

## 滝沢克己と『歎異抄』(II)

——「インマヌエルの原事実」と「弥陀の本願」——

西岡祥文\*

Can a Buddhist Be Saved?

Takizawa Katsumi's Exegesis of *Tannisho* (Part II)

Yoshifumi NISHIOKA

### 要 旨

従来、キリスト教神学においては<救い>はイエス・キリストを通じてのみ得られるのであり、それ以外に<救い>の道はないと解釈されてきた。カール・バルトの下で学んだキリスト教神学者の滝沢克己は、彼独自の「インマヌエル神学」において、このようなキリスト教絶対主義を否定し、キリスト教と仏教共通の<救い>の道を提示している。本稿では滝沢克己の『歎異抄』論の中の「弥陀の本願」に関する滝沢の解釈を通じて、滝沢神学のいう「インマヌエルの原事実」が親鸞のいう「弥陀の本願」と同一であることを論証する。

キーワード：インマヌエルの原事実、不可分・不可同・不可逆、第一義の接触、第二義の接触

### (II-3) 「信心と念仏」と「第二義の接触」

#### (II-3-a) 「第二義の接触」としての行為

滝沢は「インマヌエルの原事実」(「弥陀の本願」の決定)における「人間的主体性の完全な消滅点即発起点」<sup>(1)</sup>において、人間が「弥陀の本願」への応答として為すべき行為、すなわち「第二義の接触」としての人間の行為を次のように論じている。

「[人間は] その決定 [『弥陀の本願』=根源的決定] にふさわしく自己決定するように要求

---

\*教授 アメリカ文学

されてくる。これに背叛して実際にはできないことを意欲したりしないように、限りなく優しくかつ厳しい警告を受けている。のみならず、その瞬間、間髪を容れず何か特定の自己決定・責任を問われる選択行為をなしつつある。そこに、そしてただそこにだけ、人間が他の諸生物とちがって、とくに『主体的』なもの・『自由な』存在と言われる所以があるのです。』<sup>(2)</sup>

ここで滝沢が主張しているのは、人間は「絶対無相の真実主体」によって根源的決定をされた「有限有相の客体的主体」だということである。人間はその根源的決定（「インマヌエルの原事実」（「第一義の接触」））に関してはそれを拒否する自由がまったくなく、ただそれを受け入れるしかないという意味で「客体的」であるが、根源的決定にふさわしく自己決定（行動）するように要求されている（「第二義の接触」）という意味では「主体」なのである。そのため人間の行動は「絶対的決定」とは決して言えない。この「第二義の接触」における人間の行為には前稿（I-2）で論じた陥穽が常にわれわれを待ち受けている。すなわち「第二義の接触」という歴史内の形を歴史の根底をなす超越的な「第一義の接触」と錯覚することである。これは神人の「第一義の接触」の根源的・弁証法的（不可分・不可同・不可逆的）な関係、とくに「不可逆的」な関係を見誤り、「第二の接触」としての自己の行為を「実体化」、「絶対化」することを意味する。滝沢のバルト批判の言葉でいうと、「人の自己決定」を「神の原決定」と思い込むことである。（これを「神格化」と呼ぶことにする。）親鸞の信心と念仏について考察する場合、「神格化」の問題に特別に注意を払う必要がある。

### (II-3-b) 信心

滝沢は親鸞の信心—そして、すべての人の信心—における「二重構造」、すなわち「インマヌエルの原事実」（「第一義の接触」）と「第二義の接触」の「二重構造」を指摘する。「第一義の接触」における信心を「かれが信ずるに先立ってかれ自身の存在の根柢に在りかつ生きている不動の真理、それ自身で光りかがやくあの事実への覚醒です」<sup>(3)</sup>、「真に先なるもの・主なるものは、『弥陀即凡夫』、『摂取不捨の本願』と云い表されたその一点にある、—この事実の突然の発見、それが親鸞の信心です」<sup>(4)</sup>と説明する。また「第二義の接触」における信心について、「親鸞の信心決定というのは、もともとこの根源的事実的な決定の一反映として、あの時あの処に、かれ自身にもまったく思いがけなく、かれ自身に生起したこと」<sup>(5)</sup>であり、「弥陀の本願」の威力によって「いわばそこに差し出されている絶対無償の『願船』に乗じて、この私（人間的主体）自身の取る行動・みずから成す形としての信心」であると説明する<sup>(6)</sup>。その

