

# 親鸞における『教行信証』の課題

三 木 彰 円

はじめに、お忙しい中、学会大会においでいただきました善裕昭先生にお礼申し上げます。本日私は「親鸞における『教行信証』の課題」というテーマでお話をさせていただきます。こしはらく、坂東本に関わる中で、『教行信証』をどういう視点で読んでいくべきなのかということが自分の問題になっていまして、殊に『選択本願念仏集』との関わりを通して『教行信証』をどう捉えるべきかということを考えています。そのようなことから『教行信証』を著した親鸞、そしてその周辺に関わる法然の行実ですとか、あるいは門弟のさまざまなあり方に関心を寄せています。改めて本日は、「後序」と呼ばれている『教行信証』の文章をどのような視点で捉えていくべきであるのかということについて、これまで考えてきたことを少し整理しながら話を進めたいと思っています。筋立った話ということにはなかなかならないかと思いますが、皆様方にお聞きいただき、その上でご教示、ご批判をいただきたいと思います。

最初に、「後序」と呼ばれている『教行信証』の最後の部分に対して、どのような位置づけがなされてきたのかということから確かめてみたいと思います。『教行信証』において「序」という言葉が用いられている所は二つしかありません。一つは冒頭の「総序」と私たちが通称している「顕浄土真実教行証文類序」です。もう一つは「顕浄土真

実信文類序」ですけれども、これを「別序」と通称しています。この呼び方の元になっているのは存覚の『六要鈔』です。存覚は『六要鈔』に次のように言います。

第二に正しく文を解せば、経論釈義の常の例に准依して、文を分かちて三と為す。一には序、即ち序分。二には標列より下第六の末に『論語』を引くに至るまでは、是れ正宗分。三には「竊以」より下、終わり巻を尽くすに至るまでは流通分なり。

（『六要鈔』第一 真聖全一・二〇六頁）

二に別序は、第一巻の最初の総序に対して之を別序と号す。是れ安心の巻、要須たるが故に此の別序有り。

（『六要鈔』第三 同二七四頁）

ここに「第一巻の最初の総序に対して之を別序と号す」と言うように、『教行信証』の「顕浄土真実教行証文類序」と「顕浄土真実信文類序」の関係を、「総」と「別」という関係で見出していく。これが存覚の基本的な視点であるわけです。『教行信証』の一番最後におかれる文章は、やがて「後序」という言葉で呼ばれていくわけですが、これについて存覚は、

当卷大文第六に化の身土を顕明す。中に於いて四と為す。一には題目、二には標拳、三には正釈、四には総結なり。

（『六要鈔』第六 同三七一頁）

第三に流通分とは、「竊以」以下、是れ其の文なり。又当卷に於いて四科を分かち時、之を総結と為す。

（『六要鈔』第六 同四三九頁）

と、全体としては「流通分」であり、「化身土文類」の「総結」として、それを位置づけています。

私自身はこの存覚の指摘のように、『教行信証』の結びの文章を「後序」と呼んで位置づけるよりも、「流通分」として位置づける方が、その趣旨にかなうと考えています。しかし最近も、この問題も、ただ単に呼び方の問題として考えていくべきではなく、「後序」、あるいは「流通分」、あるいはそれ以外の言葉で呼ぶとしても、私たちがその中

身にどのような事柄を見出し確認していくのかということの方が大事な課題になっていくのではないかと思います。そのことをふまえた上で、この話の中では『教行信証』の結びの文章を、通称にしたがって「後序」と呼ばせていただきます。

少し確認してみると、「後序」という呼び方が私たちの間に馴染み深いものになっているということは、意外と最近のことであると言えます。『教行信証』研究の嚆矢とされるのは、一三六〇年の存覚の『六要鈔』です。その後、大きくは江戸期の研究があります。その両者の間の研究ということになると、相伝教学があるわけですが、相伝教学の中では「流通分後序」〔『深解科文』『真宗相伝叢書』一・一三四頁〕という言い方もされています。おそらくこの言い方は『六要鈔』に一つの示唆を得てのことではないかと考えられますが、相伝教学については、私自身十分な確認ができていませんので、これだけにとどめます。

