

# 祈りから念仏へ

日 野 紹 運

(名古屋大学)

先年、真宗にとって、祈りとはなにか、が問題となった。真宗門徒は、「念仏は、祈らず、願わず、占わず」と標語になるほど、祈り、祈願の類からは遠い存在であったからである。『宗教学辞典』（東京大学出版会）によれば、祈りとは、「人間と神との内面的交通、生ける人格的接触、対話である」とある。これとパラレルな形で、『岩波キリスト教辞典』（岩波書店）は、「祈りは人間の宗教性に本質的なものであって、通常何らかの応答可能とみられる人格神に向けられる。……」と言う。この場合、祈りは、信者と人格神との間の関係において、信者から人格神に対してなされる宗教的行為を表すと思われる。神が救済をになうのであれば、それに対して行われる、祈りは、まさに救済手段である。一方、真宗信徒が真向かう人格的超越は阿弥陀仏であり、それに対する宗教的行為は念仏である。したがって、信徒の救済手段たる念仏の行為にたいして弥陀の救いが期待される、という理解での議論ならば、念仏は救済手段ではない、念仏とは信後のそれで、報恩の意義なのだ、と当然否定されることになる。

問題なのは、神が、「対話」とか「応答可能とみられる……」と表されるように、超然とした存在ではなく、あたかも対等のあるいは身近な関係を思わせる言葉によって日常的なレベルで使用される場合である。救済者と救いを

求める信者の間の関係ではなく。確かに当局も上の場合を古典的意味の場合として退けながらも、日常的な用例については、認める見解を出し、その例として、世界平和の実現を願うといった場合の「いのり」(pray)<sup>(1)</sup>をあげる。また、真宗の聖教に「祈り」は幾度も使われるが、そのすべては信後の念仏に等しいものと了解される。<sup>(2)</sup>つまり、信後の念仏の生活の中でおこなわれる、念仏の代替としての祈りはよいのである。一般的に、日常の中で、宗教心の表れた姿を、祈りの姿とみることに異を唱えることはないのである。

『宗教学辞典』には、「祈りは活動状態における宗教である」との定義が紹介され、また「あらゆる宗教現象の中心とみる」との記述がある。そして『岩波キリスト教辞典』には「人間の宗教性に本質的なもの」（上述引用の前半部分）と明言される。本来的な意味での議論でなく、日常的な現象をもって本質的としたため、祈りが念仏をも包摂する概念と解釈されてしまったようなのである。

念仏は、阿弥陀仏、本願、名号、信心と共に、真宗にとっては不可欠な重要語である。したがって、念仏が宗教的行為のレヴェルで語られる場合には、真宗の念仏は他力念仏で、一般に言われる救済手段としての宗教的行為ではないことが明示されなければならない。その意味では、宗教的行為としての祈りは真宗にはないといわなければならない。

第十九願往生、第二十願往生そして第十八願往生は、三願転入として説明されるが、またそれぞれ自力諸行往生、自力念仏往生、他力念仏往生ともいわれる。救済手段、あるいは宗教的行為の観点から言えば、観想念仏―自力念仏―他力念仏といえる。前二者は、信心獲得あるいは救いの確証のために、念仏という手段を用いて、いわば「行」と

して念仏を行うのである。宗教の救済手段による類別すると、自力型宗教といえる。

一方、他力念仏は、「如来よりたまわりたる信心」（『歎異抄』）「本願力廻向の信心」（『教行信証』行巻）と言われるように、阿弥陀仏（＝阿弥陀如来）の恩寵による救いを確証させるものである。ここでは、救済手段は念仏ではない。個人的宗教行為としての念仏は評価されないのである。宗教というものは行があるべきとするなら、後述のように、それは名号のはたらきであるとされる。救う側のまさに恩寵によって救いの確証が得られるのである。類型で言えば、恩寵型宗教にほかならない。

さて、インドのヒンドゥー教の救済を哲学思想（解脱論）、諸師の教説、学派・宗派の救済論を鳥瞰してみると、自力瞑想型、恩寵型あるいは他力恩寵型と展開していく有様がみられる。それは、念仏が自力のものから他力のものへと変遷していく姿をパラレルにみられるのである。また、インドでは念仏でなく、バクティといわれるが、人格的超越への崇拜行為という意味で同じである。