ため「インマヌエルの原事実」(「第一義の接触」)と共に「第二義の接触」に開眼した者は自己の信心—すなわち「第二義の接触」における信心—が「実体・原像ではない〔弥陀の本願の〕ただの映し」<sup>(7)</sup>に過ぎないことを確信し、決して己の信心を誇り、それを「神格化」(「実体化」・「絶対化」)することはない。

法然が「予が如き者、已に戒定慧三学之器に非ず」(「聖光上人伝説の詞」と言い、親鸞が己を「底下の凡愚となれる身」(『正像末法和讃』)<sup>(8)</sup>と称したことからも明らかのように、両者にとって末法の世における「自力」による悟り・救済は不可能なことであった。親鸞が「いづれの行もをよびがたき身なれば」(『歎異抄』第二条)と告白している通りである。しかし法然は『選択本願念仏集』第八編において、善導の『観経疏』と『往生礼讃』を引用し、いかに罪惡の凡夫であっても浄土往生には『観無量寿経』に説く三心(至誠心・深心・廻向発願心)を具足すべきであると説き、「若し一心をも少けぬれば、即ち生ずることを得ず」<sup>(9)</sup>と断言した。これに対して親鸞は『無量寿経』第十八願の「至心信樂欲生我国」を法然に従い至誠心(至心)、深心(信樂)、廻向発願心(欲生我国)と見なしたものの、法然とは異なり、それらを罪惡深重・煩惱熾盛の凡夫が起こす三心ではなく阿弥陀仏がすでに成就した三心とし、これが「回向」されて凡夫の三心となると解釈した<sup>(10)</sup>。

親鸞がこのように信心を<阿弥陀仏>の「回向」と捉え、信心の「絶対他力」を説いたことは、『歎異抄』の「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて」(第一条)、「如来よりたまはりたる信心」(第六条)、「法然聖人のおほせには、源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり、善信房の信心も如来よりたまはらせたまひたる信心なり」(後序)、『教行信証』信巻の「信樂を獲得することは如来選択の願心より発起す。真心を開闡することは、大聖 矜哀の善巧より顕彰せり」<sup>(11)</sup>、「真実の信樂実に獲ること難し。何を以ての故に、乃し如来の加威力に由るが故なり、博く大悲広慧の力に因るが故なり」<sup>(12)</sup>、「『信心』と言ふは、則ち本願力廻向の信心なり」<sup>(13)</sup>などといった言葉によっても明白である。

親鸞は典籍の大胆な読み替えを行い、前述の「唯除五逆、誹謗正法」の他に、例えば、本願成就文の「諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念。至心廻向、願生彼国、即得往生、住不退転」の「至心廻向」を「至心廻向したまへり」(『浄土文類聚鈔』)<sup>(14)</sup>と読んだ。これは信心が<阿弥陀仏>から「回向」されたものであることを証明するために経による裏付けを求めたものである。

以上、信心に関する親鸞の言葉を考察した結果、親鸞には信心における「絶対他力」思想が際立っていることが判明した。これは親鸞が信心をまず第一に「神の決定」、すなわち、神から人間へ授与されたものと考えており、そのため自己の信心の「神格化」も見られない。この

事実は親鸞が「インマヌエルの原事実」(「第一義の接触」)と「第二義の接触」に開眼していた有力な根拠となりうる。

### (II-3-c) 念仏

滝沢は親鸞の念仏について信心と同様、その「二重構造」を指摘する。「第一義の接触」における念仏の「真実の根基・根源は、人間の信心(信知)のそれと同じ弥陀の誓願不思議自体」<sup>(15)</sup>にあり、「第二義の接触」における念仏は「弥陀の本願」への応答として「徹頭徹尾かれ自身の責任において生起するところの行」であるとする<sup>(16)</sup>。

親鸞は念仏を信心と同じく「阿弥陀仏」の罪惡深重・煩惱熾盛の凡夫への「回向」と考え、「もしは行もしは信、一事として阿弥陀如来の清浄願心の回向成就したまふ所にあらざることあることなす。因なくして他の因のあるにはあらざるなりと、知るべし」(『教行信証』信巻)<sup>(17)</sup>、「凡夫廻向の行にあらず。これ大悲廻向の行なるが故に不廻向と名づく」(『浄土分類聚鈔』)<sup>(18)</sup>と説いて、念仏の「絶対他力」を強調している。