江戸期の学匠を見ると、高田派の慧雲（一六一三―一六九一）は『教行信証鈔』（一六八六年刊）において「後序」という呼称を用いています。大谷派の深励（一七四九―一八一七）は「結勸」〔『教行信証講義（会読記）』一八〇六年、あるいは宣明（一七四九―一八二一）は「縁起」〕〔『教行信証講義』一七九四―一八〇九年〕という言い方をしています。宣明の「縁起」という言い方は、それに先立つ本願寺派の智暹（一七〇二―一七六八）が著した『樹心録』（一八〇八年頃刊）の呼称に従っているようです。

先学たちが『教行信証』の結びの文章をどう呼称したのかということを見ると、当時の限られた研究状況の中で、先行研究をふまえ、それに従って呼称していったということが確認できるわけですが、ではそれによって「後序」の内容をどうとらえているのかということを少し見ておきたいと思います。例えば宣明は「縁起」という言い方をしますが、その内容については、

本書の依りておこる所由を示したまうともしらるる。此の義文を読んでいくうちに縁起ということ聞こゆ。縁

起というも浄土真宗の縁起と見るが可なり。

(仏教大系五四・六八一頁)

と言いますから、『教行信証』撰述の縁起をあらわすものであるということです。あるいは、「浄土真宗の縁起」という言葉も出てまいります。また、鳳嶺(二七八四―一八一六)の『広文類聞記』には、「縁起」であると言いながらも若干違う表現が出てきます。

…全体此の文は畢竟は由序の如きものなり。元祖の流罪にあい給うを縁起の由序とし、「然愚禿釈鷲」已下は此の『広文類』撰述の由を述べ給えり。

時に此の第三と云うは大科の第三なり。教巻の初めに序あり。次が正文なり。これは第三に縁起なり。『六要』には序・正・流通の三分と分けてあれども、経論ならば然るべし。今は造書の縁起なり。(同六八三頁)

このように「縁起」であるということに加えて、「由序」という言い方が出てくるわけです。序について「述序」「由序」「次序」という性格を確認することがなされますが、由序という点に鳳嶺の比較的踏み込んだ確認がされていると思います。

また本願寺派の興隆(二七五九―一八二四)の『教行信証略讃』、あるいは道隱(二七四一―一八一三)の『教行信証微決』には「後述」という言い方がされますが、特に興隆は、

巻尾に在りと雖も亦由・述の義有り。故に後序と云う。亦誣<sup>し</sup>るべからず。

(同六八四頁)

と言い、由序と述序という二つの内容を持つ序であることを確認した上で、おそらく存覚の『六要鈔』の指摘をふまえ、「後序」という言い方もまた否定すべきものではないということを書いていくわけです。

このように見ていく時、それぞれの呼称の仕方はあるわけですが、『教行信証』全体を結ぶその文章に私達が何を読み取っていくかとするのかという問題が、改めて浮かび上がってくるように思います。加えて「後序」の文章は、「化身土文類」を結ぶ位置にもあり、『教行信証』全体の結びにもあたるわけですから、その内容をどう重ねて

了解していけるのかという点も一つの問題になります。そうしますと、「顕浄土真実教行証文類序」、「顕浄土真実信文類序」、そして『教行信証』の結びの文章を、ストレートに「『教行信証』における三序」あるいは「総序と別序と後序」というふうに同列化して見るのではなくて、やはり冒頭の「顕浄土真実教行証文類序」、「信文類」における「顕浄土真実信文類序」、この二つの「序」の対応をまずきちつと独立させるかたちで確認し、その上で二つの序と最後の結びの文章―呼び方は「後序」と呼ぶにしても―にどのような関係を見出すのか。「後序」の内容を確認するうえでの第一の問題になると思います。

少なくとも「総序」と、いわゆる「後序」の間には、内容、あるいは表現のあり方において深い関係があることは明確です。この点については次の金子大榮先生の『教行信証講読 真化巻』の文章に明らかです。

#### 一 惣序と後序

浄土真宗の体は如来の本願であり、その教は三国の七祖に伝承せられ、特に源空に依りて興隆せられしものである。而して親鸞の行信は正しく如来の廻向ではあるが、その行信を獲得せしめし善知識は源空である。それ故に今『教行信証』を編輯せる意も、一面には「如来の恩徳の深きことを知」るがためであると共に、一面には「良に師教の恩厚を仰ぐ」がためである。その前者の意を顕はすものは惣序であり、後者の意を顕はすものは後序である。したがって此の二序の間には、感銘の深い照応があることは自然である。

