあげられた「仏教における教団―歴史と現在―」にもとづき、「教学」理解の変遷を思想的にかがいがい、真宗教団における「教学」の形成過程を確認したい。領域としては主に、三業惑乱が起こった「近世」を時代的領域とし、同時代の民衆の心性、同時代の仏教思潮を鑑みながら、「教団教学」が周辺領域との関連の中で如何に形成されているかを確認したい。結果として、「教団教学」を形成する諸要因をうかがい、その時代における「教学」を客観化・対峙化することによって、現代において、より柔軟な教学理解が可能となる視座を得ることをねらいとするものである。

さて、本稿を構想するにあたって、当初「教団教学の研究」という広い視点から、次のような展望を持った。  
はじめに

## （1）親鸞教義の特徴

(2) 教団教学のはじまり

① 覚如教学

② 存覚教学

③ 蓮如教学

(3) 近世教学

① 承応の閻牆・② 三業惑乱

(4) 近代教学

① 戦時教学の反省

おわりに

しかし、今回、与えられた時間内ですべてを検討することができないため、主に

(3) 近世教学 ① 承応の閻牆・② 三業惑乱

を中心に、

(4) 近代教学 ① 戦時教学

について若干ふれ、最後に今後の展望を示したい。

(1) 親鸞教義の特徴

親鸞教義は、親鸞が著した著書や親鸞が依用した經典や論疏等の聖教にもとづいて客観的に記述されるものであ

る。その内容は普遍的なものであるが、厳密には記述する人によつて記述の仕方は変わってくる。何を特徴と見て抽出しているか、どのような切り口で親鸞教義が記述されているかを見ていくと、そこには、記述する人の「視点」というものが介在している。

親鸞教義を「学」という形態で捉えたのが「教義学」である。教義学は、親鸞によつて開説された真宗の教法が、普遍妥当なる真理であることを現代人の理性に合致した形態において論理的体系的に弁証し説述することを任務とする。普賢大円氏によれば、真宗学とは、「真宗教義の追及及びその真理性の闡明を目的とするの学」であつて、その中心となる教義学は、「聖典の中に顕示されてゐる真宗の『教義』を、現代の感覚をもつて把握し、これを一種の体系ある『学説』として組織すること」であるという。(普賢大円「真宗学の新展開」『真宗学会会報』一九四〇〈昭和一五〉年、四〇・四五頁)

普賢氏が志向した教義学は、戦後具体的な形をなしていく。その代表として、『真宗概論』(普賢大円、百華苑、一九五〇〈昭和二五〉年)、『真宗学概論』(大原性実、永田文昌堂、一九六〇〈昭和三五〉年)があげられる。

普賢大円氏の『真宗概論』は、「如来論」「衆生論」「救済論」「往生論」「生活論」など七章から構成されている。その根底には、仏教を「自証教」、キリスト教を「救済教」とみなし、その止揚的統一の可能性を両者の要素を併せもつ、親鸞の教義の上に見出し、親鸞教義の普遍妥当性を論理体系的に弁証している。その論理は、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」の論理を援用し、如来と衆生の交渉を「対立即包摂」の関係と捉え、仏性論(如来と衆生の同質・異質論)の現代的意義を弁証法神学との連関で掘り起こしている。

大原性実氏の『真宗学概論』は、救済の体験を裏打ちするものとして「先験の論理(他力回向の原理)」に着目し、本願名号法に内在するその救済の論理を究明することが真宗学の根本課題と捉えている。哲学的態度は用いず、教理史と教学史を基礎とし、「真宗救済の根柢としての教法」「真宗の救済とその論理」「救済の力用としての

名号」「救済の実証としての信」など九章にわたり、第1章に「真宗学」の意義として、名称・対象・性格・研究方法などの方法論を展開し、その対象論では、真宗を宗派（sect）としての真宗ではなく、『大経』に説かれた名号法と規定している。今日の「真宗教義学」は、教理史・教学史を基礎とし、哲学の援用やキリスト教神学との対話を試みつつ、とくに教理史を媒介とした教義の解明という堅実な手法が特色となっていると言われる<sup>1)</sup>。

普賢大円氏においては、仏と衆生を同質か異質かという視点で分類し、仏教を「自証教」、キリスト教を「救済教」と捉え、その止揚的統一の可能性を教義に求めている。大原性実氏においては、『大経』の名号法にもとづき、教義が「救済」という視点で捉えられている。なお普賢大円氏は、『真宗思想史』（明治書院、一九四二（昭和十七）年）においても、「宗教のもつとも理想的な形態は、救済者と被救済者とは、超えゆべからざる深淵を距てて相対峙しつつ、しかもその間に救済なる事実が成立するところにある。換言すれば、救うものと救はれるものと、絶対他者として相対立しつつ、しかも同一基盤の上にあるという弁証法的な性格を持つものであらねばならぬ。」（一頁）と述べて、如来論、衆生論、救済論、生活論にわたって、異質論と同質論のそれぞれの立場に立つ宗学の学説を紹介しつつ、論を展開している。

「教学」の定義について

一九七一年に、「伝道院研究部」から出版された『真宗教学研究』の第一集の「まえがき」には、

教学（宗学）は教団のひとつの営みとして歴史的な営みである。それは勿論歴史のなかにおける単なる歴史的な営みを意味するものではない。それは、一定の歴史的状况における歴史的な存在と永遠にして真実なるものとの決定的な関わりを模索する学として歴史的な営みなのである。

教学的な営みは過去の教学的営みを単に継承するということでもなければ、一切の過去の教学的な営みを集大成することでもない。不断に変化する歴史的状况において不断に続けられるあらたなるいとなみでなければならぬ。

（『真宗教学研究』第一集、永田文昌堂、一九七一年）

と「教学（宗学）」は、教団の歴史的な営みで、過去の教学的な営みを単に継承することでも、集大成することでもなく、不断に変化する歴史的状况において、不断に続けられる新たなる営みであるといわれている。

私はまず、「浄土真宗における教学的営み」とは、宗祖・親鸞聖人の教えを依りどころとしてきた人びとの営みの総体について、それぞれの時代性や社会的状況や課題を考慮しつつ、親鸞聖人の教えに照らして適切であるか、また人間の営みとして健全であるか、を検証する営みであると仮定したい。

そもそも「教学」とは、確立された一つの命題といった教条的なものではなく、ある問いを前にした人が置かれたそれぞれの立場から、多様な視点から探求することが可能な営みの総体であり、その人が意識する・しないにかかわらず、時代的社会的な影響を帯びており、結果として、その探求を通して「偏ったあり方になっていないか、いないか」と反省的に過去と今を振り返り、健全な今と未来を展望できる営みであると私は考えている。

