

『浄土真要鈔』第十四問答削除について

岩 松 蓮 淳

序論

『浄土真要鈔』第十四問答の削除について、先行研究ではこの問答が知識帰命のように読める内容を持つているために削除されたのであると考えられている。『浄土真宗聖典全書』には「先の『改邪鈔』での知識帰命批判に対応する箇所が削除されたのが略本であると考えられる。」^①とある。『浄土真要鈔』の略本とは第三問答の後半、第六問答、第十四問答の欠けたものであるが、第十四問答の削除は知識帰命と関連して削除されたとされているのである。

第十四問答の削除が知識帰命と関連づけられて考えられる理由に仏光寺の了源の存在があげられるであろう。仏光寺の第七代である了源は『浄土真要鈔』の著者でもある存覚に指導されており、その了源は名帳・絵系図による布教で教線を拡大していったのである。仏光寺の教線拡大に大きく貢献したと考えられる名帳・絵系図による布教であるが、これらは覚如の『改邪鈔』によって厳しく批判されており、『改邪鈔』には仏光寺を批判していると思われる文がい

くつか存在する。これらのことから『改邪鈔』は主に仏光寺や了源を指導していた存覚を批判した書物であると考えられており、この『改邪鈔』の成立の時期と『浄土真要鈔』略本の成立の時期が近いために、『浄土真要鈔』略本の成立もまた、仏光寺批判と関連したものであるとされている。また、仏光寺の第四代である了海の著作は知識帰命の思想を持つ書物であるとされており、従来、了源にも同様の思想があると考えられている。しかし、了海が知識帰命の思想を持っていたとしても、その思想を了源が継承しているとは限らない。了海と了源の善知識観の相違の有無を確認するために、両者の善知識観についても、本論文において確認する必要があると考え

る。

以上のことをふまえて本論文においては、まず始めに『浄土真要鈔』とはどのような書物であるのかを確認する。『浄土真要鈔』第十四問答削除について考えるうえで、『浄土真要鈔』の成立背景について確認しておくことは必要であると考え

次に名帳・絵系図による布教を行った了源の善知識観を確認する

が、合わせて了源の思想に影響を与えたであろう了海と存覚の善知識観も確認する。前述のように、了海は仏光寺の第四代とされる人物であるが、この了海の著作は知識帰命の思想を持つとされている書物である。了源は了海の著作を見ており、また、了源は自身の著作の中で了海のことを祖師としており、了源は了海の影響を受けていると考えられる。しかし、了源は存覚から多数の書物を与えられており、存覚の影響を受けていることも確かであろう。本論文では、了海、存覚の思想を確認し、そのうえで了源の思想を確認すること、了源と了海の思想に異なる点があることを指摘する。

最後に『浄土真要鈔』第十四問答の内容を確認し、覚如の善知識観を確認する。『浄土真要鈔』第十四問答に知識帰命の思想が見られないことを確認し、この第十四問答に存覚の特徴的な善知識観が見られることを指摘する。そのうえで覚如の善知識観を確認すること、第十四問答と覚如の善知識観の相違を明らかにする。

本論文では『浄土真要鈔』第十四問答が知識帰命の思想を持つものではないことを示し、『浄土真要鈔』第十四問答が削除された理由が覚如と『浄土真要鈔』第十四問答の善知識観の相違であることを示す。

一、『浄土真要鈔』について

ここでは『浄土真要鈔』がどのような書物であるのかを確認する。存覚は『浄土真要鈔』を記した理由として次のように述べる。

そもそも、このふみをしるすおこりは、日ごろ『浄土文類集』いう書あり。これ当流の先達の書きのべられたるものなり。平生業成の義・不来迎のおもむき、ほほかの書にみえたり。しかるにそのことば、くはしからざるあひだ、初心のともがら、こころをえがたきによりて、なほ要文を添へ、かさねて料簡をくはへて、しるしあたふべきよし、了源所望のあひだ、浅才の身しきりに固辭いたすといへども、連、懇望のむね、黙しがたきによりて、いささか領解するおもむきをしるしをはりぬ。かの書を地体として、文言をくはふるものなり。^③

『浄土真要鈔』とは『浄土文類集』を基礎として文言を加えたものであり、『浄土真要鈔』執筆の理由は了源が所望したからであると述べられる。また『浄土文類集』は当流の先達によって書かれたものであり、平生業成と不来迎について書かれた書物であることがわかる。『浄土文類集』の著者については、了海や顕智などの名前が挙がっているが、いずれの説も決定的な根拠を欠いており、現在も『浄土文類集』の著者は不明のままである。

『浄土真要鈔』の基礎となった『浄土文類集』について、現在二つの説がある。一つは橋川氏が主張した『四部国字抄』所収の『浄土文類集』が『浄土真要鈔』の基礎となったものであるという説であり、もう一つは岸部氏が紹介した『取意抄出』という書が『浄土真要鈔』の基礎となったものであるという説である。現在では『浄土真要鈔』の基礎となったのは『取意抄出』と考えるのが主流のよ

うである。本論文でも『浄土真要鈔』の基礎となったとされる『浄土文類集』の内容をうかがう時には『取意抄出』の内容をうかがうこととする。

『浄土真要鈔』には広本と略本が存在する。両書の違いについて簡単に述べると、略本には削除されている箇所が三箇所ある。一つ目は、第三問答の後半部分である。二つ目は、第六問答であり、三つ目は第十四問答である。岸部氏は『浄土真要鈔』第十四問答削除について

浄土真要鈔に知識帰命的な要素を持った部分があつても不思議ではありません。此を具体的に申しますと（中略）問答第十四であります。（中略）建武四年覚如は「改邪鈔」を選述し、知識帰命排撃の旗幟を闡明にしましたので（歴応二年従覚への置文に、存覚は附法の外道と誌したことに注目し度い）浄土真要鈔も亦排撃せられる事となりましたが、当時存覚は教団の内外に有力な支持者を多数持つて居りましたので、浄土真要鈔を全面的に抹殺することができない。其処で際立つて目立つ問答第十四（中略）を削除すると共に^④

と述べている。また、川村氏は第十四問答の削除に関しては岸部氏の論に対して同意するとしており、さらに『浄土真宗聖典全書』には「先の『改邪鈔』での知識帰命批判に対応する箇所が削除されたのが略本であると考えられる。」^⑤とある。つまり、第十四問答は知識帰命のようにも読める内容を持つており、知識帰命批判に対応す

るものであるとされているのである。

なお、第三問答の後半部分と第六問答が略本には存在しない理由であるが、岸部氏は、第三問答の後半と第六問答は内容が重複している箇所があるために削除されたと述べる。このことについて川村氏は重複箇所を削ったとする岸部氏の意見に同意しがたいと述べ、そのうえで第三問答の削除については

覚如が作ろうとした浄土真宗教団は、善導流の嫡流といえるものである。覚如は、長子存覚の著作である『浄土真要鈔』から、親鸞の思想的系譜上、善導流とは異なると受け取られかねない部分、つまり曇鸞教学に関わる箇所を削除したと考えられる。^⑥