（著作集八・四一三頁）

#### 二 吉水の法難

惣序の文は、まさに類聚せんとする『教行信証』の内容を開顕するものであり、後序の文は『教行信証』を編集せる事縁を叙述せるものである。この意味に於て前者は『教行信証』全部を惣序するが如く、後者は『教行信証』全部の惣結となるものである。併しその文意の近きを取れば、後序の文は特に『化身土巻』の帰結とも見らる、であらう。

（同四一六頁）

金子先生は、このように、あえて「総序」と「後序」という言い方を明確にとった上で、両者の照応、対応を踏まえて内容を見ていこうとしていると思われまます。

一方、「後序」の叙述の内容の把握に関わって、山辺習学・赤沼智善両先生の『教行信証講義』に次の文章があります。

総序は『教行信証』六巻全体にこうむらすべき序分であつて、普通経論を解釈する時に用いる、例の三分科法にあててみると、序分といふべきである。中の六巻は勿論正宗分である。別序は「信巻」特別の序分であつて、「信巻」に附属しているものであるから「信巻」から分かつことは出来ない。後序は「化巻」中に編み込まれているが、『教行信証』六巻製作の由来を記したもので、総序の如く、六巻全体にこうむらすべきものである。三分科にあててみれば流通分である。

(六三頁)

山辺・赤沼両先生は、「総序」を『教行信証』六巻全体にこうむらすべき序分」と捉え、「後序」については「後序は「化巻」中に編み込まれているが、『教行信証』六巻製作の由来を記したもので、総序の如く、六巻全体にこうむらすべきものである。三分科にあててみれば流通分である。」と、「後序」を「流通分」として捉えますが、その「流通分」の内容について、

本篇は正しく「化巻」全部の結文である。ここに聖人は自ら其の修道の生涯に於ける最も重大時期を叙して、師弟障難、恩師入滅、師資相承、本典製作の理由を述べ給う。是れ聖人の略自叙伝である。

(二六二三頁)

と言います。

この確認の中で私が気になるのは、最後の「是れ聖人の略自叙伝である」という言い方です。ここに親鸞のいわゆる自叙伝がある。それも「略」自叙伝であるということです。両先生におけるこの表現自体は、お二人の領解をふまえたものですので、その表現がそのまま何か問題であるということではないのですが、改めてこのような表現に向き

合ってみる時、自叙伝、略自叙伝というこの視点は、実は私達が「後序」の文章を読む時の意識の中にずいぶん大きく作用しているのではないかということが気になるわけです。「後序」は親鸞の自叙伝である、あるいはもつと言えれば親鸞の行実史料である。私たちはこういう意識をどこかで「後序」に対してもってしまおう。こういうことが改めて考えるべき問題として投げかけられていると思うわけです。親鸞は「後序」の文章に『教行信証』の他の箇所とは異なった叙述をします。そこには明確に年次が記されますし、法然と親鸞自身との関わりの中にどういう事実があったのかを記すということがありますので、そういう点で親鸞の行実を確認する上で大事な手がかりになっているのも事実です。しかし親鸞において、それらはいわゆる自叙伝として伝記資料的なものを記すという意識のもとに書かれたものなのか。そうではなくて別の明確な意図、課題意識のもとに記されたのか。私達が「後序」を見るにあたり、この基本的なことにすぎるともいえるべき視点の確認が求められると思います。