よって「教学」について私は、次のように受け止めている。

・「教学」は、時代・社会などの影響を受けて、それを取り扱う人の受け止め方によって「異なり」「変化」している。

・「教学」は、それぞれの時代や社会の影響を帯びているため、恣意的な受け止めになっていることもあり、見直しが常に図られる必要がある。

・「教学」は、それぞれの時代・社会の影響を受けているので、ある時代では機能していても、ある時代には適切でないこともある。

・「教学」は、教条的に受け止められるべきではなく、つねに「反省的に」受け止められるべきものである。

言い換えると、「教団教学」という用語における「教学」という語は、いつの時代も普遍的なものが「教義」であるのに対して、その「教義」の本質を説明・弁証する作業を「教学」と考え、「教学」は時代の歴史的社会的状況や人間性の限定を受けて変化しうるものであると考えておく。時代の歴史的社会的状況の影響を受けるといふことは、「教学」は、必ずしも宗祖・親鸞聖人の教えに対して正当な理解となるとは限らない。例えば、戦争時期において、いわゆる「戦時教学」が形成され、その教学は、超国家的な色彩を帯びた教学となり、その聖典解釈とそれによる社会的実践のもたらす解釈の具体化によって成立する救済理論の体系は、親鸞聖人の思想と乖離している<sup>③</sup>。だから常に見直す必要がある。また逆に、教義の正しさを求めるあまり、かえって閉鎖的な雰囲気<sup>④</sup>が教団内に醸成されることもある。「教団教学」と言う場合は、その時々々の教団において認知されている教学を「教団教学」ということにするが、しかし、「教団教学」といっても、それはそれを認知している人の間において、間主観的に存在しているのであって、しかも、認知のされ方は、人によって違いがあり、さらにそれを可視化・同定することは、非常に難しい。

なお、「思想史」という用語については、「個別分野の諸思想の歴史に対して、それらを横断してなんらかの全体的な思想の動向、様式、構造などをとらえる歴史記述をいう<sup>⑤</sup>」と辞書では定義づけられている。本稿においては、「思想史研究」を、「同時代の共通の思想的課題を切り口とし<sup>⑥</sup>」て、「社会全体の意識構造の中で思想・教学」を位置づける営みと定義しておきたい。

(2) 教団教学のはじめ

まず、親鸞から現代に至る真宗教団の歴史を鳥瞰する。

親鸞を開祖とする浄土真宗は、親鸞の曾孫の覚如（一二七〇―一三五二）の代に寺院化され、本願寺と号した。その後、本願寺は第八代蓮如（一四一五―一四九九）によってその勢力を飛躍的に拡大した。

蓮如による本願寺教団の拡大は、真宗門徒の結束力を頼る地方武士をも門徒化し、戦国大名間の争いに加担と抗争を繰り返す結果となった。このいわゆる一向一揆によって本願寺門徒は約一世紀の間、加賀一国を支配した。

その後、本願寺は第十一代顕如（一五四三―一五九二）にいたって、織田信長と大坂石山の本願寺を中心として直接戦いをまじえることになる。すでに、当時の本願寺は、信長に対して不顧身命にて戦うものでなければ門徒となさないと激を飛ばすほど武家化していた。しかし、天正八（一五八〇）年三月、本願寺と織田信長の講和により、一向一揆は事実上の幕を閉じる。その間、本願寺は紀伊鷲森、貝塚、天満を経て、天正十九（一五九二）年、豊臣秀吉から寄進を受けた京都西七条（現在の西本願寺）の地に移った。

顕如の死後、長男の教如（一五五八―一六一四）は法嗣を弟の准如（一五七七―一六三〇）に譲り、徳川家康より寄進された京都東六条の地に寺を別立し、以後、准如方を西本願寺、教如方を東本願寺と呼び、現在にいたっている。

江戸時代の幕藩体制下、真宗教団は教学の体系化、門信徒の教化などにつとめた。教学は大いに振興した

が、その教化は「王法・国法を守りて寺法にそむかず」と教示されたように、大勢としては寺檀關係に胡坐をかいて安逸に流れた。

時代は江戸から明治へと移り、西本願寺第二十一代明如（一八五〇—一九〇三）は、廃仏毀釈をはじめ、激動の明治初期、新時代に対応すべく、若き学僧をヨーロッパへ派遣し、その宗教事情や制度を学ばせ、西本願寺教団の近代化に意を注いだ。しかし明治以降、第二次世界大戦の敗戦にいたる真宗教団の近代化は、その教学・思想の面においては、第二次世界大戦のいわゆる「戦時教学」に知られるように、いかに近代天皇制国家に真宗教団を適応させるべきかの苦悶の時代であったといえる。

（池田行信『真宗教団の思想と行動』法蔵館、一九九七年）

### ① 覚如教学

親鸞教学の本格的な研究は、本願寺第三代覚如（一二七〇—一三五二）にはじまる。覚如の教学の特色は、信心正因、称名報恩、平生業成、本師本仏論といわれる。覚如は、親鸞没後八年目に親鸞の曾孫として誕生し、生涯を通して親鸞の遺徳の顕彰につとめた。また、親鸞の廟堂である大谷廟堂について、寺号を公称し阿弥陀如来像を安置するなどして寺院化し、真宗教団の統一をはかった。時代背景としては、真宗草創期にあたり、浄土真宗の地位の是認・確立が求められた時代であり、真宗を除く、浄土宗西山派・鎮西派などの法然門下の浄土異流が隆盛し、諸行往生、臨終来迎、一念多念の争論等が発生し、真宗教団内においても異義が発生していた。そうした中で覚如は、『口伝鈔』や『改邪鈔』で、「三代伝持の血脉（法然—親鸞—如信）」を主張し、本願寺の親鸞こそが法然の門流の正統であり、覚如自身もその血脉を受けつぐものであることを示して、真宗教団を統一しようとした。その際



に真宗の安心の根本として打ち出されたのが、第十八願成就文をすわりとした信心正因・称名報恩・平生業成の教説であった。<sup>6</sup> そのように、教団として親鸞教学の特色を打ち出したのは覚如がはじまりと考えられる。

神祇思想に関して、鎌倉旧仏教は、本地垂迹説に立脚する神国思想を根底とする王法と仏法の相資を主張していたが、親鸞は反律令の立場から神祇不拝の姿勢を示していた。これに対し覚如・存覚の時代は、法然・親鸞の時代から続く、既成仏教・国家からの弾圧は避けられず、既存の体制との妥協が行われ、教団としての社会的地位の確立が再重要課題となり、神明によつて擁護される国家体制（王法）と仏法との相資が主張されてくる。覚如は、本地垂迹説を受容し（『親鸞伝説』下、平太郎熊野参詣）、律令体制で公認された八宗の中、天台宗との教法の同体主張（『出世願意』）するなどし対応している。<sup>7</sup>