と述べ、『浄土真要鈔』から曇鸞教学に関するものを削除したことからであろうと結論付けている。川村氏が述べるように、第三問答削除が覚如と『浄土真要鈔』の思想の違いから行われたものであるなら、第十四問答の削除も同様の理由で行われたと考えることができるであろう。

二、了源の善知識観

（一）知識帰命について

ここでは了海と存覚と了源の善知識観について確認するのであるが、その前に知識帰命とはどのような思想であるのかを確認したい。覚如は『改邪鈔』第十八条において「本願寺の聖人の御門弟と号するひとびとのなかに、知識をあがむるをもて弥陀如来に擬し、知識

所居の当体をもて別願真実の報土とすといふ、いはれなき事。^⑦と述べ、知識帰命を批判している。この節では『改邪鈔』第十八条の内容を確認することで、覚如が批判する知識帰命がどのような思想であるのか確認する。

『改邪鈔』第十八条において、詳細に知識帰命について述べられるのは次の文である。

善知識において、本尊のおもひをなすべき条、渴仰のいたりにおいてはその理しかるべしといへども、それは仏智を次第相承します願力の信心、仏智よりもよほされて仏智に帰属するところの一味なるを仰崇の分にてこそあれ、仏身・仏智を本体とおかずして、たゞちに凡形の知識をおさへて、如来の色相と現見せよとす、むらんこと、聖教の施設をはなれ祖師の口伝にそむけり。本尊をはなれていづくほどより知識は出現せるぞや。荒涼なり、髣髴なり。^⑧

覚如は善知識に対して、本尊のように思う可能性を認めつつも、それは渴仰の^⑨いたりにおいてのみありえることであり、基本的には善知識を弥陀如来とみなすことを批判している。

前述の文に続いて、覚如は以下のように述べる。

たゞ実語をつたへて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳は、生身の如来にもあひかはらず。木像ものいはず經典くちなければ、つたへきかしむるところの恩徳をみ、にたくはえん行者は、謝徳のおもひをもらにして、如来の代官とあふいで

あがむべきにてこそあれ、その知識のほかは別の仏なしといふこと、智者にわらはれ愚者をまよはすべき謂これにあり。あさましあさまし。^⑩

覚如は、教えを伝えてくれた善知識の恩は如来と変わらないが、善知識は如来の代官であり、善知識のほかに別の仏はいないと考えることは間違いであるとする。

これらのことから『改邪鈔』第十八条が批判する知識帰命とは、善知識を弥陀如来とみなすことであり、善知識のほかに別の仏が存在しないという思想である。ただし、覚如は渴仰のいたりにおいて善知識を弥陀如来のように思うこともありうるとするが、それは例外的な事態であり、基本的には善知識と阿弥陀仏を同一視することを批判の対象としているのである。

(二) 『還相回向聞書』『他力信心聞書』の思想

『還相回向聞書』と『他力信心聞書』は了海著作であるとされている書物である。この節では『還相回向聞書』と『他力信心聞書』の思想を確認する。『還相回向聞書』と『他力信心聞書』の評価についてであるが、これらの書物は江戸の宗学者から異義について述べられた書物であるとされており、現在においてもこれらの著作は異義の書であるとする理解が主流である。^⑪

このような評価を踏まえて、『還相回向聞書』の思想を確認する。『還相回向聞書』について梯氏は「この書は、善知識は教化地の菩

薩であり、方便法身であると位置づけようとしている^⑮と述べる。教化地の菩薩について『還相回向聞書』の中でどのような存在であるとされているのかというと「教化地ノ諸大菩薩モ、ミツカラノタメニセスシテ、ヒトヘニ他ノタメニシタマヘリ。コレ本地ノ誓願ノ意趣ヲマホリタマフユヘナリ。」とあるように、教化地の菩薩は阿弥陀仏の垂迹であることがわかる。そのほかには教化地の菩薩について「教化地ノ諸大菩薩ハ、カノ弥陀法王ノ使者トシテ^⑯」とある。この文では教化地の菩薩は阿弥陀仏の使者であるとされる。これらの文から教化地の菩薩である善知識は阿弥陀仏の垂迹であり、また阿弥陀仏の使者であるとされている。阿弥陀仏の使者という表現は阿弥陀仏と善知識を区別しているとも考えられるが、阿弥陀仏を本地とし、善知識を垂迹とする思想は阿弥陀仏と善知識を同一視しているとの批判を回避しえないであろう。

このように、『還相回向聞書』には善知識と阿弥陀仏を本地と垂迹という関係で理解し、同一視しているとも考えられる文が存在する。また、このほかにも善知識と阿弥陀仏を同一視していると考えられる文がある。すなわち、了海は「法事讃」の「直為弥陀仏弘誓重^⑰」を解説する中で

直為トイフニツイテ、直トイフハ有縁ノ直説ナリ。直ハタ、チニトモイヒ、マムキトモヨム。為トイフハナルトモイヒ、ツクルトモヨム。サレハ口伝ノ義ニハ、直為弥陀仏弘誓重ヲハマムキノ弥陀トナリテ、弘誓ヲカサネタマフトヨムナリ。重ヲカサ

ヌトイフハ、モト法蔵比丘ノ、ムカシノ本願ト、今日ノ直説ノ、善知識トカサナリテ、オナシク衆生ヲ利益シタマフ本迹、コトナルコトナクシテ、同一ナルユヘニ、重ヲカサヌトハイフナリ。コノ重ノ成スルユヘニ、果証ストシルヲ、報仏ノ来迎トハイフナリ。報仏ノ来迎トイフハ、直説ヲモテ来迎ノ弥陀トシルナリ^⑱と述べる。この「直為弥陀仏弘誓重」は本来、「直に弥陀の弘誓重きが為に」と読むべきところであるが、了海は「マムキノ弥陀トナリテ、弘誓ヲカサネタマフ」と読むとするのである。ここに了海の主張が強く出ているであろうことがうかがわれる。「直」について「有縁ノ直説」であるとしており、衆生の行為としている。そのことから「マムキノ弥陀」とは人、つまり教化地の菩薩と理解できる。弥陀という語で教化地の菩薩を指しており、阿弥陀仏と善知識を同一視する思想がうかがえる^⑲。また、「重」についてであるが、法蔵比丘の本願と善知識は衆生を利益するという点において異なることはないのだから「重」を「かさぬ」と言うのであるとする。「重」を解釈する文は他にもあり、そこには

マタ本誓重願トノタマヘリ。重ハサキノ文ノコトク、モト法蔵比丘ノムカシノ本願ト、今日ノ直説ノ弥陀ト、カレコレ和合シテ、大涅槃ヲ証ス。カレコレ和合セサレハ、果証ニアタハス。法蔵願力ノ所成ニヨリテ、今日ノ直説ハ出生ス。直説ノミコトニヨリテ、ムカシノ願力ノ不思議ヲ信スルカユヘニ、カレコレ和合ストイフナリ^⑳。