また『歎異抄』には「念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてても存知せざるなり」(第二条)、「念仏には、無義をもて義とす」(第十条)、「念仏のまうさるゝも、如来の御はからひなりとおもへば、すこしもみづからのはからひまじはらざるがゆへに」(第十一条)、「弥陀の御恩の深重なること、つねにおもひだしまいらすべし。しかれば念仏もまうされさふらふ。これ自然なり。わがはからはざるを、自然とまうすなり」(第十六条)といった念仏における「自力」を徹底的に否定する言葉が数多く見られる。とくに「念仏は行者のために非行・非善なり。わがはからひにて行ずるにあらざれば、非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば、非善といふ。ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行・非善なり」(第八条)という言葉には、親鸞が念仏における「自力」(「わがはからひ」)を徹底的に排除していることが明白である。とりわけ「非善」という言葉は親鸞が念仏を「実体・原像ではないただの映しにすぎない」行と捉えていたことを示していて、滝沢が下記に述べているような「第二義の接触」における念仏の行の陥りやすい錯誤、すなわち念仏の「神格化」から親鸞が無縁であったことを明示している。(ただし、例外があり、本稿(II-4)でこの問題を論じる。)

「親鸞の念仏は、それが親鸞という名の一個の人の自己決定であるかぎり、たといそれが弥陀仏自身のあの働き(「勅命」)に完全に照応する自己決定であるとしても、所詮はただ、無数の信徒・非信徒、人間ないし人間以外の諸物・諸形態のなかの一つの物、一つの形にす

ぎません。それはけっして、偶発的・事実に存在する一個の物の、空間的・時間的に制限された一つの形以上のものではありません。(中略)それ自身を絶対化して、その他の、同様に偶発的・事実に、唯一回的な、既知ないし未知のもろもろの形を、唯一真実の法に背くもの、これに照応しないものと、頭から決めてかかることは、金輪際許されることではないのです。」<sup>(19)</sup>

滝沢は、親鸞が「人間のはたらきによって、この[念仏の]義を立てようとするのは、まったくの倒錯・無用有害な作為以外の何ものでもありえぬことを、はっきりと見ているのでしょう」<sup>(20)</sup>と述べている。

さらに上記の「非行・非善」に関する親鸞の言葉を滝沢は「念仏そのものがかえって極度に不自然な作為に墮しがちな私たちに対する親切な諭し」<sup>(21)</sup>と考え、親鸞が「第二義の接触」における念仏の特質を十分理解していたことの証拠と見なす。

滝沢は親鸞の念仏を「弥陀の本願」の大悲一愛一に覚醒した者の喜び、感謝の表明と捉え、「弥陀本願の反響」<sup>(22)</sup>、「おのずから溢れてくる感謝と歓喜」<sup>(23)</sup>、「湧き起こる讃嘆」<sup>(24)</sup>、「歓ばしい叫び」<sup>(25)</sup>などと呼んでいるが、このような念仏は「自力」とは対極にあると言える。

『歎異抄』の「一生のあひだまうところの念仏は、みなことごとく如来大悲の恩を報じ、徳を謝すとおもふべきなり」(第十四条)、『正信偈』の「唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」<sup>(26)</sup>、『正像末法和讃』の「如来大悲の恩徳は／身を粉にしても報ずべし」<sup>(27)</sup>といった言葉は、親鸞の念仏を「弥陀の本願」に対する「おのずから溢れてくる感謝と歓喜」などと考える滝沢の解釈の正しさを示している。

伊藤益は親鸞の念仏を「親鸞は、弥陀の呼びかけのなかで、弥陀に導かれながら、弥陀への祈りのことば(弥陀からの呼びかけへの全霊を賭した呼応)としての『南無阿弥陀仏』がおのずから口をついて出るのを感じた。その感覚は徹頭徹尾、受動性に貫かれたものだった」<sup>(28)</sup>と論じているが、この解釈は「第二義の接触」に開眼した親鸞の念仏の特徴を的確に表現している。

以上、親鸞の念仏観を考察したが、親鸞は信心と同様、念仏もまず第一に「弥陀の本願」によって凡夫に与えられるもの、すなわち念仏を「絶対他力」と見なしている。信心においては<阿弥陀仏>の「回向」に関する言葉が大半を占めていたが、念仏に関しては、ほとんどの言葉が「自力」の徹底的排除に当てられており、念仏の「神格化」を示す言葉は見られない。これらの事実により親鸞が「インマヌエルの原事実」と「第二義の接触」に開眼していたことが推察される。