## ② 存覚教学

覚如を父に持つ存覚（一二九〇—一三七三）には、覚如にみられる三代伝持の血脈の主張、大谷本願寺を中心とした真宗教団の統一、また浄土異流に対する浄土真宗の顕揚といった意図はなかつたと考えられる。むしろ存覚は、親鸞の教学を法然の教学、浄土宗の正統と理解し、浄土宗という埒内で親鸞の一流を理解していた。よつて存覚の教学は「念仏往生」の立場を取っていた。覚如の行論が所行説を取るのに対して、存覚の行論は能行説の立場を取り、能行立信の念仏往生を主張している。

法然門下への専修念仏に対する非難・弾圧は、承元の法難以来、覚如・存覚の時代まで続いていた。存覚は、『破邪顕正抄』を撰述し、当時の専修念仏に対する非難に答えている。そこで存覚は浄土宗の埒内で親鸞の教義を把握し、専修念仏の正当性を明確にしている。法然の念仏往生の教説に対して、日蓮は『守護国家論』『立正安国論』

等によって、非難を加えていた。これに対して存覚は、『決智鈔』『法華問答』等によって、日蓮の批判に応え、念仏往生の立場を主張した。<sup>8)</sup>

覚如と同じく存覚の生きた鎌倉末期から室町初期の時代は、法然・親鸞の時代から引き続き、既成仏教、国家からの弾圧は避けられなかった。覚如・存覚には、既成の体制との妥協が見られ、教団としての社会的地位の確立が最重要課題であった。存覚は、公認の律令仏教である「八宗」に禅宗と浄土宗（浄土真宗）を加え「十宗」と主張している（『歩船鈔』）。八宗と対等の立場を確保することにより、社会的地位を得ようとする立場を見ることができるとする。

また、神祇観に関して、親鸞は神仏の本垂関係を容認せず、弥陀一仏以外の諸天諸神への帰依を否定していたが、存覚には、本地垂迹説や神国思想の受容が見られる。神明の多くは諸仏・菩薩の垂迹であり、念仏の行者は垂迹の本意を知るべきと述べ（『破邪顕正抄』）、権社とは仏・菩薩が衆生利益のために、かりに神明のかたちを現じたものとし、日本は神国であり、日本の国神の本地は究極的には阿弥陀仏の智慧におさまると主張している（『諸神本懐集』）。また存覚は、『化巻』外教釈の親鸞の神祇不拜について、不拜とは異域の邪神であって、日本の権社はその限りではなく、日本を神国とし、国神の本地は阿弥陀如来であり、神恩を忽諸にすべきでないといっている（『六要鈔』）。

王法・仏法観については、「仏法王法は一双の法であり、鳥の二つのつばさ、車の両輪のごとし」（『破邪顕正抄』）といつて律令体制における王法仏法の相依相資の関係を主張し、律令体制の上に真宗を位置づけようとする意図が見られる。また皇恩の重きを述べ、王法を忽諸すべきではないといい、一食に至るまで、公家関東の恩化、領地地頭の恩致であり、公私にわたり違反あるべからず（『破邪顕正抄』）といい、阿弥陀仏を息災延命、護国の仏（『持名鈔』）と規定しており、法然浄土教を弾圧した律令体制の枠組みの中で社会的公認を得ることが最重要課題

であったことが知られる。また末法時における持戒を容認して、旧仏教との共存を志向する姿勢が見られる。<sup>⑨</sup>

### ③ 蓮如教学

本願寺中興の祖といわれる第八代蓮如（一四一五—一四九九）の時代は、荘園制が衰退し、一方で守護大名、国人領主制が進展しつつあった中で、本願寺教団は、惣村制の形成を中心に発展し、王法（守護・地頭）、既存の寺社権門勢力と対等の勢力となった。しかし、本願寺教団の農民と権門寺社勢力・在地の守護地頭との間に対立を生むに至り、特に加賀国における富樫正親と本願寺門徒との衝突は一向一揆を発生させた。そうした中で、蓮如は文明六年から十年にかけて『御文章』を通して、「王法為本仁義為先」の用語を用いて、武士群と門徒との抗争を教誠した。<sup>⑩</sup>

また蓮如は、民衆への伝道場において独自の教学を展開している。覚如と同様蓮如は第十八願成就文をすわりとし、善導の六字釈を通して、成就文の「聞其名号信心歡喜」の信心の内容説明として六字釈を展開している。善導の約生門の六字釈を約仏の立場から理解し機法門の六字釈を成立させている。「南無」を機、「阿弥陀仏」を法とする「機法一体」の「南無阿弥陀仏」の六字釈を展開している。より詳しく言えば、「南無」の二字は「衆生の阿弥陀仏をたのみ機」<sup>⑪</sup>、「衆生の阿弥陀仏後生たすけたまへ」とたのみたてまつるころなり」と解し、「阿弥陀仏」の四字は、「信ずる機をたすけたまふ法」<sup>⑫</sup>。「たのみところの衆生を撰取してすくいたまふころ」と解し、衆生が阿弥陀仏をたのみ信心の機も、たのみ衆生をたすくる法も、同一体として南無阿弥陀仏の名号の上に成就されていることを釈している。このように蓮如は、機法一体の六字釈によって、他力回向によって成立する親鸞の六字釈を具体化し、「聞其名号」の信心の内容を明らかにしている。

なお、「機法一体」という名目は、西山派祖証空と推定されるが、『御文章』に出る「機法一体の南無阿弥陀仏」という表現は、『安心決定鈔』に見られる特殊な表現である。西山家、『安心決定鈔』における機法一体論は、仏心凡心の一体、生仏一体論を根底として展開されているが、蓮如の上においては生仏一体の上に主張はされていない。名号六字の上で機法を論じ、他力回向の名号としての説明がなされ、用語は受容しつつも、随義転用がなされている。<sup>11)</sup>

以上、親鸞以後の真宗教学として、覚如、存覚、蓮如の教学を概観した。親鸞の教学は、時代と共に、教団の置かれている状況により、親鸞を伝統としつつも、変容や特色ある展開がなされていることが知られる。

### (3) 近世教学

近世において幕府は、寺院法度によつて、仏教教団の活動に厳しい制約を加えると同時に、学問を大いに奨励した。幕府の定めた寺院法度と本末制度によつて、仏教各宗は諸本山による末寺と僧侶支配権を二元的に掌握した。近世の二元的な教団体制が確立されていくにつれ、それまであいまいなどころもあつた宗派間の境界は明確化され、兼学・兼行が不可能な、いわゆる近世的な宗派が形成されていった。その際に求められたものは、各宗の特徴となりうる固有の教学であり、それを宗の内外に知らしむるべく諸宗における典籍の出版も推進されていった。

東西本願寺における学問の動向としては、近世前半には仏教一般の中で浄土真宗がどのような位置を占めるかが研究され、後半には宗学の研究がなされた。

西本願寺では、寛永十三（一六三六）年に、親鸞の主著『教行信証』が出版され、二年後の寛永十五（一六三八）年には寺内に学校を興して宗学研究を奨励した。第十四代寂如（一六五一―一七二五）は、自ら『教行信証』

