

十重をたもちて十念をとなへよ

——法然の罪業観をめぐって(Ⅱ)——

小畑 進

四、念戒雙修の立場

〈注〉

四、念戒雙修の立場

さきに真実なこと寄せて放逸に走ることを戒めた法然の言葉をあげたが、《宗教》と《倫理》の関係を、いわゆる《念戒雙修》について見て結ぶことにしよう。たしかに、法然は「善人は善人ながら念佛し、悪人は悪人ながら念じて、たゞむまれつきのまゝにて念佛する人を念佛にすけさ、ぬとは申すなり。」⁶⁴として、善人も悪人もひとしと説くと共に、「さりながら悪をあらためて善人となりて念佛せんはほとけの御心にかなふべし。」⁶⁵と語っていた。

今、この宗教と倫理にかかわる問題、ことに「さりながら悪をあらためて善人となりて念佛せん」という思想を考えるにあたっては、法然が久安三年、十五才にして、師の黒谷の叡空より比叡山大乗戒壇院で慈覚相傳の「円頓戒法」を傳受したことをも思い合わせねばなるまい。彼は手づから「円頓戒」の正統を繼承する信空や源智や弁阿らを初め、

多数に授戒しているのである。『勅修御伝』は、後白河、高倉、後鳥羽三天皇にも授戒したと伝え、それは疑問だとしても、事ほどさように、法然は「戒師」として広く名を知られていたことは確かな事である。しかも、その「授戒」は専修念佛に帰入した安元元年（一一七五）以后も一貫して、おこなわれて行ったものなのである。『勅修御伝』第二十四卷によれば、元久二年（一二〇五）七十三才の時に尼女房たちに授戒したとあり⁶⁶、『明月記』によれば、建永二年（一二〇六）、七十四才の時に大宮法宗が法然を戒師として出家している。兼実は、「近代の名僧等、一切、戒律を知らず」と断じ、「上人この道を学び、また効験あり。」と賛えている。『七箇條制誡』では、「戒は佛法の大地なり。衆行、区なりと雖も同じくこれを専らにす。ここを以て善導和尚は目を挙げて女人を見ず。この行状の趣、本律の制にも過ぎたり。浄業の類、これに順はずんば、惣じて如来の遺教を失し、別しては祖師の旧跡に背けり。旁掘るところなき者か。」と教えていて、法然が善導を師表と仰いで円戒護持に努めることを物語っている。

しかしここに、一向専修の念佛、結婦一行三昧と呼ばれる「称名念佛の実修」と「戒法の受持」ということが、如何に関係していたのか。法然が「専修念佛」を唱道後も、乞われれば以前と同じく一貫して戒師として戒品を授けつづけたことは、はたして矛盾なのか。また、その専修念佛の宗教は、云われる如く不徹底だったのか、と云った問題が提起される。

法然が唯一の師と仰ぐ善導自身、持戒嚴格であったことは、三十余年のあいだ自らの寝所を定めず、念佛の声は口を絶えず、目をあげて女人を見ないという説話によって知られている。そして、「偏依善導」の法然も「大乘の戒律にきては、予がごとく沙汰したるものはすくなきなり。」と自負していたように伝えられており、例の『七箇條起請文』に照らしても、法然が「梵網戒」に生きることを努めたことがわかる。

もつとも、『七箇條起請文』が、その成立の事情からして、叡山向けのジェスチュアとする向きもあるようだけれども、次の『越中国光明房へつかはす御返事』などは、どうだろうか。「ココニカノ邪見ノ人、コノ難ヲカフリテコトエテイハク、ワカイフトコロモ、信ヲ一念ニトリテ念スヘキナリ。シカリトテ、マタ念スヘカラストハイハストイフ。コレマタコトハ尋常ナルニニタリトイエトモ、ココロハ邪見ヲハナレス。シカルユヘニ、決定ノ信心ヲモテ一念シ