とある。この二つの「重」の解釈は「重ハサキノ文ノコトク」という文からもほぼ同内容だとみてよいであろうが、「直為弥陀仏弘誓重」を解釈する文では「今日ノ直説ノ、善知識トカサナリテ」とあり、再び「重」を解釈する文では「今日ノ直説ノ弥陀ト、カレコレ和合シテ」とある。善知識と弥陀が言いかえられており、このことから善知識と阿弥陀仏を同一視する思想があつたことがうかがえる。

これらのことから「還相回向聞書」は善知識を阿弥陀仏と同一視する知識帰命の内容を持つ書物であることがわかる。

次に「他力信心聞書」の思想を確認する。「他力信心聞書」も先に述べたように、江戸の宗学者から異義の書という評価をされている。今回は僧様によつて批判されている第八問答に特に注目したい。この問答における問いは以下のものである。「コノ本願他力ノ体ヲバ眼前ノ境界ニハ、タレニカオホセテカ、ミタテマツリ候ベキ。」^⑭本願他力の体を眼前の境界^⑮、すなわち目に見える対象の誰に見るべきであるのかを問うているのである。この問いに対して了海は「先師ノオホセニアリシハ、カミノゴトク力願相応シタマヘル教化地ノ諸大菩薩ノ御心ヲサシテ本願ノ体トスト、コノ諸大菩薩トイフハ世世先徳ノ御事ナリ。」^⑯と述べる。教化地の菩薩とは先徳のことであるとされているが、「還相回向聞書」の理解を踏まえれば、この教化地の菩薩には善知識も含まれているであろう。つまり、善知識の心を指して本願の体であると述べるのである。そのうえで以下のよ

うに述べられる。

本願トイフモ、釈迦ノ誠言モ、六方ノ証誠モ、タゞ善知識ノ御心ニアリケリ。コノミコトナクハ、イカニシテカ、コレヲシラン。(中略)コノミコトニヨリテ、大経ノ本願モ観経ノ付属モ弥陀経ノ証誠モアラハレイデタルナリ。^⑰

本願・釈迦の誠言・六方の証誠は善知識の心にあるとする。また、その善知識の言葉によつて、大経の本願・観経の付属・弥陀経の証誠は現れてくるのだと述べる。この文に続けて

サレバ源空説法ノトキ、アルヒトノコトバニイハク、形ヲミレバ法然、コトバラキケバ弥陀ノ直説ナリト云々。サレバ三身三諦トイフモカクノゴトキノ人ノ一身ニマシマスナリ。法身ハ空諦トス、コレソノ御心ナリ。報身ハ中諦トス、コレソノミコトナリ。応身ハ仮諦トス、コレソノ御形ナリ。コレヲソノ体トミタテマツルベキナリ。^⑱

とある。法然の言葉は弥陀の直説であると述べた後、三身三諦は善知識の一身にあると述べられる。善知識の心は法身であり、言葉は報身であり、形は応身であるとするのである。ここにおいて、善知識の言葉は弥陀の言葉とされており、「還相回向聞書」の思想と合わせて考えると、善知識と阿弥陀仏を同一視していることがうかがえるのである。

以上、「還相回向聞書」「他力信心聞書」の思想を確認した。これらの書物には阿弥陀仏と善知識の関係を本地と垂迹の関係とするな

ど、阿弥陀仏と善知識を同一視していると考えられる文がいくつか見られ、了海の思想には善知識と阿弥陀仏を同一視する思想があったことがうかがえる。

(三) 存覚の善知識観

ここでは存覚の善知識観を確認する。後にも述べるが、了源の思想は存覚の影響を受けていると考えられる。そのため存覚の善知識観を確認することは、了源の思想を確認するうえで必要なことであると考ええる。なお、『浄土真要鈔』については後に詳細に述べるので、ここでは『浄土真要鈔』以外の存覚の初期著作を確認したい。

存覚が善知識について述べる初期著作は『浄土真要鈔』の他に『持名鈔』と『破邪顕正鈔』がある。まずは『持名鈔』の内容を確認する。『持名鈔』末巻第三問答の中で次のように述べられる。

木像ものいはざればみづから仏教をのべず、經典くちなければ
てづから法門をとくことなし。このゆへに仏法をさづくる師範
をもて、滅後の如来とたのむべきがゆへなり。しかのみならず
善導和尚は「同行・善知識に親近せよ」とす、め、慈恩大師は
「同縁のともをうやまへ」とのべられたり。そのゆへは、善知
識にちかづきてはつねに仏法を聴聞し、同行にむつびては信心
をみがくべしといふことなり。わろからんことをばたがひに
いさめ、ひがまんことをばもろともにたすけて、正路におもむ
かしめんがためなり。かるがゆへに、師の恩を報ずるはすなは

ち仏恩を報ずるなり。同行のことばをもちゐては、すなはち諸
仏のみことを信ずるおもひをなすべし。他力の大信心をうるひ
とは、その内証、如来にひとしきいはれあるがゆへなり。^{②4}

『持名鈔』において、存覚は師のことを滅後の如来と述べている。
また師の恩を報ずることが仏恩を報ずることであると述べている。
そして、同行の言葉を聞き入れて、諸仏のみことを信じる思い
をなせとする。『持名鈔』は、師を滅後の如来であると述べるよう
に一見、知識即仏の思想を持つているように感じられる文もある。
実際、『改邪鈔』第十八条の

木像ものいはず經典くちなければ、つたへきかしむるところの
恩徳をみ、にたくはえん行者は、謝徳のおもひをもはらにして、
如来の代官とあふいであがむべきにてこそあれ、その知識のほ
かは別の仏なしといふこと、智者にわらはれ愚者をまよはすべ
き謂これにあり。^{②5}

とある文は明らかに『持名鈔』の文を意識しているとする先行研究^{②6}
もあり、『持名鈔』の文は知識即仏の思想と解釈されかねない。一
方で、信心の人を「如来とひとし」と述べ、また同行の言葉を諸仏
のみことと同じように思えという言葉は、親鸞の「如来とひとし」
の説示の影響と思われる。存覚が『持名鈔』に「如来にひとし」と
いう語を用いたのは、この親鸞の思想を受けたものであると考えら
れ、このことは知識を仏であると考え、これを戒めようとする存覚
の意図が感じられる。このことから『持名鈔』の文は、知識即仏の

思想を持つものではないと言えるであろう。

次に『破邪顕正鈔』であるが、『破邪顕正鈔』の第十六条は念仏者が師資相承を立てないという批判に対するものである。存覚は「浄土の一家」にも師資相承があることを述べ、次のように述べる。

おほよそ仏教の門にいりて出離のみちをしること、あるひは経巻のをしへにより、あるひは知識のすゝめによる。しかるに一文不通のともがらにいたりては、経教をひらいてみづから仏教のことはりをさることなし。たゞひとへに知識のちからによるがゆへに、そのことばをたのみて仏語を信ずるおもひをなしかのをしへをまもりて経教に帰するこゝろに住す。^⑦