改めて親鸞が法然の弟子となった建仁元（一二〇一）年以降、法然の浄土宗独立とそれに対する批判・弾圧に関わる事柄を年表の上で概観していくと、そこには元久元（一二〇四）年の『七箇条制誡』、元久二（一二〇五）年十月の『興福寺奏状』の提出、承元元年（建永二・一二〇七年）二月のいわゆる承元の法難、嘉禄三（一二二七）年七月の嘉禄の法難ということがあります。それぞれの間に、元久二年四月には親鸞への『選択集』の付属、それに関わる真影の図画、建暦元（一二二一）年の法然以下門弟の勅免、建暦二（一二二二）年の法然の入滅があります。これらの間のことを「後序」の記述と照らして見る時、「後序」には全てのが記されているわけではありません。記していくことと記さないことがあるということには、やはり何か考えるべきことがあるのではないか。これがずっと私の中では気になっているわけです。例えば、以前から私の中で率直な疑問としてあるのは、なぜ「後序」には、『七箇条制誡』に関わる事柄、また嘉禄の法難についての記述がなされないのかということです。特に『七箇条制誡』については、親鸞は「僧綽空」と署名しているわけですから、当事者として直接に関わっているにも関わらず「後序」

には記されない。もちろん『七箇条制誡』については、後に『西方指南鈔』の中に記されるということはありますが、なぜ「後序」の文脈に親鸞は『七箇条制誡』について記さないのか。

それについて考える時、『興福寺奏状』の中に次の言葉があります。

なかんづく、叡山、使を發して推問を加ふるの日、源空筆を染めて起請を書くの後

（『岩波思想大系 鎌倉旧仏教』四二頁）

この言葉は、恐らく『七箇条制誡』を指していると思ひます。そうしますと『興福寺奏状』は『七箇条制誡』が提出された以降の経緯をふまえたものであり、『七箇条制誡』に関わる内容は、「興福寺の学徒・奏達す」という「後序」の記述に含まれていると見ることもできます。ただ『七箇条制誡』に集約される浄土宗への批判と、『興福寺奏状』に集約される批判について、親鸞は何か質の異なりを見ているのではないのかということも考えられます。『七箇条制誡』は、『興福寺奏状』に「叡山、使を發して推問を加ふる」とあるように「叡山」と「天台沙門」である「源空」との関わりにおいてあるものといえますが、それに対して『興福寺奏状』は「八宗同心の訴訟」としてなされたものです。

『興福寺奏状』は法然の浄土宗の九失を挙げて、そして法然以下門弟の処罰を求めています。九失の内容の一々は今は取り上げませんが、『興福寺奏状』における法然への批判の質、浄土宗への批判の質は、次の言葉に明確です。

ああ仏門随分の鬱陶、古来多しと雖も、八宗同心の訴訟、前代未聞なり。（『岩波思想大系 鎌倉旧仏教』四二頁）

「八宗同心の訴訟」、いふなれば当時の全仏教が心を同じくしてここに今訴えるものであると明言しているわけです。またこのことは「副進」という文章の中でも「右件の源空、一門に偏執し、八宗を都滅す。天魔の所為、仏神痛むべし。仍つて諸宗同心、天奏に及ばんと欲するのところ」と、「諸宗同心」の訴えであることを言い切るわけです。

そうしますと、『興福寺奏状』は当時の全仏教からなされた法然への一つの批判、指弾であるという点から見れば、

『七箇条制誡』の基点にあるものは、あくまでも天台宗比叡山衆徒が座主に訴え出ることを通して天台沙門源空に対して衆徒からなされた批判であるということが浮かび上がってくるように思います。とすれば、同じ天台宗という立場から法然に向けられていく批判と、もう一つ仏教全体から法然に向けられていく批判と、そこに何か質の異なりというものを親鸞は見ているのではないだろうか。

このような事柄を「後序」の叙述の中に読み取るということになると、考慮すべきことは多くありますが、改めてそれを意識しながら「後序」の文章を見ると、「竊以聖道諸教行証久廢浄土真宗証道今盛」という文を承けて、初めに承元の法難から法然の入滅までが叙述されます。この部分の叙述のされ方は、例えばその年時の記され方などにおいても、「然愚禿親鸞」以降の叙述とは異なつた記され方がなされています。またそこには「太上天皇」、「今上」、「皇帝」の院号までも註記し、それを刻み付けるようなかたちでの叙述がなされています。既にそこに親鸞が「後序」の文章の前半で何を問題としていこうとするのかが浮かび上がってきます。少なくとも法然における真宗興隆、つまり浄土宗の独立と、それに対する弾圧。さらには法然の勅免と入滅。これらのことに一つの視点が置かれている。その中に「予其一也 爾者已非僧非俗 是故以禿字爲姓」という表現で、かすかに、と言うと語弊があるかもしれないませんが、かすかに親鸞自身が出てきます。端的に事柄だけ申しますと「興福寺の学徒、奏達し、主上臣下、法に背き義に違す。真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒数輩を遠流に処し、あるいは死罪に坐す」ということがあり、そして「空師ならびに弟子らが五年の居諸を経て、そして勅免をうけた」という流れです。そうしますと、この部分に叙述されるのは、これらの事柄を惹起したところにある『興福寺奏状』とその訴えが実効したということであるのは明確です。「後序」の叙述を見る限り、親鸞が『興福寺奏状』の文章の文々句々の一々をどこまで意識していたのかというのを直接見ていくことはできませんけれども、親鸞はこの問題を捉えていくにあたり、「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」、あるいは「興福寺の学徒」と「主上臣下」という点にそれらの関係をきちんと見出ししている。こういうと