テノチハ、マタ念セストイフトモ、十悪五逆ヲホサワリヲナサス、イハムヤ餘ノ少罪オヤト信スヘキナリトイフ。コ
ノオモヒニ住セムモノハ、タトヒオホク念ストイハム、阿弥陀ノ御ココロニカナハムヤ。イツレノ経論人師ノ説ソヤ。
コレヒトヘニ懈怠無道心、不當不善ノタクヒノ、ホシイママニ悪ヲツクラムトオモヒテ、マタ念セスハ、ソノ悪カノ
勝因ヲサエテ、ムシロ三途ニオチサラムヤ。カノ一生造悪ノモノノ、臨終二十念シテ往生スルハ、コレ懺悔念佛ノチ
カラナリ。コノ悪ノ義ニハ混スヘカラス。カレハ懺悔ノ人ナリ。コレハ邪見ノ人ナリ。」⁶¹⁾

これが成覚房幸西の弟子のたてた《一念義》を批判したものとすると、晩年のものである。それに、次のような言
葉も浮かび上がる。「たとへは人のおやの、一切の子をかなしむに、そのなかによき子もあり、あしき子もあり。とも
に慈悲をなすとはいへとも、悪を行する子をは目をいからし、杖をさ、けて、いましむるかことし。……なげきな
らすてす、あはれみなからにくむ也。ほとけも又もてかくのことし。」⁶¹⁾、「たとへは父母の慈悲は、よき子をも、あし
き子をもはく、めとも、よき子をはよろこひ、あしき子をはなげくことし。佛は一切衆生をあはれみて、よきをも、
あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこひ、悪人を見てはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかこ
とし、かまへて善人にしてしかも念佛を修へし、これを真実に佛教にしたがふ物といふ也。」⁶²⁾と。

これらの言葉に照して、往生浄土のためには念佛以外の行業一切を雑行とし、棄捨した法然が、さればと云つて
「戒法」を無視していない姿勢を認めることが出来る。事実、法然は『登山状』において《念戒雙修》を発言してい
た。「それ十重をたもちて十念をとなへよ、十悪をおかして一念申せとす、むるにはあらず。それ四十八軽をまはりて
四十八願をたのむは、心にふかくこひねがふところ也。およそいつれの行をもはらにすとも心に戒行をたもちて浮囊
をまほるかことくにし、身の威儀に油鉢をかたふけすは行として成就せずという事なし、願として圓滿せずといふ事
なし、しかるにわれらあるいは四重をおかし、あるいは十悪を行す、かれもおかし、これも行す、一人としてま事の
戒行を具したる物はなし、『諸悪莫作、衆善奉行』は、三世の諸佛の通戒也。善を修するものは善趣の報をえ、悪を行
ずる物は悪道の果を感ずといふ。この因果の道理をきけともきかざるかことし。はしめていふにあたはず、しかれと
も分にしたかひて悪業をと、めよ、縁にふれて念佛を行し往生を期すへし。悪人をすてられずは、善人なんぞざらは

ん、つみをおそる、は本願をうたかふと、この宗にまったく存せざるところ也。⁶³⁾」と。

こうしたところに、法然が、「善人尚以往生況悪人乎」、「凡夫善人婦ニ此願一得ニ往生一況罪悪凡夫尤可レ憑ニ此他力一」と語ったことと、「罪人八十悪五逆ノモノモムマルト信シテ、少罪オカサシトオモフヘシ。罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ、行ハ一念十念ムシカラスト信シテ無間ニ修スヘシ⁶⁵⁾」と述べたこととの緊張が出て来るわけがある。

以上、ともかく法然は『選択集』において、「有レ布施持戒等無量之行ニ皆可レ撰ニ雜行之言ニ」として、時機不相応の雜行として廢捨したはずの《持戒》の行を弟子や帰依者に行ったということについて、法然は「内專修外天台とも称すべき二重の面がある⁶⁶⁾」と批評されたり、「法然の偽れる装い⁶⁷⁾」ないしは法然の、戒律観は過渡的であり、殘滓的性格を払拭し得ていないと非難されたり⁶⁸⁾、法然の考えていた戒法は「無戒の戒⁶⁹⁾」とも云うべきものであると評されたりする。このうち福井康順博士の『内專修外天台』の一文は興味深いものがあり、これに觸発されて浄土宗側は幾多の充実した論陣を張っており、ここでは、それらの好論をそっくり紹介する形となるが、いわゆる《念佛雙修》の法然教學の立場をまとめてみよう。