出離の道を知るためには経の教えか善知識の勧めが必要であるが、「一文不通のともがら」は仏教の理を悟ることはできないということとを理由に、善知識の必要性を説いている。それに続けて「たゞひとへに知識のちからによるがゆへに、そのことばをたのみて仏語を信ずるおもひをなし」とある。この文は善知識の言葉が仏の言葉であると述べているようにも読めるのであるが、前述の『持名鈔』の「如来とひとし」の思想をふまえて考えるなら、知識即仏の思想ではないと言えるであろう。『持名鈔』と『破邪顕正鈔』は「浄土真要鈔」と同じように、了源の求めに応じて記されたものであり、その成立時期もほぼ同時期であることから、『持名鈔』と『破邪顕正鈔』の思想に大きな違いはないと考えられ、『破邪顕正鈔』にも「如来とひとし」の思想が反映されていると解釈することが強引な解釈

であるとは思われない。

以上、存覚の初期著作における善知識観を確認した。『持名鈔』には、善知識を仏とするかのような文が見られるが、「如来とひとし」の文があることを考えれば、『持名鈔』の文は善知識を仏とするものではないと言えるであろう。また、『破邪顕正鈔』にも、善知識を仏とするかのような文が見られるが、『持名鈔』と『破邪顕正鈔』の成立時期が近いことと、これらの書物を求めた人物が同じであるということを考えれば、これらの書物の思想が異なるものであると考えられない。そのため、『破邪顕正鈔』の文も『持名鈔』と同じように「如来とひとし」の思想をふまえたものであると理解できるであろう。後ほど『浄土真要鈔』については確認するので、現状では断定できないが、ここで確認した限りにおいては、存覚には善知識を阿弥陀仏と同一視する思想は見られないことを確認した。

(四) 了源の善知識観

ここでは了源の善知識観について確認するのであるが、了源の思想に影響を与えた人物として存覚と了海があげられる。了源と存覚の交流についてであるが、存覚が覚如から義絶された後、了源は興正寺に存覚を迎え入れるなどしている。また存覚は了源に著作を書き与えるなどしており、了源は存覚に指導を求めたであろうことがうかがえる。これらのことから、了源の思想には存覚の影響があると考えるのが自然であろう。また、了源の思想は了海の思想の影響

を受けていると考えられている。『存覚一期記』には了源の知識は了圓であると書かれているが、了圓は了海の門弟である。了源の著作である『一味和合契約状』には「他力信心ノ聞書ハ、祖師了海ノ御作ナリ、本所ノヒトヒト秘藏ノアヒタ、ユルサレナシトイヘトモ、數年ノホト度々參向シテ、サマサマノ懇望ヲイタスニヨリテ、コレヲ安置シタマツルモノナリ」とある。了海のことを祖師と呼んでおり、また、了源が「他力信心聞書」を懇望したとあり、了源がこの書物を重要視していたであろうことがうかがえる。また了海の著作には『還相回向聞書』があるが、こちらについても了源は重要視していたであろうと考えるのが自然であろう。前述のように、これらの書物は善知識と阿弥陀仏を同一視する思想が見られるのであるが、これらの書物を重要視したであろう了源にも善知識と阿弥陀仏を同一視する思想がみられるのかどうかを確認したい。そのために了源が知識について述べる中で注目すべき点があるものを確認する。

まず、『二流相承系図』の序文には「モシコノ制法ヲソムカンヤカラニオイテハ、ハヤクカノ知識ノ沙汰トシテ、本尊聖教ヲカヘシオサメタマツルヘシ」^㉔とある。『一流相承系図』とは、絵系図と呼ばれているものであるが、この文によると、知識には本尊聖教を弟子から取り戻す権限があるようである。このことは『改邪鈔』第五条で覚如によって批判されることであり、『改邪鈔』執筆の理由の一因は、仏光寺を批判するためであったことがこの文からもうかがえる。

次に『算頭録』には以下の文がある。

後世ヲネカヒ念仏ヲ行スルトモカラハ、一世ノ勤苦ハ須臾ノ間ナレハ、無量寿国ニイタリテ樂報ヲウクルコトヲオモヒテ、ツ、シムヘシト、聖人オホセラレタリト相承シタマヘル知識ノ相伝ナリ、ユメ、違犯ノ儀アルヘカラス、タ、教授ノ知識ノコトハリヲ信スヘシ、ソノ教授ノ知識ノ言トイフハ、スナハチ釈迦文仏ノ金言ナリ、^㉕

一世の苦しみはわずかな間であるから、浄土で樂報を受けることを思つて、謹むべしという親鸞の言葉を相承した知識の教えであるから、違反してはならないと述べられる。この文の前には念仏者が守らなければならない掟が述べられるので、この文は掟に違反することを戒める文である。この中に「タ、教授ノ知識ノコトハリヲ信スヘシ、ソノ教授ノ知識ノ言トイフハ、スナハチ釈迦文仏ノ金言ナリ」とあり、教授の知識の言葉は釈迦仏の言葉であると述べる。

『十八願成就御釈』において注目すべき文は以下のものである。

ソノノチタトヒ他人ニアヒテ法門甚深ノイワレヲ知ルトモ、ソノミナモトヲタツヌルニ、タ、最初ニ念仏セヨトス、メシヒトノ恩徳ナリ、ソノヒトノコトハナクハ、タトヒ遠劫ヲフトモイカテカコノ法ニアフコトヲエン、コノタヒ生死ヲハナレテ仏道ヲナランコトヒトヘニカノ縁ニヨレリ、シカレハソノヒトヲマコトノ知識トタノミ、ソノコトハヲ仏説ノコトクニ信スヘキナリ^㉖

最初に念仏を勧めてくれた人がまことの知識とする。この思想は後述する『浄土真要鈔』の「法をきかする縁となるひとをも善知識となづく」^②に関連すると考えられる。また知識の言葉は仏説のように信ぜよという思想は『破邪顕正鈔』の「たゞひとへに知識のちからによるがゆへに、そのことをたのみて仏語を信ずるおもひをなし」と同様の思想である。

以上、了源が善知識をどのように考えていたのかを確認した。了源は「一味和合契約状」に

了源力発起トシテ、アラタニ所持スル聖教少々コレアリ、イワユル浄土真要鈔、諸神本懷集、持名鈔、破邪顕正ノ申状等ナリ、コレラノ書籍ニイタリテハ、アル当流ノ覚者ニアツラヘテ、マフシテ、自身用心ノタメニ選集安置スルトコロニヨリテ

と述べるように、了源が存覚の著作を重視していたことは間違いない、存覚の影響とみられる文も存在した。その了源の善知識観をうかがうと、了源には善知識の言葉を釈迦仏の言葉、または仏説とする思想が見られる。善知識の言葉を仏説とする思想については前述のように、存覚は善知識の言葉を仏説と理解しているが、これは「如来とひとし」の思想をふまえて理解していると考えられ、その思想の影響を受けている了源も同様の意味で善知識の言葉を仏説と理解していると考えることもできよう。また、了源には善知識を弥陀と言いかえている箇所は見当たらず、阿弥陀仏と善知識の関係を本地と垂迹で理解している箇所も見られない。了源には善知識の言葉を