を講義している。

研究が盛んになるなかで、時の学頭であった西吟をめぐり論争が起こり、紛争が激しくなったため幕府が介入し、いったん西本願寺の学校は閉鎖された。四十年ほど後の元禄八（一六九五）年に「学林」として再建され、それ以後さまざまな変化を経ながら、現在の龍谷大学に至っている。

西本願寺において注目すべき論争は、近世中期におこり約四十年間にわたり、教団のトップから一般信者までを巻き込んで続いた三業惑乱である。三業惑乱当時にはさまざまな学派が起こって研究が盛んになったが、それ以後は学説が慎重になり、堅実ではあるが目立った発展は見られなくなった。<sup>12)</sup>

日本における近世の特徴として、次の点があげられる。①儒学や心学などに見られるように、世俗超越の立場が衰え、世俗的な人倫社会に価値を置く立場が強くなる。②科学的な世界観は必ずしもただちに中心とはならなかったが、江戸時代中期以降の洋学の移入や自由思想家のなかから新しい世界観への模索が進められた。③仏教・儒学・国学その他さまざまな思想が入り乱れ、価値観の多様化は顕著にうかがわれる。

こうしたなかで、仏教界には西欧における宗教改革にあたるような運動はなかったが、さまざまな新しい動向を示している。価値観の多様化のなか、①キリシタンとの対決や儒学その他の側からの排仏論への対応、②戒律復興や教学振興による教団の再建、さらにまた③世俗化に対応する民衆教化の活動などである。

近世の仏教者は、幕藩体制下で政治的に規制を受け、他方では他思想から批判を浴びながら、新しい仏教のあり方を求めて模索していた。その動向は第一に諸宗の教学の振興（諸宗の法度にも明記）、第二に戒律の復興である。諸宗の教学は、自宗の開祖の著作を中心に、その他、各宗で重んじる中国・日本の高層の著作や依拠する經典の研究を主とする。そのほか、各宗共通で仏教の基礎学ともいえるべき俱舍、唯識、三論、華嚴、天台などの学問も研究された。<sup>13)</sup>

①承応の鬨牆

東西本願寺における学問の動向として、近世前半において、仏教一般の中で浄土真宗がどのような位置を占めるかが研究された。その時期に初代能化・西吟（一六〇五—一六六三）と熊本の学僧・月感（一六〇一—一六七四）との間で起こった浄土真宗の教学論争が「承応の鬨牆」である。

承応二（一六五三）年、月感が西吟の講義を聴いたところ、その内容に自力的・禅的なものが含まれており、他力本願を教義とする浄土真宗にふさわしくないという弾劾状を西本願寺に提出した。これに対して西吟も告訴状を提出し、紛争へ発展した。事態は本願寺と興正寺との対立に発展し、承応四（一六五五）年に幕府は、学寮の取毀し、興正寺の准秀と月感の塞逼を命じ終結となった。月感の「謹奉訴状」よりはじまる自性唯心の思想について西吟は、自性唯心は「学解」として語るものであり、一宗の本意とするものではない、と返答している。この西吟の対応について、伊藤顕慈氏の研究（二〇二一年）によれば、先学の評価は以下のように分かれる。<sup>14</sup>

【先学の評】

I 西吟の信心論に鑑みれば月感の論難にも多少の理はある。

II 西吟に見られる自性唯心の思想は一般仏教を援用して宗義を莊嚴しようとする態度への誤解であり、その教学理解を月感の論難することくに自性唯心の理談に沈むとすることは聊か酷である。

近年では、歴史学の立場より思想史の面から西吟の学的態度の背景を探ろうとする研究が盛んに行われており、西吟に見られる自性唯心の思想は、歴史学の視点からは、

I 幕藩制国家という新たな封建体制下における教団的課題を担うかたちで真宗僧俗の支配秩序への恭敬心を積極

的に喚起するものであった。

Ⅱ 現世主義という時代思潮を背景とする中で、そこに応じる教化手段として自性唯心の思想を用いた。

Ⅲ 近世前期の民衆仏教が極めて唯心論的であったため、西吟は民衆教化において効果をあげるために自性唯心の思想を取り込んだ。

といった見方がなされている。近世前期において「現世主義」という時代思潮の中で、民衆仏教が唯心論的な傾向にあったことが知られる。教学上の論点としては、西吟が便宜的に一般仏教を援用して、自性唯心の思想を用いたのか、西吟の教学理解そのものに自性唯心の傾向があったのかが論点となっている。

## ② 三業惑乱

三業惑乱は、宝暦年間に、越前で浄願寺の龍養が無婦命安心の教説を流布させたことに対し、宝暦十二（一七六二）年に本山から派遣された功存が龍養を糾明し改心させ、その内容をもって僧俗へ教誡したことにはじまる。その教誡の内容をもとに功存著『願生婦命弁』としてまとめられ、同十四年に出版された。同書に説かれた三業婦命説が、三業惑乱を引き起こす原因となった。功存は、明和六（一七六九）年四月に、西本願寺の学林の能化に就任した。その後、寛政八（一七九六）年九月に功存が死去した後、翌年寛政九（一七九七）年浄教寺の智洞が能化となり、三業婦命説を伝えたことで、惑乱が拡大した。享和元（一八〇一）年以降には、美濃大垣藩領で騒動が激化し、やがて幕府の介入を招いた。そして、文化三（一八〇六）年七月に幕府の寺社奉行は、三業婦命を不正義とする立場から、事件関係者を処罰すると共に、西本願寺に閉門を命じた。同年十一月開門を許された西本願寺で門主本如による「御裁断御書」が披露され「正統」な教義が示された。<sup>15)</sup>

■三業惑乱をめぐる先行研究

三業惑乱の思想史研究について、二〇二三年に刊行された『近世思想と仏教』において末木文美士氏は、「近世真宗における最大の論争である三業惑乱は、宗門内の問題として議論されてきたために、広い思想史の枠の中でどのように位置づけられるのか、必ずしも十分に議論をされているわけではない」と言われるように、宗門外の研究者から見て、三業惑乱の思想史的な研究はまだ十分に議論がなされているわけではないと評価されている。<sup>16)</sup>

- ・三浦真証氏の研究（二〇二二年）によつて、これまでの三業惑乱に関する主な先行研究を見てみると、<sup>17)</sup>
  - ・『龍谷大学三百年史』（龍谷大学出版部、一九三九年）
  - ・『龍谷大学三百五十年史』（龍谷大学、一九八九年）
  - ・西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』（興教書院、一九一一年）
  - ・中島覚亮『異安心史』（無我山房、一九二二）
  - ・大原性実『真宗願生論の展開』（永田文昌堂、一九五二年）
  - ・可西大秀『真宗の異義とその歴史』（清文堂出版、一九七七年）
- といった書物が挙げられる。