ころがまず「後序」の前半部分で注意されるべきところです。「八宗同心の訴訟」としての『興福寺奏状』の提出をきっかけとして、「興福寺の学徒」の「奏達」がなされた。このことが「後序」の文章の中で、何よりも大きな力点が置かれているということです。

承元の法難という問題に関わって、もう一つ考えてみたいのは、法然、あるいは浄土宗への批判は、法然の入滅以前と以後とで、さらにその批判の性格が変わっていくのではないかとことです。法然が専修念仏の立場を明確にしてから、さらには『選択集』を著して以降、法然存命中になされた批判や問題の指摘はさまざまにあります。しかし、『興福寺奏状』を読んでききますと、法然への批判とはいいながら、それがどこで法然その人を直接に批判することに、なかなか踏み切れていないという感を持つわけです。むしろそこで強く批判されているのは法然の門弟の行動です。言うなればそこに批判の対象の二重性というものが感じられるわけです。話が少しありますが、承元の法難で流罪の処遇を受けた法然がいつ勅免を受けたのかということについて、法然の諸伝記を見ていきますと、流罪のその年に勅免を受け、その勅免の後、摂津の勝尾寺に身を置いたことがはっきり出てきます。けれども、親鸞は実は勅免をそのように見ていないということがあります。「後序」には建暦元年に「勅免を蒙りて」とはっきり言っていますが、法然が京都に帰洛することをもって親鸞は勅免を捉えていく。ここに「後序」における親鸞の「真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒数輩」に対してなされた勅免という事柄の捉え方があるように思われます。その点に私達が、浄土宗、あるいは専修念仏に対する批判をどのような問題として確認するのかという問題も提起されていると思います。

ともかく、話を戻せば、法然を批判する側には、法然の存命中には、必ずしも法然の立った仏教そのものに直接に批判を向け切れていない。何かそこには問題を、法然その人の仏教観の問題としてよりは、法然を取り巻く専修念仏の一党の問題として捉えていくという側面がどこかにあったのではないかということが思われるわけです。

例えば明恵高弁は『摧邪輪』に、

ここに近代、上人あり、一卷の書を作る。名づけて選択本願念仏集と曰ふ。經論に迷惑して、諸人を欺誑せり。往生の行を以て宗とすと雖も、反つて往生の行を妨礙せり。高弁、年来、聖人において、深く仰信を懷けり。

（『岩波思想大系 鎌倉旧仏教』四四頁）

と言ひ、さらに、

聞ゆるところの種種の邪見は、在家の男女等、上人の高名を仮りて、妄説するところなりとおもひき。未だ一言を出しても、上人を誹謗せず。

（同）

と言います。法然を深く仰いでいたという言葉がでてきますが、これは明恵の非常に正直な表現であろうと思いますし、おそらく当時の多くの人がこのような感覚を法然に対して持っていたらうと思います。しかしその明恵が、『選択集』に触れることを通して、

しかるに、近日この選択集を披閱するに、悲歎甚だ深し。名を聞きしの始めには、上人の妙釈を礼せむことを喜ぶ。卷きを披らくの今は、念仏の真宗を黷<sup>けが</sup>せりと恨む。今詳らかに知りぬ、在家出家千万の門流、起すところの種種の邪見は、皆この書より起これりといふことを。