釈迦仏の言葉、または仏説とする思想が見られるが、これらの思想は善知識を阿弥陀仏と同一視する思想ではないことを確認し、善知識観においては、了海と了源の思想とは異なる点があることを指摘した。

三、「浄土真要鈔」第十四問答削除の理由

(一)『浄土真要鈔』第十四問答にみられる善知識観

ここでは『浄土真要鈔』第十四問答の善知識観について確認する。存覚は第十四問答の最初に真の善知識とは諸仏・菩薩であり、また、法を与える人も善知識であると述べる。その根拠として、存覚は『涅槃経』の「諸仏・菩薩名知識。善男子、譬如船師善度人。故名大船師。諸仏・菩薩亦復如是。度諸衆生生死大海。以是義故名善知識」^③という文を解釈して次のように述べる。

この文のこゝろは、もろもろの仏・菩薩を善知識となづく。善男子、たとへば船師のよくひとをわたすがごとし。かるがゆへに大船師となづく。もろもろの仏・菩薩もまたまたかくのごとし。もろもろの衆生をして生死の大海を度す。この義をもてのゆへに善知識となづくなり。されば真実の善知識は仏・菩薩なるべしとみえたり。^④

船師が人を渡すように、仏・菩薩も衆生を度すので、仏と菩薩が善知識であると述べる。次に法を与える人も善知識であるということの根拠として『大経』の「如来興世、難値難見。諸仏経道、難得難

聞。菩薩勝法諸波羅蜜、得聞亦難。遇善知識、聞法能行、此亦為難」を解釈して次のように述べる。

文のこゝろは、如来興世、あひがたくみたてまつりがたし。諸仏の經道、えがたくき、がたし。菩薩の勝法、諸波羅蜜きくことをうるこゝまたかたし。善知識にあひて、法をき、よく行ずること、これまたかたしとすとなり。されば如来にもあひたてまつりがたしといひ、菩薩の勝法もき、がたしといひて、そのほかに善知識にあひ法をきくこともかたしといへるは、仏・菩薩のほかに衆生のために法をきかしめんひとをば、善知識といふべしときこへたり。³⁹

『大經』には、如来は「難値難見」であり、菩薩の勝法は「得聞亦難」であると述べられるが、さらに如来・菩薩とは別に、善知識について言及されている。このことから、存覚は如来・菩薩以外にも善知識は存在しており、「衆生のために法をきかしめんひと」も善知識とよばれる存在であると述べるのである。

ここまでで、諸仏・菩薩、法を与える人を善知識とする理由について存覚は述べ終わっているのであるが、ここで存覚は新たな善知識を加えるのである。上記の文に続けて以下のようにある。

またまさしくみづから法をときてきかするひとならねども、法をきかする縁となるひとをも善知識となづく。いはゆる「妙莊嚴王の雲雷音王仏にあひたてまつり、邪見をひるがへし仏道となり、二子夫人の引導によりしをば、かの三人をさして善知識

ととけり」。また法花三昧の行人の五縁具足のなかに得善知識といへるも、行者のために依怙となるひとをさすとみえたり。⁴⁰

存覚は法を聞かせる縁となる人も善知識と名付けるとするのである。その根拠として挙げられている文であるが、前半の文は『法華經』「妙莊嚴王本事品」からの引用であり、後半の文は『摩訶止観』に依つて書かれたものである。この『法華經』「妙莊嚴王本事品」は、バラモンの教えを信じている王が二人の王子とその母の導きにより、仏に帰依するようになるという内容である。これを存覚は「妙莊嚴王の雲雷音王仏にあひたてまつり、邪見をひるがへし仏道となり、二子夫人の引導によりしをば、かの三人をさして善知識ととけり」と述べるのである。二人の王子とその母はバラモンの教えを信じる王に直接、法を説いているわけではなく、仏のもとを訪ねるきつかけを作っているにすぎない。しかし、彼らは法を聞かせる縁となつたひとであり、存覚はそのような人物を善知識であるとするのである。

後半の文は『摩訶止観』に依つたものであることはすでに述べたが、『摩訶止観』に説かれる五縁具足の五縁とは持戒清淨、衣食具足、閑居靜処、息諸緣務、得善知識の五つであり、存覚はこの得善知識のことを述べている。ここでは外護、同行、教授という三種の知識が説かれるのであるが、外護の善知識とは「如母養兒。如虎衛子。」⁴¹とあり、母が子供を養うように、また、虎が子を口に銜えるというように行者を護る存在であるとされる。同行の善知識とは「同

心齊志如乘一船。互相敬重如視世尊。」^④とあり、同じ心を持ち、一つの船に乗っているような存在であり、また、互いに尊敬しあう存在であるとされる。教授の善知識は法を与える人であらうから、存覚は、これらの外護と同行の善知識を指して法を聞かせる縁となる人と述べるのであろう。

以上の善知識をまとめて存覚は以下のように述べる。

されば善知識は諸仏・菩薩なり。諸仏・菩薩の総体は阿弥陀如来なり。その知恵をつたへ、その法をうけて、直にもあたへ、またしられんひとにみちびきて法をさかしめんは、みな善知識なるべし。^⑤

善知識とは諸仏・菩薩であり、他にも法を与える人と法を聞かせる縁となる人は善知識であると述べるのである。ここで注目したいのは「されば善知識は諸仏・菩薩なり。諸仏・菩薩の総体は阿弥陀如来なり。」とある文である。善知識の総体は阿弥陀仏であると述べており、一見、善知識と阿弥陀仏を同一視しているようにも感じられるが、諸仏と菩薩の総体が阿弥陀仏とされており、その後には人の善知識について述べられていることから、総体である阿弥陀仏の中には人の善知識は含まれていない。このことから、人と阿弥陀如来を同一視する文ではないことが明らかになる。この後、『涅槃経』と『華嚴経』の文を引いて、善知識の徳を示し、第十四問答を書き終えるのである。

存覚は第十四問答を書くにあたり、『涅槃経』から二文、『大経』

『華嚴経』からはそれぞれ一文を引用し、『法華経』『摩訶止観』に依った文をそれぞれ一文記しているのであるが、『涅槃経』『大経』『華嚴経』の文は『顕浄土真実教行証文類』『化身土巻』真門釈にも引用されている文である。存覚が「化身土巻」を意識しながらこの第十四問答を記したことは「教行証文類」の第六に諸経の文をひきて善知識の徳をあげられたり。^⑥とあることから間違いないであらうが、存覚が第十四問答を記すにあたり用いた『法華経』『摩訶止観』の文は真門釈には見当たらない。さらに述べるなら、『浄土真実抄』の基礎となったと考えられる『取意抄出』にもこれらの文は見られない。つまりこれらの文を用いて述べた、法を聞かせる縁となる人も善知識であるという理解は、存覚の特徴的な思想であると言えるであらう。