「三業帰命説の淵源」については、近世初期に活躍した初代能化西吟と月感・空誓とを先駆として、二代能化知空を萌芽とし、そしてその門下の峻諦・月荃・性均によつて培養され、五代能化義教の他、善意・卜閑・慧鑑などによつて拍車がかけられ、六代能化功存において大成されたとされる。（大原性実『真宗願生論の展開』一〇二頁、中島覚亮『異安心史』七六頁）

三業惑乱を契機として「教学的問題の整理」がなされた。すなわち、学林側が主張する三業帰命説・欲生帰命説



を契機として、聞信義相・三心一心・信願交際・歡喜初後・信一念義・タノムタスケタマへなどのいわゆる論題、さらに信願論・行信論などの各論、一念覚知の問題、小兒往生の問題、代だのみの問題など、実に様々な学問的問題点が惹起され整理された。これらに共通する問題点は「衆生の自力性」にあるといえる。ただこれら真宗学による研究は、正しい真宗教学を明らかにしようとするものが大部分である。

また、近世思想として三業惑乱に注目する歴史学者による研究がある。

歴史学者による三業惑乱研究として次のような研究があげられる。

- ・辻善之助『日本仏教史』（一九一九～一九三二）……近世仏教は檀家制度・本末制度に胡座をかいた墮落仏教
- ・「寺檀制度や寺請制度をあつかう政治史的研究」（藤井学・圭室文雄・朝尾直弘・大桑斉）
- ・「在地庶民と仏教との関連を扱う民俗学的・社会史的研究」（竹田聴州・児玉識・奈倉哲三・有元正雄・澤博勝・引野亨輔）

その後の著作としては、次のような著書がある。

- ・芹口真結子『近世仏教の教説と教化』（法蔵館、二〇一九年）
- ・井上見淳『たすけたまへ』の浄土教―三業帰命説の源泉と展開』（法蔵館、二〇二三年）
- ・上野大輔・小林准士『日本近世史を見直す6宗教・思想・文化』（吉川弘文館、二〇二三年）
- ・三業惑乱研究会『大瀛『横超直道金剛鐸』の意識と翻刻（一）』（法蔵館、二〇二四年）

また三業惑乱以後の論題研究と教団の関係について石田慶和氏は、「本願寺派では、とくに三業惑乱（二七九七―一八〇六）以後、この論題、とくに「安心論題」を中心に宗義を研究することが宗学研鑽の肝要とされ、安居等において広く行われていることは周知の通りである。その意義は、何よりも宗義として伝承された教義理解の一貫

性を確認するところにあると考えられる。……論題研究は、まさにそうした教団のアイデンティティを確立しようとする試みにほかならなかつたのである。そのために、多くの宗学者はその論述や研究に心血を注いだのであり、それが従来の真宗教団の布教伝道に生かされたことはいまでもないであらう。

したがって、論題の中には、かならずしも親鸞の思想には重要性をもたなかつたものも、その後の教団の展開において、重要な意味をもつものとして取り上げられたものもある。たとえば、「歡喜初後」「二種深信」「称名報恩」等である。それらが浄土真宗の重要な問題として、宗学者たちは、その弁証に力を注いだのである。

しかし今日、教団の置かれている状況は大きく変わりつつある。それに伴って、論題研究についても新たな課題が生じているように思われる」と安心論題が教団のアイデンティティと不可分の関係にあると述べられている。

そのように伝統宗学は、「論題研究」として精緻な研究成果を提示したが、その研究は、本願寺教団と不可分の関係をもっていたために、他の仏教諸派とは異なり、親鸞教義の独自性・特殊性を強調しすぎる傾向が強かつたとい<sup>18</sup>う。

三業惑乱に関する思想史的研究として、一九七九年に刊行された大桑斉氏の『寺檀の思想』（教育社歴史新書 日本史一七七）の中には、三業惑乱を含む浄土真宗の教団教学の成立に関する論及がある。この書は二〇一三年に法蔵館より文庫版として再版されている。（論文は大桑斉「近世真宗異義の歴史的性格」『仏教研究論集』清文堂出版、一九七五（昭和五〇）年）。大桑斉氏は「三業惑乱」に至る近世思想史における「教団教学」の成立過程を次のように見立てている。

・唯心弥陀思想と名づけたこの思惟、つまり仏という絶対真理は、自分の心のうちにしかないのであって、自分をはなれて別個に存在して、外から自分にかかわるものではないという思惟が、近世民衆の思惟の基本であり、民衆信仰のうちにさまざまな形で見いだされる（一八六頁）

・鎌倉新仏教といわれるものは、基本的に本来成仏主義をかかげて成立したのであるが、……また本来成仏主義は、……真宗では異端とされたこと、禅の正三、真言の慈雲など、どちらかといえば、教団正統教学の場をはなれて、民衆教化をその立場とした人々に見いだされたことのもつ意味も問われねばならない。……いいかえれば、唯心弥陀思想＝本来成仏主義は、近世では正統教団教学とはならなかったところに、近世仏教の民衆と教団への二元分離があるように思う（一八七頁）

・民衆信仰を母体としながら、それを換骨奪胎していったのが正統教団真宗であった（二〇一頁）

・寛文四年の黒江の異計という事件は、黒江の作太夫の信仰が能化・知空によって異義とされたものだが、西本願寺の教学はここで百八十度の転換をとげたといえる。知空の教学は「蓮如イズム」であると言われ（蘭田香融「黒江の異計」『近世仏教』一・三二）、「たすけたまへ」という「帰命」を重視するものであった。『南窓塵壺』で、「能帰の心」＝「能起の信」＝「たすけたまへ」とたのむ信心」が強調される。ひたすらにたのむことによつて、弥陀と一体になるのではなく、弥陀の光明に収められて往生が定まる。それ以後は報謝の念仏のみが信仰の実践となる。この教学こそが近世真宗の正統教学の基本であり、知空はその先駆者と言つてよい。その後、近世真宗の教学は、「帰命」＝「たすけたまへ」とたのむ」ということのあり方をめぐつて展開する。その最右翼に三業帰命説が成立し、その対立形態として無帰命安心や地獄秘事があるのである（二〇二頁）

### ■三業惑乱の思想史的な動向

先にあげたように近世真宗における最大の論争である三業惑乱は、宗門内の問題として議論されてきたために、広い思想史の枠の中でどのように位置づけられるのか、必ずしも十分に議論をされているわけではないと指摘されている。<sup>19)</sup>

「三業惑乱」は、本願寺第六代能化・功存（二七二〇―一七九六）がその著作『願生帰命弁』（一七六四）において、当時の異安心を批判するなかで示していた三業帰命説が、かえって問題とされ、異安心と認定されるに至った一連の論争である。『願生帰命弁』が批判している異安心は、十劫秘事に類するもので、越前地方の浄元寺の龍養が唱えた無帰命安心で、阿弥陀仏が十劫の昔に誓願を成就した時に救いは決まっているため、「ああ」と受け止めればよいといった信仰形態である。