もともと法然は法相・三論・天台・華嚴・真言・律等の教學に通じ、「上人聖道諸宗の教門にあきらかなりしかば、一々かの宏才をほむ⁷⁰⁾」と云われ、「上人智恵第一のほまれちまたにみち、多聞廣學のきこえ世にあまねし、おほよそ我朝にわたれる聖教傳記眼にあてずといふことなし⁷¹⁾」と云われる「恵解天然⁷²⁾」の人であった。戒律にしても鑑真相伝の戒を、円頓の戒にあわせて受けた行持綿密な人であり「上人た、諸宗の教門にあきらかなるのみにあらず、修行おほくその証を得給き⁷³⁾」と云われる悟達の人で、智鏡房觀覺の下に入門し、功德院皇圓に従って受戒して以来、慈眼房觀空、中川実範等に參學し、その前半生を聖道諸宗の研鑽につとめている。

しかるに、この法然が承安五年乙丑の春、齡四十三の時、たちどころに余行をすてて一向專修念佛門に入つて、六万遍を唱えることとなつたのである。それも、慧心から觀空に至る台僧らの「念佛天台並修」あるいは所謂「内專修外天台」に対する「念佛為先」に立つものであった。良忠はその『決疑鈔裏書』に伝える。

「観佛念佛勝劣事、称名本願^ト立^ル故此辺^ハ、称名^ニ勝^ル行有マシキ也。此義^ヲ故上人立給時、師範觀空觀佛勝^レ称名劣也云云、故上人猶念佛ノ勝義^ヲ立給^フ、觀空腹立^{シテ}枕^ヲ以^テ上人ノ背^ヲ打^チ、先師忍上人^モ觀佛勝^レタリトコソ被^レ仰云々、上人云、良忍上人^モ先^ニコソ生^レ給^{タレ}云々弥腹立^{シテ}足駭^ヲ取^テ又打^給、其後觀空上人臨終之時、讓狀^ヲ書^テ上人^ニ讓給^フ、絶人又蘇生^{シテ}云讓狀^ヲ給^ト、別紙^ニ進上^ノ詞^ヲ加^テ被^レ讓了、定冥途^ニ有^二沙汰^一ケル歟^ヲ」

と。もつて、法然が従来の教門と立場を異にした事情を傳えるものである。

しからば、何ゆえ先に述べたように授戒をおこない、持律的な言辞を呈するか、となるわけだが、一言で云えば、《戒》を念佛の《助業》とし、通佛法の地盤とするからである。まず法然自身の言葉を見てみよう。

「然依^二淨土宗意^一者一切教行^ハ悉^ク成^ニ念佛ノ方便^一」⁽⁷³⁾ また、「又ははく現世をすぐべき様は念佛の申されん様にすぐべし、念佛のさまたげになりぬべくは、なになりともよろずをいといて、これを止むべし、いはく、ひじりで申されずば、女をまうけて申すべし、妻をまうけてまうされずば、ひじりにて申すべし……衣食住の三は念佛の助業なり、これすなはち、自身安穩にして念佛往生をとげんがためには何事も、みな念佛の助業なり」⁽⁷⁶⁾

つまり、法然教学における念佛と雑行との関係には二面があるのであり、一は往生業として念佛を選取し、以外のものを廃捨する「廢立」の面、二は一旦廢捨された雑行を念佛申すための方便・助業として撰取する「助正」の面である。淨土宗義学における「廢立」・「助正」である。しかも、雑行はあくまでも方便・助業なのであって、淨土往生のためには必ずしも必要としない。その要不要は人の機類によるのである。

「念佛申サン者ハ口生^レ付^ノマ、ニテ申^{ヘシ}、善人ハ乍^ニ善人^一悪人ハ乍^ニ悪人^一本マ、ニテ申^{スヘシ}、此入^ニ念佛^一之故始持戒破戒ナニクレト云ヘカラス。只本体アリノマ、ニテ申^{ヘシト}」⁽⁷⁷⁾

とある通りである。従つて持戒についても、『無量寿経』に、

「案^レ之設今時^ノ我等專^ラ雖^レ不^レ持^二戒行^一若^シ一心^ニ念佛^一何^ラ不^レ遂^ニ往生^一況今日隨^レ文持^二一戒^一二戒^一者哉故知^ヌ別^ニ雖^レ不^レ持^二戒品^一若能^ク念佛^{スハ}遂^ニ往生^一極樂^ニ云事^ヲ此中^ニ聽聞集衆^ノ人々或持^二戒品^一或不持^レ戒持^一戒破^一、戒^モ無^一、戒^モ一心^ニ念佛^一可^レ期^二往生^一」⁽⁷⁸⁾