### (II-3-d) 信心と念仏

滝沢は信心と念仏の関係について『宗教的』なところというものも、実際にはそれ自身、心ではない躰の動き・姿としてのほかに『存在』のしようはない。浄土真宗のばあいですと、『信心』ということは、他面同時に、『念仏』の行として起こるほかに起こりようはありません<sup>(29)</sup>、「この根源的關係（の主体）そのものに眼覚める（弥陀の本願を信ずる）ということは、それじたいかならずその瞬間の躰の動き（南無阿弥陀仏と名号を唱えること、『念仏まうす』こと）たらざるをえません<sup>(30)</sup>と解説している。これは「第二義の接触」における信心と念仏の関係について論じたものである。「信」と「行」はともに＜阿弥陀仏＞への感謝に満ちた応答であり、信心という目に見えない精神的なものが、念仏という目に見える身体的な表現になると滝沢は解釈するのである。つまり、人間にとって精神と身体の両方が不可欠であるように、浄土真宗の信仰においても信心と念仏はどちらも不可欠だということである。

『歎異抄』にある親鸞の「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて、往生をばとぐるなりと信じて、念仏まうさんとおもひたつこゝろのをこるとき」（第一条）という言葉は、信心と念仏の関係を上記の滝沢の解釈のように捉えている。

また親鸞の「信の一念・行の一念、ふたつなれども、信をはなれたる行もなし。行の一念をはなれたる信の一念もなし<sup>(31)</sup>（『末燈鈔』十一）、「信心ありとも、名号をとなへざらんは詮なく候<sup>(32)</sup>（同書、十二）という言葉は、信心と念仏はどちらも信仰生活において不可欠であることを表明している。ここには、従来論議されてきた「信心為本」対「念仏為本」といった対立的思考はない。「第二義の接触」としての信心と念仏は両者とも「実体・原像ではないただの映しにすぎない」。そのため、この両者の優劣の議論はどちらか一方を「神格化」する危険を孕んでいる。親鸞はこのような信心や念仏の「神格化」を図ることはしなかった。

以上、信心と念仏の関係に関する親鸞の言葉には、その優劣を表すものではなく、その一方を「神格化」する言葉も見られなかった。この事実からも滝沢の主張するように親鸞は「インマヌエルの原事実」（「第一義の接触」）と「第二義の接触」とに開眼していたと判断してもよいであろう。

### (II-4) 滝沢克己の親鸞批判

滝沢の唯円および親鸞への批判は「第一義の接触」と「第二義の接触」に関する問題に尽きる。滝沢は『歎異抄』第十一条の「御約束」という言葉が「凡夫即弥陀、生死即涅槃（即は絶対に不可分・不可同・不可逆の即）という、第一義的に根源的な事実＝関係＝事理そのものを指しているのか、それとも、この事実じたい＝事理それ自身の、直接かつ正確な表現であるが、

しかし歴史内部のある時に生じた特定の一つの形であるかぎりの名字=名号の出現について語られているのか<sup>(33)</sup>が曖昧だと指摘する。つまり、「御約束」が神人の「第一義の接触」によるものか「第二義の接触」によるものか、そのどちらを指すのかが明確でない唯円を批判しているのである。また、「如来の御はからひなれば」と言わずに「如来の御はからひなりとおもへば」と言っているところにも「自力」思想が伺われ、唯円が「弥陀の本願」と人間との関係、すなわち「インマヌエルの原事実」を精確に見据えていない可能性があるとする。

滝沢は親鸞についても「第一義の接触」と「第二義の接触」との区別が明確になされていない場合があるとしている。その例として『歎異抄』の親鸞の言葉「くすりあればとて毒をこのむべからず」(第十三条)を挙げ、「なおそこに一抹の曖昧—他力の信と自立の行とのあいだの真に必然的・積極的な結びつきを、ぴたりと言いついて残しているとは称しがたい何か—を残しているのではないのでしょうか<sup>(34)</sup>と述べている。