ウパニシャッドにおいては、ブラフマンが非人格的絶対として唯一であることが確立した。ウパニシャッドの伝統を継承し、ヴェーダーンタ学派不二元論学派を創始したシャンカラは自力瞑想型宗教を唱えた。成立事情、経緯からしても、ウパニシャッドが膨大な文献群であり、直ちに一貫した思想体系がのべられていないことをうけて、それをシャンカラは不二元論の立場から哲学思想として整理したのである。そして、「汝はそれである」「我はブラフマンである」の大文章が端的にウパニシャッドの思想を表明していると宣言したのである。この一切はブラフマンである、個々の人間はアートマンを本性としている、アートマンは実にブラフマンに他ならないのである。さて、救済を

求めるものは、僧院の中で師のもとで、聴聞―思索―瞑想の修行をする。聴聞はいわば情報収集である。思索は情報を整理して論理的理解を深める段階である。頭ではわかった梵我一如の真理を、瞑想という行を通じて直覚的に獲得するのである。シャンカラは弟子と共に遊行したともいわれるので、旅先で師の教示を受けた弟子がその場で思索・瞑想に入っていく事もあったであろう。そして、最終局面での師と弟子の間では、こういう対話がなされるのである。師が「汝はそれである」（それ＝ブラフマン）というとき、即座に弟子は「我はブラフマンなり」と答えるのである。自力瞑想のあり方が活写されているが、シャンカラのそれは、知即成の主知主義的救済論といわれる。知ることが、あるいは知るときが、その瞬間が、自ら成るとき、あるいは救済を確認するときなのである。

南インドにアールワール、ナーヤナールと言われる吟遊詩人が出て、それぞれヴィシュヌ神、シヴァ神への憧憬を熱烈に謳い、喜びを詩にした。これがバクティという信仰形態で、爆発的な広がりを見せる中で、これを救済手段として、被限定者不二一元論学派を創設したのがラーマヌジャである。彼を開祖とするシュリーヴァイシュナヴァ派は、現在でもそうであるが、厳格な僧院生活のなかで、ウパニシャッドの学習にはじまる修行を実践した。後にバクティの北インドへの展開の端緒となったラーマナンドなどは、遊行の期間のうちに市井との接触のため不浄になったとして破門、僧院から追放されたといわれるほどである。ラーマヌジャの救済論はウパニシャッドを天啓聖典とし、尚シャンカラを強く意識したもので、ヴィシュヌ・ナーラーヤナへのバクティを唱導した「瞑想の究極状態であるバクティの実践によって、超越的人格神ヴィシュヌの恩寵を確認する」といういわば自力の意味合いの強い恩寵型といえるものだった。

そのバクティとは愛のこもった、没頭的で、他のものへの関心をすっかり奪ってしまう特別の知識に他ならない。

バクティとは「特別の知識」で、これは単なる知識ではなく、個我と内制者は別異であるという知識である。また、知識という語はバクティの形態にまで達した瞑想を意味する。この瞑想の究極的形態としてのバクティは、ひたすらな、不断の、なにもものにも勝る愛情のこもった、そして神をありありと目の当たりに見る状態にまで達した瞑想である。「ひたすらな、不断の」瞑想とは、油の流れのように、間断なくひたすらに、神を思い続けることであり、保持力ある憶念である。「愛情のこもった」瞑想とは愛をもって神を瞑想することである。このようにラーマヌジャのいう「知識」とは瞑想に他ならず、しかも瞑想の究極的形態、バクティの様相にまで達したそれである。「バクティの形態にまで達した瞑想」が手段としてのバクティなのである。

ラーマヌジャのシュリーヴァイシュナヴァは、その後二派に分かれた。テンガライ派とヴァダガライ派である。西洋にも見られた猿猫論争が起ったのである。猿と猫は危難に際して、前者が首に飛びついてしがみついた子猿のみをつれて逃げるのに対して、後者は子猫の首筋に噛みついて口に銜えたまま逃げる。子猿の飛びつくという努力を必要とする猿理論は、ラーマヌジャの理論に近いもので、北インドのヴァダガライ派に支持され、子猫の何の努力も必要としない猫理論は、人間の側の努力を否定し、ただ神の恩寵にたよるというプラバットティを重要視する南インドのテンガライ派に受け入れられた。人間の側の努力を否定し、神の救い（＝恩寵）に自らの救済を託するという態度は、つぎに述べようとしている愛の意味合いを強調したバクティによる救済の系列に属する。