とあり、持戒・破戒・無戒に執られることなく、そのまま念佛申すと説くのが法然の専修念佛義であった。

この要不要を機類にまかせるといふ自由な態度は、他の雜行についても同様であり、

「問、餘佛餘經ニツキテ善根ヲ修セム人ニ結縁助成シ候コトハ雜行ニテヤ候ヘキ、答、我ココロ弥陀佛ノ本願ニ乗シ決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス、ワカ往生ノ助業トナルヘキ也、他ノ善根ヲ隨喜讚嘆セヨト釈シタマヘルヲモテ、ココロウヘキナリ」⁽⁷⁹⁾

として、他の善根に結縁助成することは《助業》と語る。また当時貴族社会で盛んに行われていた堂塔修理供養についても、

「一。ふるき堂塔を修理して候はんをは、供養し候へきか。答。かならず供養すへしといふ事も候はず、又供養して候はんも、あしき事にも候はず、功德にて候へは、又供養せねはとてつみのえ、(得)、あしき事にては候はず。」⁽⁸⁰⁾と答えており、臨終の《糸引来迎》についても、

「一。五色のいとは、ほとけには、ひたりにとおほせ候き。わかつてには、いつれのかたにていかかひき候へき。答。左右の手にてひかせ給ふへし。」⁽⁸¹⁾

あるいは、

「一。かならずほとけを見、いとをひかへ候はずとも、われ申さずとも、人の申さん念佛をき、ても、死候は、浄土には往生し候へきやらん。答。かならずいとをひくといふ事候はず、ほとけにむかひまいらせねとも、念佛たにもすれば往生し候也。又き、てもし候、それはよくよく信心ふかくての事に候」⁽⁸²⁾

さては、もろもろのこと、

「一。歌よむはつみにて候か。答。あなかちに之候はし、た、し罪もえ、功德にもなる。

一。さけのむは、つみにて候か。答。ま事にはのむへくもなけれども、この世のならひ。

一。魚鳥鹿は、かはり候か。答。た、おなし。」⁽⁸³⁾

といった次第。要するに、「念佛のさまたげ」になるものは廃捨し、「念佛を申されん様なる」ものは助業方便として

とりあげているのである。

以上のような経緯からする時、顯密雑修の兼実一家への度々の授戒も、念佛の方便助業あるいは結縁として請わるままに行つたものであり、やがて一向念佛へ誘引する意図のものではなかつたか、と考えられるのである。⁸⁴⁾

このように、戒と念佛とは本質的にその実践体系を異にしていると見れば、矛盾は云々されない。今、高橋弘次氏の所説によつてまとめて云へば、「歴史的な立場からみて法然が現実に説戒したことの意味は、念佛の教えを説くかたから世間的な道徳的立場をも軽視しないで、因縁のままに授戒し、念佛の教えの助業・導因としたものと推測される。…本願にもとづく実践体系と、本願にあらざる実践体系とを明確に区別しているということは、いわば本願にもとづく善・悪の基点と、本願にあらざる善・悪の基点とを明確にしていることでもある。これがほかならぬ絶対的な宗教的立場における善・悪と、相対的な倫理、道徳的立場における善・悪との相違点であり、法然の思想信仰にかかわりをもつものにとつてもっとも注意すべき点⁸⁵⁾」ということにならう。

しかも、さらに一步踏み込んで、『念佛往生義』に、

「佛は一切衆生をあはれみてよきをも、あしきをもわたし給へとも、善人を見てはよろこび、悪人を見てはかなしみ給へる也。よき地によき種をまかんかことし。かまへて善人にしてしかも念佛をも修すへし、これを真実に佛教にしたかふ物といふ也。⁸⁶⁾」