以上が『浄土真実抄』第十四問答にみられる善知識観であり、この第十四問答に知識帰命の思想が見られないことを確認した。ここで、第十四問答が知識帰命の思想を持つものではないことの根拠をもう一つ加えたい。第十四問答の末尾には「このゆへに、ひとたびそのひとにしたがひて仏法を行ぜんひとは、ながくそのひとをまもりてかのをしへを信すべきなり。」^⑦と述べられる。この文の「かのをしへを信すべきなり。」に注目したい。ここにおいて存覚は、信じるべき対象は善知識ではなく、善知識の説く教えであると述べる。この文は『歎異抄』の「親鸞におきては、たゞ念仏して、弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて、信するほ

かに別の子細なきなり。」と同じ意味を持つ文であると考え。このことから第十四問答に知識帰命の思想がないことは明らかである。

(二) 覚如の善知識観

ここでは覚如の善知識観について確認する。『浄土真要鈔』以降の覚如の著作で、善知識の役割が示される文はいくつかある。その一部を挙げると「本願鈔」には

「真実の信心にはかならず名号を具す」といふは、本願のをこりを善知識のくちよりき、うるとき、弥陀の心光に摂取せられたまつりぬれば、摂取のちからにて、名号をのづからとなへらるゝなり。これすなはち仏恩報謝のつとめなり。」

とある。ここでは善知識は本願の起こりを聞かせる人であるとされている。『願願鈔』には

しかれば、「その名号をきく」といふは、善知識に開悟せらるゝ時分なり。問。いまの文になんぞ名号をとなくといはずして聞といふや。こたふ。名号をとなく功をもて往益を成ずべからず。聞といふは善知識にあふて本願の生起本末をきくなり。」

とある。この文は『大経』の願成就文の「聞其名号」を解説した文であるが、ここでは善知識は本願の生起本末を聞かせる人であるとされる。

以上のように覚如は自身の著作の中で善知識観を述べるのである

が、これらをまとめると、善知識とは、本願の起こりや本願の生起本末を聞かせる人であるとされる。また、善知識は開悟させる人、つまり信心を獲得させる人であるとの記述があるが、『願願鈔』によると、開悟の時は「その名号をきく」時である。つまり、善知識が機に「聞」させることによって、機は開悟するのである。覚如にとって、善知識とは機に「聞」をさせることにより、機に獲信させる存在なのである。

ただし覚如において「聞」させることのできる人物は限られる。善知識が聞かせる内容は本願の起こり、本願の生起本末、往生治定する道理等の真宗の肝要と呼ばれるような内容である。それらは『本願鈔』に「黒谷の聖人より本願寺の聖人相承しますところの、報土往生の他力不思議の信心を、善知識ありて、つたへときてさづくるを」と述べられるように、法然・親鸞と相承されてきたものであるとする。その相承されてきた内容を伝えることができるのはそれを相承した者であることがわかる。

覚如は『口伝鈔』に「談話先師上人面授口決之専心・専修別発願之次、所奉伝持之祖師聖人之御已証、所奉相承之他力真宗之肝要、以予口筆令記之。」と記し、『改邪鈔』には「右此抄者、祖師本願寺聖人、面授口決于先師大綱如信法師之正旨、報土得生之最要也。余壮年之往日、忝從受三代伝持之血脈以降、鎮所著二尊興説之目足也。」と記している。このように覚如は『口伝鈔』『改邪鈔』において、三代伝持の血脈を説くのである。三代伝持の血脈を主張しているこ

とを踏まえて、善知識とは誰を指すのかということを考えると、善知識とは覚如のみを指すとまでは言わないまでも、覚如が自身を念頭に置いて善知識という語を用いているのは確かであろう^⑤。

以上、覚如の善知識観を確認した。覚如は善知識を、本願の起りや本願の生起本末や往生治定する道理を聞かせる人であるとしている。『願願鈔』の記述によれば、善知識の言葉によって機は開悟するとあり、善知識とは本願の起りや本願の生起本末や往生治定する道理を機に「聞」させることにより獲信させる存在なのである。しかし、機に獲信させることが可能なのは相承してきた者であり、

覚如が『口伝鈔』と『改邪鈔』において、三代伝持の血脈を主張していくこととあわせて考えるなら、覚如にとって善知識とは覚如を念頭に置いた言葉であつたであろうことは間違いない。

ここで『浄土真要鈔』第十四問答の善知識観と覚如の善知識観の違いを確認したい。『浄土真要鈔』第十四問答においては善知識とは諸仏・菩薩と法を与える人と法を聞かせる縁となる人であるとされており、存覚は、かなり多くの善知識が存在することを想定しているようである。一方、覚如において善知識とは真宗の肝要を聞かせる人であり、「聞」させることのできる人物、つまり真宗の教えを相承してきた者とは覚如自身であつた。ここに『浄土真要鈔』第十四問答の善知識観と覚如の善知識観の大きな相違を見るのである。自身こそが善なる知識であると自負する覚如は『浄土真要鈔』に見られるような多数の善知識、特に法を聞かせる縁となる人すら善知

識とする思想は受け入れがたいものであつたであろう。諸仏・菩薩、法を聞かせる縁となる人の根拠となる文は親鸞も『顕浄土真実教行証文類』にも引用した文であり、また、この善知識観は覚如の善知識観とも大きく相違するものではないと考えられるが、法を聞かせる縁となる人すら善知識とする『浄土真要鈔』の思想は、覚如の善知識観と大きく乖離する。この善知識観の違いが『浄土真要鈔』第十四問答の削除の一因であると考えられる。

結論

始めに『浄土真要鈔』について確認した。『浄土真要鈔』には広本と略本が存在するが、これらの違いは第三問答後半、第六問答、第十四問答の有無である。従来の研究では、第十四問答の削除は知識帰命の思想を持つ、または知識帰命の思想と対応するためにこの第十四問答は削除されたと考えられている。しかし、第三問答の削除が曇鸞教学に関するものの削除を意図したものであるとの見解があり、第三問答の削除が覚如と『浄土真要鈔』の思想の違いによって起きたものであるなら、第十四問答も同様の理由で削除されたと考えることができる。

次に了海、存覚、了源の善知識観を確認した。了海の著作は知識帰命の内容を持つとされているのであるが、その知識帰命とは覚如の『改邪鈔』によると、善知識を弥陀如来とみなすことであり、善知識のほかには別の仏が存在しないという思想である。これを踏まえ

て、『還相回向聞書』と『他力信心聞書』の内容を確認すると、阿彌陀仏と善知識を本地と垂迹の関係でとらえており、これは覚如が批判した善知識と阿彌陀仏を同一視するような思想であると言える。