また「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」(第二条)という言葉は「インマヌエルの原事実」における「弥陀の本願」を人間の側で拒否できるかのような誤解を招くと批判している。第四条に見られる親鸞の他の仏教への批判も、親鸞が繰り返し説く「弥陀の本願」の「絶対無条件の平等」と矛盾しており、念仏者の「神格化」が伺われる。この点に関して滝沢は「弥陀の本願・撰取不捨の大悲は、人間の側の善悪・賢愚を一切問わないということは、そこにはただ一つの真実の道があって、『難行道』も『易行道』もない、ということであるほかはありません<sup>(35)</sup>、『自力聖道門』をあのよう一般的に、『他力浄土門』と敵対的に対立・矛盾するものとして、排除するひつようはなかった、いなそうしてはならなかったのではないのでしょうか<sup>(36)</sup>と批判する。

滝沢は『『歎異抄』と現代』では触れていないが、これ以外にも、親鸞には念仏の行を浄土往生における必須の要件とする、すなわち念仏の「神格化」を伺わせる言葉がある。例えば親鸞は「ひとすちに阿弥陀仏を称ふる人は、かの仏の御心のうちに、所を嫌はず、時を隔てず、常に照らし、撰め、守りて、捨てたまはず、雑行雑修の者をば、照らし、撰め、守りたまはずとなり<sup>(37)</sup>」(『善導和尚言』)、「余の雑業といふはもろゝの善行なり、雑行を修し雑修を好むものをば、すべてみな照らし撰むといはずと、守らずとのたまへるなり<sup>(38)</sup>」(『一念多念文意』)と説いている。

また『教行信証』行巻には念仏と他の善との比較が四十八項目、念仏者とそれ以外の者との比較が十一項目にわたって挙げられており、いかに念仏および念仏者が優れているかが論じられている<sup>(39)</sup>。同様に、『愚禿鈔』でも念仏と念仏者の優れている点がそれぞれ、四十二項目と十八項目わたって挙げられている<sup>(40)</sup>。これらの事実は滝沢の次のような批判が親鸞にも当て

はまると言わざるをえない。

「もしも浄土真宗の信徒が、『南無阿弥陀仏』という耳に聞こえる名号の『存在』によって、仏凡一体（不一不異）の根源的（実在的）関係が成立した、凡夫はただこれを信じこれを称することによってのみ浄土に往生しようとするなら、その瞬間かれは、後世のキリスト教徒のイエスに対して犯したと同じ過ちに陥ることとなるであろう。」<sup>(41)</sup>

滝沢のいう「イエスに対して犯した過ち」とは、前稿（I-3）で論じた滝沢のカール・バルトへの批判と関連している。バルトの過ちは一そして、伝統的キリスト教会の過ちは一イエスの「第二義の接触」による行為を「第一義の接触」と見なすことによるイエスの神秘化・神格化であった。上述の滝沢の親鸞への批判、また上記の『善導和尚言』と『一念多念文意』に見られる親鸞の念仏への見解は念仏の「神格化」、すなわち「第二義の接触」に基づく念仏という行為を「第一義の接触」と見なすことによる錯誤と考えられる。

## 結 語

滝沢克己はその『歎異抄』論を通じて、親鸞が「インマヌエルの原事実」（神人の「第一義の接触」と「第二義の接触」を認識していたと主張した。前稿および本稿では、親鸞の「弥陀の本願」と「信心と念仏」に関する思想を中心に滝沢の論考を考察した結果、滝沢の主張がほぼ正しいという結論に達した。だが、滝沢も指摘しているように、親鸞が「第一義の接触」と「第二義の接触」を完璧に認識していたわけではないことも判明した。

滝沢克己の『歎異抄』論で一番重要なのは、滝沢神学を通じてキリスト教と仏教共通の＜救済＞の道が提示されていることであり、このことは小野寺功や八木誠一が認めているように（前稿（I-4））、滝沢の偉大な功績だと言える。

## 注

- (1) 滝沢克己『『歎異抄』と現代』三一書房 1974年、38頁。
- (2) 同書、32頁。
- (3) 滝沢克己『続・仏教とキリスト教』法蔵館 1979年、183頁。
- (4) 滝沢『『歎異抄』と現代』90頁。
- (5) 同書、19頁。



滝沢克己と『歎異抄』(II)