それに対し、功存は身口意の三業をもつて帰命すること、「たすけたまへとたのむ」ことが必要だと主張した。それは本覚思想的な実践不要なあり方を否定し、身口意の行動を必要とするものであるが、そのようなあり方は、近世中期の仏教界の動向に一致する。こうした動きには、西大寺などの律宗、日蓮宗の草山律（法華律）、浄土宗の浄土律、真言宗の正法律などが挙げられる。<sup>②</sup>

天台宗の靈空光謙（一六五二―一七三九）は、世界のあるがままを肯定する思想を批判し、修行と教学の確立を求め、安楽律派による具足戒を採用した。

功存は『願生帰命弁』において、三業帰命説を説くなかで、受戒の時に戒体を獲得する譬えを挙げている。戒体とは受戒の作法によつて身の内に形成され、悪を防ぎ善をなすはたらきを持つもので、ひとたび獲得すると失われることがない（一得不失）ということ、三業をもつて帰命する時に往生は決定して、戻ることはないところが、戒体の一得不失と類比的であると言っている。<sup>③</sup>

#### ■同時代史的な動向

安楽律運動とは、禅宗から天台宗に移った妙立慈山（一六三七―一六九〇）の主張に端を発する。妙立は最澄以来比叡山で行われてきた大乘戒を批判し、大小乗に通ずる四分律を学ぶべきことを主張し、弟子の靈空光謙は叡山

の安樂律院に拠つてこの説を広めた。彼らの主張は、中世以来本覚思想の進展にともなつて戒律がきちんと守られなくなつてゐることに對する反省から、最澄以前の厳しい四分律を復活させ、それとともに教理的にも本覚思想を批判し、中国の正統天台の教学に復歸することを目指したものである。安樂律派は次第に勢力を拡大したが、最澄以来の日本天台の伝統である大乘戒の立場を守ろうとする真流（生没年不詳）らはこれに反対し、ここに両派の争いが起こつたが、結局幕府の裁定で、安樂律派の正当性が認められて、終結した。

三業惑乱の騒動も、中世以来の本覚的な傾向に對して、新たにそれを批判する立場が正当性を主張するところに問題が生じてゐることは、安樂律論争と同じであり、そこに近世仏教の教学思想の特徴をみることが出来る。

本覚思想はあるがまま主義の立場から、何をしてもよいという墮落に結びつきやすく、これが排仏論者の指摘するような問題を引き起こしてゐた。ここから改革派は本覚思想的な傾向への批判を強めることになる。それが実践面に現れると戒律復興の運動となるのである。このことは天台宗のみならず他の各宗にもみられ、これも近世仏教の一つの特徴といふことができる。<sup>22)</sup>

#### (4) 近代教学

##### ① 戦時教学の反省

近代における真宗教学の骨子となつた真俗二諦論は、性海が述べた『真俗二諦十五門』の説示が嚆矢と言われる。それより早く、智洞の『浄土勸化文選』（二七六一刊）にも「真俗二諦不二ノ法門」として『仁義五常ノ規矩』を守るよう説示が見られるが、真俗二諦を体系的な教学論として述べたものとして性海の『真俗二諦十五門』が最

初となる。

幕藩体制の庇護のもと安定した基盤を確保した仏教は、一方で近世を通じて常に儒学や国学からの批判に曝された。批判の焦点は多岐に亘るが、その一つに仏教思想に内在する反世俗倫理的な性格に対する批判がある。封建制が崩壊へと向かう幕末にいたって、復古国学を中心とした排仏の機運が一気に高まり、その矛先が真宗に向けられたことも概ねこれに起因する。

真宗の学者たちは、外部から寄せられる排仏論に対して、次々に反論の書を著していった。しかし、排仏の論理が時代の思潮に支えられたものであったため、反駁は容易ではなく、結果として、殆どの学者が仏法を守るという使命感において、時代の思潮と歩調を合わせる方法を選んでいた。

性海によって提示された真俗二諦論も、文化文政期における対外論争の渦中であって、真宗の教法を護らねばならぬという目的から構築された護法論だった。性海による提示以来、真俗二諦論は同時代や後代の学者にも受容され、そして、広如宗主の消息を俟って正式な教義として位置づけられた。ここに至り真俗二諦論は、近代における真宗教学の骨格それ自体へと昇華したのであった。<sup>(23)</sup>

### おわりに

浄土真宗において最も大切なことは、阿弥陀仏の本願のこころを正しく頂き、自力と他力を峻別することである。しかし、教義の「正しさ」を求めることは時として、異質なるものを排除することにつながるのではないだろうか。無意識にも、正統か異端（異義）といった構図に陥っていないだろうか。いかにすれば、教義の正しさと教団内外の寛容さを両立できるのだろうか。教学論争が起きると、どうすればその拮抗状態を解決することができる

のだろうかと深い悩みに陥る。現代において教団に求められているものを実現する際に、教義の正しさを求める営みとの間で、ズレや拮抗状態が発生することがあるのではないだろうか。浄土真宗において、二者択一的なあり方から、多様なあり方は実現することは可能なのだろうか。もし教義のあり方をめぐって膠着した拮抗状態があるとすれば、その複雑な膠着状態を解きほぐして、膠着状態を可視化することはできないだろうか。

これまでの浄土真宗の教学の歴史の変遷の反省を踏まえて、浄土真宗の教義的な必要要件と教団という組織と現実の世界で求められる諸要因との力学的な相関関係を可視化していくことができれば、少しでも対立が解消されるのではないか。

例えば、JSCPR（日本脱カルト協会）が「集団健康度チェック」という指標を作成している。114の尺度（質問項目）によって、集団の健康度をチェックする指標である。

私は、浄土真宗の教団に関して、教学と教団の持つ閉鎖性と開放性との相関性をチェックするための尺度の候補として、次の項目を想起する。

閉鎖性（正しさの追及）⇔開放性（実践性・社会貢献性）

特殊性（真宗別途）⇔普遍性（浄土真宗の普遍性・多様性）

教条主義・權威主義・規範性⇔経験主義・自由主義・主体性

正統⇔異端（異義）\*造悪無碍・専修賢善

今は、これらの言葉の候補が漠然と浮かぶだけで、これらの言葉をもとにして、どのような状態が健全であるのかを描くことはできない。しかし現実の不具合があるとすれば、教義的な必要要件と教団と現実の世界において求め

られる諸要因同士がバイアスとなり、膠着している状態が不具合となっていないか。そのバイアスの力学の相関関係を可視化して検証することができれば、教団として健康な状態を維持することができるのではないだろうか。今後の課題としたい。