了源の師であった存覚の善知識観であるが、『浄土真要鈔』とはほぼ同時期に書かれた『持名鈔』には知識を仏と述べているように理解できる文が存在する。しかし、この『持名鈔』の文は親鸞の「如来とひとし」の思想を基礎として書かれたものであり、そうであるなら、この文は知識即仏を述べる文ではなく、むしろ親鸞の教義を正しく継承したうえで述べられた文であると言える。『破邪顕正鈔』にも善知識の言葉を仏の言葉と同じように理解している文が存在するが、ほぼ同時期の著作である『持名鈔』と同様の解釈を加えるなら、親鸞思想を継承したものであると言える。存覚の初期著作において、覚如が批判する知識帰命の思想をもっていると考えられる文は存在せず、存覚には知識帰命の思想はなかったと言える。了海と存覚の影響を受けているであろう了源の思想であるが、善知識と阿彌陀仏を同一視する文は確認できない。また存覚の影響を受けたと考えられる文もいくつか見られる。了源は存覚と了海の思想の影響を受けているであろうが、善知識観においては了海と了源に異なる点があることを確認した。

これらのことを踏まえて、『浄土真要鈔』第十四問答の思想と覚如の思想を確認した。『浄土真要鈔』第十四問答において、基本的な善知識は『涅槃經』と『大經』の文から諸仏・菩薩と法を与える

人であるとするのであるが、これらに加えて、『法華經』と『摩訶止観』の文を根拠に法を聞かせる縁となる人も善知識であるとする。この第十四問答にはこの他にもいくつか引文が存在するが、法を聞かせる縁となる人も善知識であるということの根拠とした『法華經』と『摩訶止観』の文以外は『顕浄土真実教行証文類』『化身土巻』真門釈にも引用されている文である。「化身土巻」真門釈にはない文をつかって示そうとした法を聞かせる縁となる人が善知識であるという思想は、存覚の特徴的な思想であると言える。『浄土真要鈔』第十四問答には存覚の特徴的な善知識観は見られるものの、この思想が知識帰命の思想であるとは考えられず、また第十四問答全体を確認しても知識帰命の思想は見られないということを確認した。覚如の善知識観であるが、覚如において善知識とは機に「聞」をさせることにより、獲信させる存在である。しかし、覚如においては「聞」させることが可能な人物は真宗の教えを相承してきた人物であり、覚如が三代伝持の血脈を強調していくこととあわせて考えれば、覚如にとって善知識とは覚如自身が念頭にあったであろうことは明らかである。『浄土真要鈔』第十四問答において、善知識とは諸仏・菩薩と法を与える人と法を聞かせる縁となる人であるとされていたが、覚如にとつて善知識とは覚如自身のことであった。『浄土真要鈔』はかなり広い範囲を善知識とするのであるが、覚如は自身をはじめとした狭い範囲のみを善知識とする。この『浄土真要鈔』第十四問答の善知識観と覚如の善知識観の違いが『浄土真要鈔』第十四

問答削除の一因になったと考えられるのである。

註

- ① 『浄土真宗聖典全書』四、四八二頁
- ② 梯実圓「改邪鈔」と存覚上人『行信学报』八、三十四頁
- ③ 『浄土真宗聖典全書』四、五一九—五二〇頁
- ④ 『浄土文類集広本に就いて』『印度学仏教学研究』一六（一）、三二—三三八頁
- ⑤ 『浄土真宗聖典全書』四、四八二頁
- ⑥ 「統『浄土真要鈔』の研究——存覚の親鸞一流の解釈をめぐって——」『同朋大学仏教文化研究所紀要』三一、七五頁
- ⑦ 『浄土真宗聖典全書』四、三二二頁
- ⑧ 『浄土真宗聖典全書』四、三三三—三三四頁
- ⑨ 「渴仰」とは『浄土真宗辞典』に「のどが渴いた者が水を切望するように、心から仰ぎ導ぶこと。または仰ぎ願うこと。」とある。
- ⑩ 『浄土真宗聖典全書』四、三二四頁
- ⑪ 藤谷氏は『還相回向問書』と『他力信心問書』について「私見ではこの書は決して知識帰命の書ときめつけることはできない。」（仏光寺異端説の真相」一八四頁）と述べており、これらの書物を異義の書としない理解も存在する。
- ⑫ 「初期真宗における善知識論の一形態」『浄土教学の諸問題』下、八頁
- ⑬ 『真宗史料集成』五、一一九頁
- ⑭ 『真宗史料集成』五、一二〇頁
- ⑮ 『浄土真宗聖典全書』一、八五二頁
- ⑯ 『真宗史料集成』五、一二二頁
- ⑰ 梯氏は「また「直」は「マムキ（真向き）」とも読むという。「真

向き」とは、行者に正対する形式の仏像、祖師像のことで、いまは行者にまっすぐに正対している善知識は、「マムキ」の弥陀であるというのである。」（「初期真宗における善知識論の一形態」『浄土教学の諸問題』下、一七頁）と述べている。

- ⑮ 『真宗史料集成』五、一二二頁
- ⑯ 『真宗史料集成』五、五四一頁
- ⑰ 「境界」とは『浄土真宗辞典』に「感覺器官（根）による知覚の対象となるもの。」とある。
- ⑱ 『真宗史料集成』五、五四一頁
- ⑲ 『真宗史料集成』五、五四一頁
- ⑳ 『真宗史料集成』五、五四一—五四二頁
- ㉑ 『真宗史料集成』五、五四一頁
- ㉒ 『真宗史料集成』五、五四一—五四二頁
- ㉓ 『浄土真宗聖典全書』四、五七五—五七六頁
- ㉔ 『浄土真宗聖典』四、三二四頁
- ㉕ 眞城信「覚如と存覚における善知識観」『存覚教学の研究』一九二—一九三頁
- ㉖ 『浄土真宗聖典』四、六一〇—六一一頁
- ㉗ 『真宗史料集成』四、五七二頁
- ㉘ 『真宗史料集成』四、六五九頁
- ㉙ 『真宗史料集成』四、五六七頁
- ㉚ 『了源聖人研究論文集』一四三—一四四頁
- ㉛ 『浄土真宗聖典全書』四、五一八頁
- ㉜ 『浄土真宗聖典全書』四、六一〇—六一一頁
- ㉝ 『真宗史料集成』四、五七二—五七三頁
- ㉞ 『大正新脩大蔵経』一二、五一—五二頁
- ㉟ 『浄土真宗聖典全書』四、五一七頁
- ㊱ 『浄土真宗聖典全書』一、六九—七〇頁
- ㊲ 『浄土真宗聖典全書』四、五一七—五一八頁
- ㊳ 『浄土真宗聖典全書』四、五一八頁
- ㊴ 『大正新脩大蔵経』四六、四三頁