- (6) 同書, 36 頁。
- (7) 滝沢『続・仏教とキリスト教』183 頁。
- (8) 藤本浄彦『法然浄土教の宗教思想』平楽寺書店 2003 年, 461 頁。
- (9) 石上善應『日本の仏典 3 法然—選択本願念仏集—』筑摩書房 1988 年, 203 頁。
- (10) 坪井俊英『浄土学概論』佛教大学通信教育部 1992 年, 315 頁。
- (11) 石田瑞麿訳注『親鸞全集』第一巻 法蔵館 2001 年, 119 頁。
- (12) 同書, 第一巻 122 頁。
- (13) 同書, 第一巻 179 頁。
- (14) 同書, 第三巻 9 頁。
- (15) 滝沢『「歎異抄」と現代』123 頁。
- (16) 滝沢『続・仏教とキリスト教』201 頁。
- (17) 『親鸞全集』第一巻 146 頁。
- (18) 同書, 第三巻 11-12 頁。
- (19) 滝沢『「歎異抄」と現代』203-4 頁。
- (20) 同書, 87 頁。
- (21) 同書, 88 頁。
- (22) 同書, 同頁。
- (23) 同書, 87 頁。
- (24) 滝沢『続・仏教とキリスト教』90 頁。
- (25) 同書, 201 頁。
- (26) 早島鏡正『歎異抄を読む』講談社 2000 年, 106-7 頁。
- (27) 『親鸞全集』第四巻 553 頁。
- (28) 伊藤 益『親鸞—悪の思想—』集英社 2001 年, 151 頁。
- (29) 滝沢『「歎異抄」と現代』52 頁。
- (30) 同書, 121 頁。
- (31) 『親鸞全集』第四巻 343 頁。
- (32) 同書, 第四巻 344 頁。
- (33) 滝沢『「歎異抄」と現代』144-5 頁。
- (34) 同書, 166 頁。
- (35) 『親鸞全集』第一巻 103-6 頁。
- (36) 滝沢『「歎異抄」と現代』168 頁。
- (37) 『親鸞全集』第三巻 255 頁。カタカナ表記を漢字とひらがな表記に改めた。
- (38) 同書, 第四巻 298 頁。
- (39) 同書, 第一巻 103-6 頁。
- (40) 同書, 第三巻 61-5 頁。
- (41) 滝沢『続・仏教とキリスト教』65 頁。

参考文献

- 金子大栄校注, 『歎異抄』, (岩波クラシックス9) 岩波書店, 1989年  
石田瑞麿訳注, 『親鸞全集』, (1-4巻, 別巻) 法蔵館, 2001年  
滝沢克己, 『佛教とキリスト教』, (第二版) 法蔵館, 1964年  
—— 『カール・バルト研究』, 法蔵館, 1972年  
—— 『「歎異抄」と現代』, 三一書房, 1974年  
—— 『続・仏教とキリスト教』, 法蔵館, 1979年  
—— 『あなたはどこにいるのか』, 三一書房, 1983年  
石上善應, 『日本の仏典3 法然—選択本願念仏集—』, 筑摩書房, 1988年  
カール・バルト, 『教会教義学』, 神の言葉 II/2 神の啓示(下), 吉永正義訳, 新教出版社, 1976年

\*

- 伊藤 益, 『親鸞—悪の思想—』, 集英社, 2001年  
梅原 猛訳注, 『歎異抄』, 講談社, 2003年  
小野寺功, 『聖霊の神学』, 春風社, 2003年  
加藤智見, 『親鸞とルター—信仰の宗教学的考察—』, 早稲田大学出版会, 1987年  
門脇佳吉編, 『親鸞とキリスト教—現代人に信仰を問う—』, 創元社, 1984年  
佐藤正英, 『歎異抄論釈』, 青土社, 2005年  
柴田 秀, 『滝沢克己の世界・インマヌエル』, 春秋社, 2001年  
鈴木大拙, 『日本の靈性』, 岩波書店, 1985年  
関根清三, 『旧約聖書の思想—24の断章』, 講談社, 2005年, 73頁。  
坪井俊英, 『浄土学概論』, 佛教大学通信教育部, 1992年  
早島鏡正, 『入門教行信証 正信偈をよむ』, 日本放送出版協会, 1994年  
—— 『歎異抄を読む』, 講談社, 2000年  
坂東性純, 『浄土三部経の真実』, 日本放送出版協会, 1995年  
藤本浄彦, 『法然浄土教の宗教思想』, 平楽寺書店, 2003年  
増谷文雄, 『歎異抄』 筑摩書房, 1964年  
八木誠一, 『パウロ・親鸞\*イエス・禅』, 法蔵館, 2003年  
八木誠一・秋月龍珉, 『親鸞とパウロ』, 青土社, 1989年  
山折哲雄, 『悪と往生—親鸞を裏切る「歎異抄」』, 中央公論社, 2000年