人間の側の努力を否定し、ただ神の恩寵に己の救済を託すという猫理論の意義は大きい。恩寵と言っても、バクティという救済手段が個人的宗教行為として行われてのうえで、それを嘉する神が、対価として恩寵を施与するという『カタ・ウパニシャッド』の「このアートマンは教えによつては得られない。知性によつても聖典を広く学ぶこと

によっても。これ（アートマン、神）が選ぶ人によってのみそれは得られる。その人にこのアートマンは自らの姿をあらわす」（二・二三）にその淵源を求めることができる。ラーマヌジャはこれを解釈して、「そのバクティをもつ人にこそかの最高者によって選ばれるべきものであるから、（最高者は）その人によって得られる、というのが天啓聖典の意味である」と述べている。神によって選ばれ、恩寵を受けるのは人間がバクティを備えた時なのである。

いわば自力恩寵型から、自力の部分が無価値として否定した、あるいは目的のために手段として用いることを断念したのである。すると、ありのままの姿をさらす人間に、神が恩寵をたれるという他力のみに救済が託されることになったのである。他力恩寵型である。

当時は、神々の事蹟などを語り、シヴァ、ヴィシュヌを中心とする神々への信仰の広がりによって重要な役割をした文献にプラーナという伝承聖典がある。これはスムリティといわれ、シュルティというヴェーダなどの天啓聖典とは一線を画し、その正しさも天啓聖典に反しない限りという二次的な意義を与えられたに過ぎないが、二大叙事詩と共にヒンドゥー教の発展にはシュルティよりかえって大きな影響を持った文献群である。その中の『バーガヴァタ・プラーナ』には、ヴィラハ・バクティ（分離のバクティ）が説かれている。

このようなバクティは、あくまで人間の神への働きかけのバクティであるが、『バーガヴァタ・プラーナ』において、人間の神に対する思慕、憧憬が強ければ強いほど神と一体となれない思いが強くなり、ひいてはいかなる働きかけ、努力をもつても無駄なこと、神との余りにも大きな断絶を認めざるをえなくなり、愛を捧げること自体を目的とする、つまり人間の側としては神と出会うための努力をすることを断念するというヴィラハ・バクティが語られ

たのである。これが後世に、人為的な努力に基づいた絶対者との合一を断念し、自己の救いを全面的に神に委ねようというブラバッティ（＝帰投）へと発展していく。バクティの発達の段階においてこれは救済の主体が人間個人の側から神に委ねられた画期的な変換点であった。

以上が、インドの自力から他力への流れであるが、自力恩寵型および他力恩寵型は、それぞれ自力念仏、他力念仏に類似していることがわかる。観想念仏については、インドの場合、先の自力瞑想と言うよりむしろ、現世肯定・人格神に基づき、「人間がありのままの姿で神となる」類型であるタントリズムに近いと言える。<sup>(3)</sup> 観想念仏は、中国・日本の浄土教に一般的で、比叡山の行はすでに密教（仏教タントリズム）の影響下にあった。自力諸行の類いである不断念仏（観想念仏）も然りである。タントリストともいわれた観想念仏は、中国・日本の浄土教に一般的で、自力諸行の類いである不断念仏のうちに阿弥陀仏の顕現をまつのは、ラーマクリシュナのカーリー女神（マー「母」と呼ぶ）への思慕、言葉を交わし、給仕する奉仕の中でのマーと神秘体験は、常行三昧堂での不断念仏を行ずるなかで阿弥陀仏の顕われを待つ姿に似ている。

自力念仏では、念仏を行ととらえる。「教えを信じ、それを理解して、修行して、悟りに到る」という場合の修行にあたるのが、念仏である。<sup>(4)</sup> 救済への直接的手段となるものである。阿弥陀仏という人格神と対面して実践する自力の行なのである。善導大師は五正行をいう。阿弥陀仏に関する経典（浄土三部経）の読誦、阿弥陀仏およびその浄土の観察、阿弥陀仏に対する礼拝、阿弥陀仏の名号を称する称名、阿弥陀仏に対する讃嘆供養である。<sup>(5)</sup> なかでも、称名（＝念仏）を正定業として<sup>(6)</sup>いる。第二十願往生ともいわれるが、それは、係念我国・植諸徳本を一切の功德の根本である名号を称えて、功德を積んでいこうとはからう自力念仏である。その結果、念仏功德を量的に計ったりする。