とあることや、『登山状』に、

「十重をたもちて十念をとなへよ、四十八願をまはりて四十八願をたのむは、心にふかくこひねかふところ也。⁸⁷⁾」
という調子は、千賀真順氏の考えられるように、「真実に信佛称名して佛に直結した体験者には一度廃捨した戒法は深く自身を規定するものとなる。入信には『為_レ廢_レ而説_レ』戒法はすけとしない。専修念佛は戒法の手段ではなく止悪修善を目的とはしない。併し信法、信機は相関連して佛に恥じない生活を自覚するから私欲的な立場が否定されなくてはならない。即ち戒法を尊重することになる。念佛者にして戒法的なものが否定される場合は真の信者ではない。念佛の信行が進めば愈々自己の罪の意識が深まるべきである。」⁸⁸⁾と云われよう。

たしかに、『七箇条起請文』には、

「可_下停_中止_テ於_レ念佛門_ニ、号_レ無_シト戒行_一専_ラ勸_メ姪酒食肉_一、適守_ル律義_一者、名_テ雜行_ノ人_一憑_ム弥陀_ノ本願_一者。説_クレ勿_レ恐_ニ造惡_ヲ事_一。」⁸⁸⁾

として、いわゆる誤れる《本願誇り》が誠められており、『つねに仰せられける御詞』にも、

「善人は善人ながら念佛し、悪人は悪人ながら念佛して、たゞむまれつきのまゝにて念佛する人を、念佛にすけさ、ぬとはいふなり。さりながら悪をあらため、善人となりて念佛せん人は、佛の御心に叶べし。」⁸⁹⁾と語られている。

このような線で見るならば、いわゆる「慈覚大師の九条の袈裟をかけ、頭北面西にして」往生した法然の臨終行儀は、正に山門を捨離して而も統撰したものであり、「敬虔な臨終行儀の相は愈々法然の修徳を顕揚するもので戒徳円満の専修の聖者に相應しいもの」⁹¹⁾とされるのではないか。

そして、次の聖光の『徹選択集』の一段も参照されるのである。

「今人_ニ淨土門_一之後。又相_ニ承_此選_本願_{念佛}往生義_一、以_ニ三師之相傳_一見_ニ聖教之諸文_一、其義更以不_レ違_ニ教文_一、單聖道門人單淨土門人不_レ知_レ之、聖道淨土兼学之人可_レ知_レ之、自_レ得_ニ此意_一披_キ一切大乘經_ヲ見_ニ一切大乘論_一、隨喜之涙難_レ禁_此則聖道之源底也、法門之奧藏也、佛菩薩之秘術也。」⁹²⁾

なお、ここで例の『歎異鈔』第三章の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはく、悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや。」⁹³⁾という親鸞の言葉との比較がなされよう。たしかに、法然には、さきあげた「黒田の聖人へつかはす御文」において「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」と録していたし、「善人なおむまれがたし、いはんや悪人をや」⁹⁴⁾とも述べている。これをもつて、法然の悪人正機説は未徹底・不徹底と批評されるわけであるが、はたしてそれでよかつたのであろうか。むしろ、法然における宗教が倫理を排除する宗教でなく、倫理を合わせ含む宗教であるという健全性をあらわしているものではなかつたか。『歎異鈔』には「世のひとつねにいはく」とあった。それが法然直門への批判だとしても、また法然の言説が世において常に支持されていた

ことを物語るものであることは別としても、「罪人ナホムマル、イハムヤ善人オヤ」とは、極楽が悪よりも善に近いことを示すものである。そして、その善悪とは、宗教的な用語ではなくして、道徳上の意味における善悪であり、佛教の通念に従うものである。道徳を経て宗教に入ろうとする佛教の一般的態度が、ここにあらわされているのであり、世の人の常に云うところと異なるところがないのである⁹⁵⁾。浜田耕生氏の、「日本の浄土教における戒とは、持戒者（実践者）を運載してゆく、持戒者に機を知らしめる、薫習する、という機能をもつ業用であり、称名念佛する行を相続するうちにその機能を發揮する」という所言は、ここをさしている⁹⁶⁾。

しかも、法然は善行が極楽往生の必須条件とはしていなかった。宗教の独自性を唱えながら、道徳の意義を無視しないのであり、道徳は宗教への有益な準備と説く姿勢を示しているのである。『熊谷入道へつかはす御返事』には、「されば持戒の行は佛の本願にあらぬ行なればたえたらんにしたがひてたまたまふべく候。けうやうの行も佛の本願にあらぬ、たへんにしたがひて、つとめさせおはしますべく候⁹⁷⁾。」として、出来る限り持戒孝養を行うことがすすめられている。