- ④1 『大正新脩大藏經』四六、四三頁
- ④2 『浄土真宗聖典全書』四、五一八頁
- ④3 『浄土真宗聖典全書』四、五一八頁
- ④4 『浄土真宗聖典全書』四、五一九頁
- ④5 『浄土真宗聖典全書』二、一〇五四頁
- ④6 『浄土真宗聖典全書』四、二九三頁
- ④7 『浄土真宗聖典全書』四、三三六頁
- ④8 『浄土真宗聖典全書』四、二九二頁
- ④9 『浄土真宗聖典全書』四、二八五頁
- ⑤0 『浄土真宗聖典全書』四、三二七頁
- ⑤1 ここで親鸞の善知識観について述べておきたい。親鸞は「高僧和讃」の源空讃で「真の知識にあふことは かたきがなかなををかたし 流転輪廻のきはなきは 疑滞のさはりにしくぞなき」（『浄土真宗聖典全書』二、四六〇頁）と述べる。親鸞において、善知識とは法然を指すことに疑いはない。その法然は「阿弥陀如来化してこそ本師源空としめしけれ 化縁すでにつきぬれば 浄土にかへりたまひにき」（『浄土真宗聖典全書』二、四六三頁）と述べられるように、阿弥陀如来の化身であるともされている。川添氏は、『顕浄土真実教行証文類』の「信巻」の「真仏弟子釈」の諸仏について述べる中で、親鸞にとって諸仏とは法然であったことを指摘して、次のように述べる。「親鸞の先の弥陀の化身の理解からいうなら、いわば念仏信心を説き、そして自らをその念仏信心の世界に導いたその人こそ弥陀の化身であり、また諸仏だったのである。」（『親鸞における祖師観形成の問題』『真宗学』八四、五〇―五一頁）親鸞にとって善知識とは法然であったが、その法然は弥陀の化身であり、諸仏であったのである。しかし、すべての人にとって法然が善知識となるわけではない。黒田氏は「高僧和讃」にしか法然を善知識とする例がないことを指摘したうえで「親鸞にとって法然が善知識であるということとは、親鸞以外の人々にとっても法然が必ず善知識であるとは言えないの

である。」（『親鸞における導き手の考察―師と善知識の異同をめぐって―』『日本浄土教の諸問題』三九五頁）と述べ、善知識とは獲信者がそれぞれに考えるべきものであると述べる。この点、自身が善知識であることを強調していった覚如との相違をみるのである。

参考文献

資料・書籍

- 浅井成海編『日本浄土教の諸問題』、永田文昌堂、二〇一一年
- 池田魯参『詳解摩訶止観』天、大蔵出版、一九九六年
- 池田魯参『詳解摩訶止観』地、大蔵出版、一九九七年
- 池田魯参『詳解摩訶止観』人、大蔵出版、一九九五年
- 梯實圓先生古稀記念著述集刊行会編『浄土教学の諸問題』下、永田文昌堂、一九九八年
- 教学委員会『了源上人研究論文集』、教学委員会、一九八四年
- 教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書』二、本願寺出版、二〇一一年
- 宇野圓空編『聖典講讀全集』三、小山書店、一九三五年
- 妻木直良編『真宗全書』七四、蔵経書院、一九一六年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所教学伝道研究室〈聖典編纂担当〉編『浄土真宗辞典』本願寺出版社、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所教学伝道研究室〈聖典編纂担当〉編『浄土真宗聖典全書』一、本願寺出版、二〇一三年
- 浄土真宗本願寺派総合研究所教学伝道研究室〈聖典編纂担当〉編『浄土真宗聖典全書』四、本願寺出版、二〇一六年
- 高橋順次郎編『大正新脩大藏經』（二二）大正一切経刊行会、一九二五年
- 高橋順次郎編『大正新脩大藏經』（四六）大正一切経刊行会、一九二七年
- 谷下一夢『存覚一期記の研究並解説』、永田文昌堂、一九六九年

- 千葉乗隆編『真宗史料集成』五、同朋社出版、一九八三年
- 中村瑞隆『現代語訳法華経』下、春秋社、一九九八年
- 橋川正『日本仏教文化史の研究』、中外出版、一九二四年
- 林智康『存覚教学の研究』、永田文昌堂、二〇一五年
- 平松令三編『真宗史料集成』四、同朋社出版、一九八三年
- 福嶋崇雄ほか『仏光寺異端説の真相』、白馬者、一九九九年
- 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』、永田文昌堂、一九九四年
- 仏光寺教学研究会編『仏光寺の歴史と教学』、真宗仏光寺派宗務所、一九九六年
- 松尾宣昭『浄土真要鈔』、永田文昌堂、二〇一六年
- 村上速水ほか『講座親鸞の思想』八、教育新潮社、一九八五年
- 論文
- 井上善幸「如来とひとし」という表現をめぐる『真宗学』一二九・一三〇、二〇一四年
- 小野蓮明「獲信の開く世界―如来と等し」の思想―『大谷学報』五八（四）、一九七九年
- 梯実圓「改邪鈔」と存覚上人『行信学報』八、一九九四年
- 梯実圓「初期真宗における善知識論の一形態―還相回向聞書」をめぐる―『浄土教学の諸問題』下、一九九八年
- 梯実圓「他力信心聞書」の一考察―真宗における知識帰命説の源流―『浄土教学の諸問題』下、一九九八年
- 川添泰信「親鸞における祖師観形成の問題」『真宗学』八四、一九九一年
- 岸部武利「浄土文類集について」『印度学仏教学研究』一五（二）、一九六六年
- 岸部武利「浄土真要鈔広本について」『印度学仏教学研究』一六（二）、一九六七年
- 黒田義道「覚如の指導者観」『印度学仏教学研究』五六（一）、二〇〇七年
- 七
- 黒田義道「浄土真宗における導き手の教学史的研究」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三二、二〇一〇年
- 黒田義道「真門釈における善知識について」『宗学院論集』八三、二〇一一年
- 黒田義道「浄土真宗における導き手の考察―師と善知識の異同をめぐる―」『日本浄土教の諸問題』、二〇一一年
- 黒田義道「存覚の教導者観」『印度学仏教学研究』六〇（二）、二〇一二年
- 小島恵昭ほか「続『浄土真要鈔』の研究―存覚の親鸞一流の解釈をめぐる―」『同朋大学仏教文化研究所紀要』三二、二〇一一年
- 玉木興彦「便同弥勒」諸仏等同についての一考察 第十七願との関連から―『真宗研究』四三、一九九九年
- 塚本一真「初期真宗における善知識観の展開」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』二六、二〇〇四年
- 塚本一真「三代伝持の血脈概観」『浄土真宗総合研究』一〇、二〇一六年
- 徳永道雄「親鸞の諸仏等について」『日本仏教学会年報』五三、一九八七年
- 普賢保之「如来とひとし」について『宗学院論集』六二、一九九〇年
- 藤谷信道「仏光寺の教説とその誤解―特に名帳・絵系図を中心にして―」『仏光寺の歴史と教学』、一九九六年
- 藤谷信道「仏光寺名帳・絵系図への誤解」『仏光寺異端説の真相』、一九九九年
- 真城信「覚如と存覚における善知識観」『存覚教学の研究』、二〇一五年
- 宮崎圓達「仏光寺教団発展に関する一考察」『宗学院論集』一二、一九七六年

山田行雄「真宗教団における異端の思想」『伝道院紀要』一五、一九七四年

脇智子「存覚と初期真宗教団の善知識観」『印度学仏教学研究』六四（二）、二〇一六年