「わがみをたのみ、わがころをたのみ、わがちからをばげみ、わがさまさまの善根をたのみ」自力の所業である。

さて、真宗における救済は信心領受のことで、名号が衆生に三心として届いたところのことをいう。この信心納受のときに、名号は口のうえに声となってでる。それを称名（念仏）という。十七願で成就された名号が、ころにとどいて信心となり、そして口にあらわれたのが念仏であるので、阿弥陀仏より与えられた念仏である。これを他力念仏という。これによって、念仏は信後の念仏で、称名報恩と言われるように、信を得たものが報恩謝徳のためになされるものとなる。このように、他力念仏においては、救済手段として機能することはないのである。かえって、阿弥陀仏の本願力である、名号の救いのはたらきが、直接的に効いているのである。親鸞聖人はこのことを述べて、名号が大道であると言う。

さて、次に、この本願力という救済の力が、はたらきという実体的力、エネルギーの源となる阿弥陀仏は、超越ではあるが、それゆえ人格的な存在であることが言われる。

弥陀廻向の本願力が第十七願成就によって名号に仕立てあげられ、衆生の信心（三心）となり、念仏となる。ここで、衆生の側で回施された三心を領受するには捨機託法が前提となる。罪業深重の身には自らの力が往生には無力であるとして自らはからいを捨てざる（捨機）と同時に、疑う心なく、阿弥陀仏の救済の力にすべてをまかせざる（託法）のである。無疑心と捨機託法のうえて弥陀の本願力に乗ずればすなわち弥陀廻向の信心を納受するのである。これが救済である。<sup>(7)</sup>

これは、前述の個人の努力を断念して、ひたすら神の恩寵にまかせるといふ猫理論あるいはヴィラハ・バクティに



共通する。自己投企しヴィシュヌ神にひたすら愛を捧げる（プレーマン）ことによって、神が自己の中に「入ってくる」あるいは「降りてくる」。そしてその身は神によって満たされていくのである。

本願力が救済の直接的因であるが、「他力」というのは如来の本願力なり」（『教行信証』行巻）とあるように、それは阿弥陀仏の力である。衆生の側のなんらかの宗教的行為が救済手段であることはなく、かえって本願力を廻向する阿弥陀仏という人格で、対面しつつある神を前提のこととしている。この対面する神について、所婦人法といわれるが、この時には、信心の対象が「人」すなわち阿弥陀仏であるとともに、「法」すなわち阿弥陀仏の救う力、名号であることを意味する。阿弥陀仏が人格的であることが認知されている。以上のことから、真宗においては、阿弥陀仏、本願力、名号、信心、念仏が、同じ事柄として理解されていることがわかる。

救済手段ではない念仏を確認する中で、救済を施与するのが阿弥陀仏で、それは人格的超越として存在することが認められた。この阿弥陀仏は、本願力というリアルなエネルギーを介して、直接人間に対面している超越者（人間的であるから、あえて者とした）である。この阿弥陀仏は、三身説でいえば報身仏である。菩薩が願行成就の末に仏となったものを報身仏とするなら、まさに法蔵菩薩の願成就の仏である阿弥陀仏はそれである。実際のところ、人の救いにかかわる問題、すなわち弥陀の本願力の議論において問われるのは、この阿弥陀仏のみである。

「この一如宝海よりかたちをあらわして法蔵菩薩となのりたまいて無碍のちかひをおこしたまふたねとして、阿弥陀となのりたまふがゆへに報身如来とまふすなり」（『一念多念証文』）

この引用において、阿弥陀仏が本来には一如であること、法身仏であること、それがまた報身仏とも称されること

が示されている。後者が衆生に直面する神は人格的超越としての阿弥陀仏である。これに対して、前者が、背後の神として非人格的絶対たる涅槃とも空とも言われるものである。インドではブラフマンといわれるものである。それは法身仏と三身説ではいうが、親鸞聖人においては、共に阿弥陀仏であり、法身仏と称される。それに二種ありとする二種法身の説が示される。