教団の秩序を維持し、社会秩序を守り、人倫関係を正すための世間道徳として、孝養父母などの徳目はすすめられたのである⁹⁸⁾。そこに、「十悪をおかして一念申せとす、むるにはあらず、それ十重をたもちて十念をとなへよ」とされる立場があった。いわゆる《本願誇り》や《造悪無碍》は法然の立場ではないとしなければならぬ。端的に云えば、往生行としては質的に否定され、往生への業相としては肯定するという柔軟な姿勢、と表現されるゆえんである⁹⁹⁾。法然の人生哲学を一語にこめた「現世をすぐべき様は、念佛の申されん様にすぐべし¹⁰⁰⁾。」には、「極楽往生の念佛申さんがために自身を貧求するは往生の助業となるべきなり。」という破天荒とも思われる文字も連らなっている。けれど、「三悪道」と雖も念佛の助業とあれば《是》なのである。そこに断然とした念佛の立場がある。それこそ、もしも「すけさ、ぬ」念佛を妨げるならば、「むまれてよりこのかた女人を目に見ず、酒肉五辛ながく断じて、五戒十戒等かたくもちて、やん事なき聖人」であっても、仏の来迎にあずかることは、「善導和尚は、千中無二¹⁰¹⁾」と断じているというのである。けれども、だからと云って三悪道が念佛の助業となるとはありえない。勧善懲悪の倫理は、かか

る法然の立場において、現実的に、豊かなかたちでおさめとられた、と云うことが出来よう。藤原了然氏の言葉を藉りるならば、「要するところ法然の戒法観は、持戒破戒を問わず、至心に行住坐臥時節の久近を問わず念佛するところ、おのずから持戒清浄の念佛生活相が顕現するとの見解に立つ」と云えようか⁽⁵⁴⁾。ともかく、法然が《罪業》というものを、いかに如実に、実生活に即して捉え、取扱っているかがこうした局面からも理解できる。

なお、「鎮西流」では「圓頓戒」も「説戒」もその他の戒もすべて助業とし、「西山流」では「念戒一致」を説く。しかし「鎮西流」でも専修念佛することによって自然に三學を具備するとするのであり、三字には戒学も含まれるゆえ一種の「念戒一致」ということも出来る。要するに法然の持戒念佛は、『小消息』の「つみは十悪五逆のものもおむまると信じて、小罪をもをかざじとおもふべし罪人なを生る善人や。」⁽⁵⁵⁾の語に尽きると云われるわけである⁽⁵⁶⁾。

もつとも、ここで「悪をもすて給はぬ本願ときかんに、まして善人は、いかはかりよるこひ給はんと思ふへき也。」⁽⁵⁷⁾といった法然の立場からすると、悪人よりも善人になって往生する方がよいとしているわけで、下品より上品、下生より上生、一万念佛より三万・五万、在家より出家という考え方がついて廻っている⁽⁵⁸⁾と云われる次第であり、この点は今後の課題とさせていただこう。以上、キリスト教における「信仰」と「善行」、「福音」を「律法」との相関関係を考える際の「他山の石」として。

〈注〉

- (54) 『禅勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。
(55) 同。
(56) 『勅修御伝』第二十四卷・浄全一六・三八五頁。
(57) 『明月記』建久二年九月二十九日の条。
(58) 『七箇条制誡』・新法全七八八頁。

- (59) 『勅修御伝』第五卷・浄全一六・一四四頁。
- (60) 『越中国光明房へつかはす御返事』・新法全五三八、五三九頁。
- (61) 『十二箇條問答』・新法全六八〇頁。
- (62) 『念佛往生義』・新法全六九二頁。
- (63) 『登山状』・新法全四二六頁。
- (64) 『三心料簡および御法語』・新法全四五四頁。
- (65) 『黒田の聖人へつかはす御文』・新法全五〇〇頁。
- (66) 福井康順『法然伝についての二三の問題』印度学佛教学研究5・2（昭和三年三月）
- (67) 田村円澄『法然上人伝の研究』九八、九九頁。
- (68) 石田瑞麿『法然上人の戒律観』佛教史学2・4（昭和二年一月）三・一（昭和二年六月）。
- (69) 古田紹欽『鎌倉佛教に於ける持律主義と反持律主義―法然の場合―』印度学佛教学研究6・1（昭和三年一月）。
- (70) 『法然上人行状畫図』・法全第六・一八〇頁。
- (71) 同第五・一七七頁。
- (72) 同第四・一七〇頁。
- (73) 同第七・一八五頁。
- (74) 良忠『決疑鈔裏書』・浄全七卷三七五頁。
- (75) 『一期物語』・新法全四四七頁。
- (76) 『禅勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。
- (77) 『三心料簡および御法語』・新法全四五〇頁。
- (78) 『無量寿経釈』・新法全九三頁。
- (79) 『十二問答』・新法全六三三頁。