さて、覚如上人は、親鸞聖人の遺徳を顕彰し、本願寺の正統性を伝え、本願寺教団としての基礎をお作りくださったが、基本的な態度としては、『改邪鈔』の「改邪」という言葉に現われているように、本願寺の正統とは異なるものに対しては、「邪なるものを改める」という「他を裁く」厳しい姿勢であった。また親鸞聖人を顕彰するという意図はあったものの、「如来の化身」（『御伝鈔』上巻第四段）として親鸞聖人を過度に崇拜していた傾向もあった。また、親鸞聖人が反律令の立場から神祇不拜の姿勢を堅持していたのに対し、日本を「神国」と受け止め、王法と仏法の相資を主張し、既存の体制への妥協が見られた。総合して考えると、権威主義的な態度といえる。そういう態度の傾向は、存覚上人にも見られ、近代では「戦時教学」でも同じ構図がみられた。このような態度の根底には、教団を保持するための「教団としての自己中心的な意識」があったのではないかと思われる。戦時教学の成立の背景には、教団存続の自己目的化がその内実にあったと指摘がある（大西修「教団史における Positional の問題—真宗教団史における集団原理の登場」『戦時教学と浄土真宗』、一九九五年、一七七頁）。そういう視点から、「浄土真宗の教章（私の歩む道）」（二〇〇八年）の「この宗門は、親鸞聖人の教えを仰ぎ、念仏を申す人々の集う同朋教団であり、人々に阿弥陀如来の智慧と慈悲を伝える教団である。それによって、自他ともに心豊かに生きることのできる社会の実現に貢献する」という宗門の定義をうかがうと、教団自体の存続が目的ではなく、自他ともに心豊かに生きることのできる社会の実現にその目的が置かれていることに注目される。

現代という時代は、多様性や個性が求められる時代で、権力によって弱者を支配する家父長的なあり方（パターナリズム Paternalism）が問題とされる時代である。また日本では特に最近はいろんな場面で、「倫理的な正しさ」



が強く求められている時代と感じる。一方で、日本では阪神・淡路大震災（一九九五年）や東日本大震災（二〇一一年）を契機として人と人が助け合うことの大切さが実感され、また世界的には国連から、社会、経済、環境の側面から気球規模で、人類が暮らし続けていくための目標としてSDGsが提唱されている時代である。振り返れば、倫理性や実践性は、近世・近代を通して、いやいつの時代も仏教界に求められてきた。

浄土真宗は無条件の救いといわれるように、規範的なことを強要しないことがその性格にはあると思われるが、社会実践について、どのような意識で取り組むことができるのかは、『浄土真宗総合研究』第一三号（二〇二〇年）で、岡崎秀麿氏が、「実践的／倫理的」たり得ない人間においては、帰結主義や義務論に代表されるような、「偏りのない公平な視点」から「……すべき」等の規範を導き出すのではなく、人間の個別性、かけがえのなさ、後ろめたさ、後悔、怒り、憎しみといった当事者それぞれが持つ「弱さ」への眼差しを持ち続けることにおいて語ることができるのではないだろうか、と「人間の弱さに眼差しを向ける倫理学」に浄土真宗の特性との親和性を求めている。<sup>(24)</sup> 「人間の弱さ」といえば、善導大師が「遇縁の凡夫」（『観経疏』）といわれたように、また「さるべき業縁のもよほさばいかなるふるまいもすべし」（『歎異抄』第十三条）という親鸞聖人の言葉に現れた、「縁があつたら何をしでかすかもわからない危うさを抱えた人間」としての気づきが人間の弱さの気づきにつながるであろう。

また「多様性」ということに関しては、「イントラパーソナル・ダイバーシティ」（Intrapersonal Diversity）内なる多様性」という言葉があるが、自らの内に、さまざまなプラス・マイナスの要素があることへの気づき、他の人を差別するのではなく、他の人に共感していく態度につながっていくのではないかと思われる。<sup>(25)</sup>

今回、先行研究を振り返って、そこから得られた横断的な視点を記して小結とさせていただきます。

## 【註】

(1) 『龍谷大学三百年史』通史編 上巻（龍谷大学編、同朋舎、二〇〇〇）（平成二二）年）七〇三〜七〇五頁参照

以下、上記の理解に関する意見を置いておく。村上速水氏は、普賢大円氏が『真宗概論』において「仏と衆生とは同じ一如法性の上に在ることは否定することはできない。若しこれを強いて否定するときは、迷悟・生仏二元となり、仏教の根本的立場を離れ、むしろ基督教の立場に同ずることになる」（八九一頁）といったことについて、普賢氏が、生仏異質性を否定しながらも、他面、如来論において阿弥陀仏の特質を述べられる中に、「（一）阿弥陀仏は相対的制約を越えた絶対者である。（二）阿弥陀仏は単なる自覚者にあらずして、救済者である。（三）阿弥陀仏は人間が仏になったのではなく、本来の仏なのである。（四）阿弥陀仏は諸神諸仏諸菩薩の最高統一者である」といい、仏教は十方三世の諸仏を説き、多神教としての面目をもっているが、阿弥陀仏はそれらの諸仏諸菩薩のみならず、さらに諸神までも統一する唯一最高の仏であるから、結局一神教としての特色をもつことになる」と阿弥陀仏と衆生を二元的に捉えていることを指摘している。そして村上氏は、衆生と阿弥陀仏の関係について親鸞は、二元的な理解ではなく、あくまで仏と衆生の同質性に立っていたと主張している。また村上氏は、真宗教学の展開史について、覚如、存覚以来、学匠たちの努力により、他力救済思想を深めることよって、親鸞教義の特色が明確にされてきたその過程で、聖道教との相違性と優位性が主張され、阿弥陀仏の絶対性が強調され、人間の凡夫性や罪悪性が力説され、本具仏性を否定する学説が発生した。そのように、如来と衆生を異質的・二元的存在とみなし、絶対他力の救済思想を確立したかに見えるのが真宗学の現状であり、このような主張のなから、「別途不共」という解釈が行われてきた、と指摘している。（村上速水「真宗教学における通途と別途」(『続・親鸞教義の研究』永田文昌堂、一九八九年)

(2) 「教義」の本質は普遍的であり、「教学」は「教義」の本質を時代（或は社会的）的に弁証したもの（桃井信之「真宗教学の方法論的課題」(『印度学仏教学研究』四二巻二号、平成六年三月)

(3) 大西修『戦時教学と浄土真宗』（社会評論社、一九九五年）九頁

(4) 『改訂新版 世界大百科事典』第一二巻（平凡社、二〇〇七年）

(5) 満井秀城『蓮如教学の思想史』（法蔵館、一九九六年）、一五頁

(6) 普賢晃寿『中世真宗教学の特色』（永田文昌堂、一九九四年）「覚如教学の特色」五六頁〜九六頁

(7) 普賢晃寿『中世真宗教学の特色』（永田文昌堂、一九九四年）第六章「中世真宗における王法と仏法」四四八頁〜四五〇頁

その他、覚如教学についての特徴と評価についてあげておく。覚如の教学の特色について、梯實圓『親鸞教学の特色と展開』二六〇頁（法蔵館、二〇一六年）では、「鎌倉時代にいわゆる鎌倉仏教と呼ばれる新しい仏教が開かれたわけですが、その宗祖や