「法身について二種あり。一には法性法身、二には方便法身なり」（『愚禿鈔』上）

「しかれば仏について二種の法身します、ひとつには法性法身ともうす。ふたつには方便法身ともうす。法性法身ともうすはいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばず、ことばもたえたり。この一如よりかたちをあらわして、方便法身ともうす。その御すがたに、法蔵比丘となのりたまひて、不可思議の四十八の大誓願をおこしあらはしたまふなり」（『唯信鈔文意』）

このように、法身には法性法身と方便法身があること、そして、法性法身たる阿弥陀仏が三身のうちの法身仏にあらたることが言われ、そして、方便法身たる阿弥陀仏は、その前身を法蔵菩薩とすること、すなわち報身仏であることが明確にされる。

実にここに言う法性法身が涅槃であり、滅度、常楽、実相、真如、一如（『教行信証』証卷の冒頭）とも言われ、あるいは滅度、無為、安楽、常楽、実相、法身、法性、真如、一如、仏性、如来（『唯信鈔文意』）とも言われる。この二つは本来には同じ阿弥陀仏である。一方を真、他方を権化の真という意味の真仮二諦で、この仮は方便という。仮に方便法身の阿弥陀仏として「あらわれて」いるだけで、真の阿弥陀仏とその存在性には変わりはないということである。

ここにおいては、シャンカラヴェーダーンタの真俗二諦論が想起される。不二一元論は無限定ブラフマンのみが実在であるが、これは上位のブラフマンのみが独存の真諦 (paramārthika) である。下位のブラフマン (根源的には無明によって制限を受けたブラフマン) が俗諦を構成するが、世界の創造に始まって、いわゆる現象世界の営みすべて、日常的言語活動がおこなわれている場である。幻影主義的一元論といわれる所以は俗諦がマヤー (幻影) として否定されるからであるが、真宗の場合には、法性法身たる阿弥陀仏も方便法身たる阿弥陀仏も等しく存在し、二元論のごとくである。弥陀の本願力は今いきいきと働きつづけているのであるから、あきらかに方便法身として存在する世界は現存している。現世肯定の所以である。シャンカラにおいては俗諦から言えばとか無明の立場においてはあるいは真理の立場ではといった表現から二種のブラフマンも区別できるが、阿弥陀仏の場合には同じく実体的であり、阿弥陀仏ですべて表現されるのでその区別は注意が必要となる。

また、この二種の法身は「異にして分かつべからず、一にして同ずべからず」(『往生論註』下) とその相即不二一体が述べられるのである。信楽先生の「浄土教は一元論でありながらどこかでは二元論的に語り、二元論的でありながら、本来の一元的な立場にかえる」とか「一元論的な立場に立ちつつ、しかも同時に二元論的な発想も宿している」とその著書で述べられておられるが、まことに当然のことなのである。法性法身たる阿弥陀仏の立場の議論であれば、「いろいろかたちもない」無限定の阿弥陀仏の一元論になるであらうし、方便法身たる阿弥陀仏の立場に立てば、二つの阿弥陀仏 (これを二元論的といわれるのだ) からの言説になろう。

前述したが、弥陀の本願力の事柄については、また真宗ではそれを専らにしているといっても過言ではないが、リアルな、対面する人格的超越の阿弥陀仏 (方便法身) が前面に押し出されてくるのである。衆生の救済が重要な問

題だからである。仏壇の本尊が絵像の裏書には方便法身尊像となっている。

ここで重要であるのは、それが法身仏と等置されていることである。それが法性法身を言って、涅槃、空、法性と一つになり、それによって法印である涅槃寂靜を言う仏教、大乘仏教の大伝統のなかにあることが証されるのである。

これはまさにインドの宗教がとった軌跡に一致する。その端的な例が、ラーマクリシュナである。ラーマクリシュナ・パラマハンサがカーリー女神（マー）の恩寵を受けながらついにはそのカーリー女神がブラフマンと同一であると感じるのである。つまり自らに對面していた神との宗教的体験が、汎インド的なブラフマンに帰一することによって、伝統的にして正統的なヒンドゥー教であるとかえって確証されることになった。<sup>(10)</sup>