- (80) 『百四十五箇條問答』新法全六四七、六四八頁。
- (81) 同 新法全六五一頁。
- (82) 同 新法全六五二頁。
- (83) 同 新法全六五六頁。
- (84) 坪井俊映『念戒と戒について―特に法然の場合―』印度学佛教学研究9・1(昭和三十六年一月)。
- (85) 高橋弘次『念佛行における倫理性―特に法然を中心として―』佛敎大学人文学論集3号(一九六九年)。
- (86) 『念佛往生義』・新法全六九二頁。
- (87) 『登山状』・新法全四二六頁。
- (88) 千賀真順『法然上人に関する二三の問題―福井博士の疑問に關して―』仏敎大学紀要三四号(昭和四十二年十一月)二九、三〇頁。
- (89) 『七ヶ條起請文』・新法全七八八頁。
- (90) 『つねに仰せられる御詞』・新法全四九四頁。
- (91) 千賀真順 前掲論文 三一頁。
- (92) 聖光『徹選択集』上卷浄全七卷 八八頁。
- (93) 『歎異鈔』第三章 真宗聖敎全書二・七七五頁。
- (94) 『念佛往生要義抄』新法全六八八頁。
- (95) 諸戸素純『佛敎における道德と宗教』佛敎文化研究第三号(一九五三年)三五頁参照。
- (96) 浜田耕生『日本の浄土敎における戒について』(『佛敎における戒の問題』三一―一頁)。
- (97) 『熊谷入道へつかはす御返事』・新法全五三七頁。
- (98) 坪井俊映『法然敎学における悪の問題について』印度学仏敎敎学研究12・2(昭和三十九年三月)九二―九九頁参照。
- (99) 浜田耕生『日本の浄土敎にける戒について』(『佛敎における戒の問題』二八九頁)。

(100) 『禪勝房伝説の詞』・新法全四六二頁。
(101) 同。

(102) 『念佛往生要義抄』・新法全六八四・六八五頁。

(103) 藤原了然『法然教学に於ける戒の意義』（『佛教における戒の問題』二八九頁）。

(104) 『黒田の聖人へつかはす御文』・新法全五〇〇頁。

(105) 三田全信『立教開宗と持戒の問題』（『浄土開宗八百年記念法然上人研究』七六、七七頁）。

(106) 『十二箇條の問答』・新法全六八一頁。

(107) 石田瑞麿『法然の人生観』（『佛教思想』第六卷一三九頁）。

〈参考文献〉

千賀真順『法然教学に於ける戒の意義』。

高橋弘次『浄土教の倫理性』『法然の人間観―特に瓦礫変成金について』。

壬生照順『佛教における善と悪』。

三枝樹隆善『善導における末法思想と罪惡意識』。

宮地廊慧『親鸞の宿業説』。

岩本泰波『道元と親鸞における悪の問題』。

香月乗光『法然上人の浄土開宗における佛教の転換』。

清水 澄『法然上人とマルチン・ルター』。

二村竜華『宗教的根本罪障』、『善悪の問題』。

佐藤賢順『法然の念佛・親鸞の念佛』。

徳永道雄『人間性否定の論理に表われたる罪惡の問題』。

真包哲朗『仏教における善と悪』。

阿部行人『悪について』。

紀野一義『インド佛教における罪の問題について』。

光地英学『減罪性について』、『罪悪性の問題』。

結城令聞『親鸞における罪の意識と客観性の問題』。

桐溪順忍『救済教における人間否定の論理』。

岡本素光『無常感と罪悪感』。

松永大覚『仏教における悪の考察』。

千輪 慧『親鸞における悪について』。

石田充之『浄土教教理史』。

石田瑞麿『日本仏教における戒律の研究』。