派祖たちの教説を教学的に組織し、整理する時代が、鎌倉の末期から南北朝時代、ちょうど覚如上人の時代になるわけです。浄土教でもそれぞれの派に、それぞれ優れた人たちが出て、自らの信奉する派の教学の特色を強調していく時代なのです。共通点よりも相違点を明らかにすることによって、自宗の立場を鮮明にすることに力を尽くすような時代だったと思います。そういなかで覚如上人も、親鸞聖人の教学の特色は何か、親鸞聖人でなければいえなかったことは何かということを探り、確認していく、そういうのが覚如上人の教学であったと思うのです。そのために覚如上人は、一つには法然門下の異流、いいかえれば浄土宗内の異流に対して親鸞聖人の教えの特色を鮮明にすると同時に、真宗の正当性を明らかにする。第二には親鸞聖人の門弟集団のなかにもさまざまな派が存在するが、そのなかで、三代伝持の血脈を伝える本願寺の教学が正当であることを力説しようとしたわけですね。まず真宗の集団のなかに一般的に見られる法然中心主義から親鸞中心主義へと転換し、親鸞聖人の教えの本質をはっきりと確立していくことが、覚如上人が目指されたことだったと思えます。」と述べられる。

また、信楽峻磨『現代真宗教学』（永田文昌堂、一九七九年）には、「覚如における真宗理解」一二五頁として次のような指摘がある。①教団形成の基礎原理として主張したのが、三代伝持の血脈であり、覚如は親鸞を「如来の化身」という形で表現して親鸞中心主義を主張した。②善知識による聞法の意義を主張した。『改邪鈔』の「改邪」には、親鸞という権威を背中に背おって自らが異義を嘆くという意図があったのではないか。『歎異抄』のように、ともに如来や浄土の方に向きながら同朋同行のつながりの中で友の誤りを悲嘆したものはなく、向き直って他者を裁くという姿勢ではないか。その他、③真宗教義の基本綱格として「信心正因、称名報恩」を示していること。④信心は現実の生活にはただちに関わらないものであって、むしろ内面のものであり、世俗の生き方は、ひとえに儒教の倫理に従っていきよという、後世の「真俗二諦論」の原型が見られる。親鸞聖人は現実から未来に貫く「ただ念仏」「ただ信心」という唯一の原理とは異なる真宗理解が生まれている、などと指摘している。

また、大西修「教団史における Postiviat の問題—真宗教団史における集団原理の登場」『戦時教学と浄土真宗 ファシズムの仏教思想』（一九九五年、社会評論社）では、覚如における善知識の強調は、「教団信仰」の信徒の自己意識の喪失と世界への関心の放棄に密接に結びついているとして、「真宗における行道、聞法の実践において、「よき人」としての善知識のもつ意味は決して軽くないとしても、それを教団統制的意図のもとに、「如来の代官」といい、「生来の如来にもあひかはらず」とまでいって、如来と衆生（人間）の間における仲介者として位置づけるについては、親鸞にはまったく見られない発想であって、覚如独自の真宗理解、ないしは信心理解として、充分に留意すべき点であろう」（信楽峻磨「覚如における信の思想」『龍谷大学論集』四二四号、一九八四年）という指摘をあげ、「生来の如来にもあひかはらず」（生まれながらの仏）という仲介者の発想は、人間の神格化に他ならず、宗教的権威への帰依を救いの条件にしている」と指摘している。

- (8) 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）第三章「存覚教学の特色」一三六頁
- (9) 普賢晃寿『中世真宗教学の特色』（永田文昌堂、一九九四年）第六章「中世真宗における王法と仏法」四五一頁～四六二頁
- (10) 普賢晃寿『中世真宗教学の特色』（永田文昌堂、一九九四年）第六章「中世真宗における王法と仏法」四六二頁～四六二頁
- (11) 普賢晃寿『中世真宗教学の特色』（永田文昌堂、一九九四年）第六章「中世真宗における王法と仏法」四八三頁～四八四頁
- (12) 『民衆仏教の定着 新アジア仏教史』三日本Ⅲ 第四章「教学の進展と仏教改革運動」（佼成出版社、二〇一〇年）一八七～一八八頁・一九三～一九四頁
- (13) 末木文美士『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』第Ⅴ章「近世仏教の思想」一七六～一七七頁・一八六～一八七頁（新潮社、一九九二年）
- (14) 伊藤顕慈『西吟の行信論研究―自性唯心の思想について』（『真宗研究』六五号、二〇二二年）参照。
- (15) 上野大輔『研究ノート1 三業惑乱研究の可能性』（『龍谷大学仏教文化研究所報』第三五号、二〇二二年）参照
- (16) 末木文美士『近世思想と仏教』（法蔵館、二〇一三年）、一三二頁
- (17) 三浦真証『三業惑乱研究に関する方法論の一考察』共同研究「三業惑乱関連書籍の註釈的研究（一）」（『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五一号、二〇二二〈平成二四〉年）
- (18) 石田慶和『教行信証の思想』（法蔵館、二〇〇五年）、三四～五〇頁
- (19) 末木文美士『近世思想と仏教』（法蔵館、二〇一三年）、一三三頁
- (20) 末木文美士『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』（新潮社、一九九二年）第Ⅴ章「近世仏教の思想」一八九頁
- (21) 末木文美士『近世思想と仏教』（法蔵館、二〇一三年）、一三三頁参照。『願生婦命弁』（宝暦一四～二七六四）年刊本）二九丁
- (22) 末木文美士『日本仏教史―思想史としてのアプローチ』（新潮社、一九九二年）第Ⅴ章「近世仏教の思想」一八八～一八九頁
- (23) 原田宗司『性海『真俗二諦十五門』の概要』（『浄土真宗と社会―真俗二諦をめぐる諸問題』浄土真宗本願寺派勸学寮、二〇〇八（平成二〇）年）、柏原祐泉『近世の排仏思想』および『護法思想と庶民教化』（『日本思想大系』五七、岩波書店、一九七三年）
- (24) 岡崎秀磨『仏教の社会的実践を問う』という試み』（『浄土真宗総合研究』第一三三号、二〇二〇年）五六頁
- (25) 「内なる多様性」に関して、梯實圓氏の「歎異抄セミナー」（本願寺出版社、一九九四年）第一条「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず」の記述を想起した。「老少、善悪を選ばない」ということは救いの普遍性を表しているが、そのまま一人の救いを確証している教語と頂くべきで、「若いときの私も、年老いたときの私も、善い心のおきているときの私も、悪い行いにかけては、はてしているときの私も、わけへだてなく救うと仰せられているのだと、私はいただいています」（五〇頁）とある。