インドの宗教には、ウパニシャッドの「一切はブラフマンである」が一貫している。非人格的絶対であるブラフマンが唯一の実在である。一なる世界では、ブラフマンのみがすべてである。シャンカラの不二一元論しかりである。その後バクティ運動およびタントリズムの影響などで様々な形態の信仰がシヴァ神とヴィシュヌ神への崇拜を中心にして起った。それら人格神は、シヴァ、ヴィシュヌいずれにしても、世界を作り、衆生を救済するが、ついには非人格的絶対たるブラフマンと等置される。それによって、その神が認証されるというか、おさまるのである。それらヒンドゥー教の神々がすべからずスムルティ文献（伝承聖典）のなかで形成されてきた経緯があり、シュルティという天啓聖典のウパニシャッドのブラフマンにその正当性の認知を求めるのかもしれない。ともかく、仏教の伝統で言うところの、一切である法性の世界（空あるいは涅槃）の上に成り立つ仏の世界（菩薩の世界）が、ブラフマン―神々に対応しているのである。

最後に、実体的な阿弥陀仏について述べなければならない。方便法身たる阿弥陀仏がリアルならば、法性法身たる阿弥陀仏もリアルでなければならない。涅槃、空が実体的であるということになるのである。はじめには、本願力がリアルだから、そのはたらきが現成するのだから、その発信者である阿弥陀仏もリアルということであった。他力とは如来の本願力なり、といわれることから、他力について言及する箇所からうかがっていくことにする。『往生論註』（下巻末）の覈求其本釈に「増上縁」が以下のように言及されている。

「しかるに覈に其の本を求むるに、阿弥陀如来を増上縁となす」

「他力を推するに増上縁となす」

衆生が速やかに往生できるのは第十八願による、正定聚に住して速やかに仏果を得るのは第十一願による、速やかに還相回向し衆生済度できるのは第二十二願による——つまり、如来の本願力によって速やかに仏果を得ることができるのである。その他力は（阿弥陀如来であり）増上縁であるというのだ。これをもって、浄土教では増上縁を阿弥陀仏の超人的な力であると解説している。<sup>(11)</sup>曇鸞によって「増上縁」はそうように理解されたのであるが、曇鸞は浄土教に転じる前には、中国仏教における中観派研究の四論宗に属し、そこにおいてすでに、「縁となつて果を生み出す力」の意味で理解していた、「増上縁」を何かを生み出すものと理解していたと推察される。内藤先生は、三論宗には縁起に関連して増上縁が支分を生み出していくというくだりを報告されている。<sup>(12)</sup>縁起は空であるので、その空の理解にも実体的なものを求めているということが考えられる。また、立川先生は『空の思想史』<sup>(13)</sup>のなかで、空に二つの側面があり、中国仏教、日本仏教では空を実体的に捉えていたとみておられる。<sup>(13)</sup>このような言及は、三論・四論の精査によって確認する必要があるが、示唆的である。

註

- (1) 平成十四年十二月二十日付『本願寺新報』掲載の「いのり」について」
- (2) 本学術大会においても幾度も言及され、検討された。
- (3) 神があらのままの人間をその恩寵によって救うというヴィラハ・バクティと対比するとよい。
- (4) 村上速水『親鸞教義とその背景』二三二頁 永田文昌堂 二〇〇二
- (5) 勸学寮（監修）『真宗の教義と安心』五〇―五一頁 本願寺出版 一九九八
- (6) 法然上人は、これをうけて、「聖道門をさしおいて浄土門を選び、雑行をなげうって正行を選び、助業をかたわらにして正定業を選べ」（三選の文）とし、さらに、「南無阿称陀仏、往生の業は念仏を本とす」として念仏為本を掲げる。上人は「本願のいわれ信じて称える念仏」をとき他力念仏者であることに間違いはないが、自身何万回の念仏を実践するなど念仏重視である
- (7) 勸学寮（編）『安心論題綱要』二九頁 本願寺出版 二〇〇二
- (8) 同 五五頁以下
- (9) 信楽峻磨『真宗の大意』五三頁以下 法蔵館 二〇〇〇
- (10) その弟子ヴィヴェーカーナンダの言葉はほとんどシャンカラ不二元論と見間違うばかりである。
- (11) 黒田覚忍『はじめて学ぶ七高僧』四六頁 本願寺出版 二〇〇四
- (12) 内藤正文『増上縁について（一）』『教学研究所紀要』六一七号 浄土真宗教学研究 所 一九九七―九八
- (13) 立川武蔵『空の思想史』講談社文庫 二〇〇三