（同）

と言ひ切ります。

法然が建暦二年に入滅し、その年の九月に『選択集』が開板されます。この開板から間もなく明恵は『摧邪輪』を著します。この『選択集』が公開されることを通して、法然の浄土宗への批判は、法然の仏道への本質的な批判という側面をもつこととなったと言えるのではないのでしょうか。法然、あるいは浄土宗に対する批判にはさまざまな批判の質と内容がそこにあります。法然の存命中には、批判の現れ方としては厳しい形をとったわけですが、まだどこかで法然の仏道の本質的な批判にまでは至っていない。こういう面もあったのではないかと思われるわけです。例えば

持戒堅固であるということへの評判ですとか、あるいは智慧第一という言葉に明らかなように、やはり法然という人の徳がありますので、法然が独立させた浄土宗という仏道の本質そのものに対しては、直接に批判が向かわないということもあったのではないか。そのために浄土宗への批判は専修念仏の一派とその行動に向いていったということではなかったかと考えます。ところが、法然が入滅し『選択集』が世に流布していくことを通して、改めて法然が浄土宗という名乗りのもとに明らかにした仏道の本質が問題として浮かび上がってくるようになったのではないのでしょうか。その意味で、法然の入滅とは、「浄土宗」という名乗りのもとにある仏教とは何であるのかということが問い直される大きな契機となったと言えます。法然という人が明らかにした仏道とは何であったのか。その要は「専修」というその一点にあります。「八宗同心の訴訟」である『興福寺奏状』に一貫するのは「専修」という一点を認めないということにあります。私達は念仏は否定はしなくても専修ということが問題である。こういう表現は『奏状』の文章の中にたびたび出てきます。『選択集』は、その専修の根拠を本願の根本性格としての「選択」という点に確認し、それに立ってあらゆる者に念仏の専修をよびかけるものです。親鸞は『選択集』を「見る者論り易し」と言いますが、『選択集』自体がもつ明確さゆえに、『選択集』を通して改めて法然の仏道が仏教の課題として浮かび上がっていった。何かそういうことが法然の入滅以降の浄土宗をとりまく一つの大きな状況として考えられると思います。

建暦二年の『選択集』開板以降、『選択集』をめぐるさまざまな批判の書、あるいはそれへの反駁の書物が出ています。その中の大きな事柄として嘉禄三年の嘉禄の法難があります。この時に隆寛以下三名が流罪になり、『選択集』の板本が焼かれていくわけですが、この発端には、定照という比叡山衆徒が『彈選択』という書物を著し、隆寛が『顕選択』をもって反駁したということがあります。いずれも伝わっていませんので中身が明確ではありませんが、題名からすれば『選択集』の否定と肯定とがその論点になっていることは窺えます。『顕選択』という題で隆寛が法然の仏道を確認し主張したということも、親鸞の『教行信証』の課題に接近していくものがあると思います。

法然の仏道は専修という一点を明確にしていくなかにあります。『選択集』の言葉で言えば「聖道を捨てて浄土に帰す」という、この問題が『選択集』の一つの大きな内容になっていく。聖道を捨てて浄土に帰す、雑行を捨てて正行に帰す、助業を傍らにして正定の業を専らにする。この三つの選びを通して明らかにされるのが専修のあり方です。この問題は『選択集』を通して論じていくしかないことではありますが、一方で『選択集』の文々句々が正当であるか不当であるか、こういうかたちの議論を際限なく繰り返していったとしても、専修ということそれ自体が人間の上にも明らかにするとは限らないということもあります。『選択集』が正当であるか、『選択集』が不当であるか、単にこういう議論を繰り返していくだけならば、おそらく結論が出てこない。聖道の立場に立つ者からすれば『選択集』は認めがたいということになっていくでしょうし、浄土宗の側に立つ者からすれば『選択集』を擁護するということになっていきます。そのような議論がどれほど繰り返し重ねられていっても、浄土宗という仏道の本質は明確になっていかない。隆寛の『顕選択』は、文字通り法然の仏道を開「顕」することにその課題があったわけですが、一方でそのような克服されるべき課題を浮き彫りにするものでもあったと思います。親鸞の「顕浄土真実教行証」という課題は、その問題をふまえながら、『選択集』の当面にあるものの開顕ということではなく、『選択集』の根源にあるものと、その根源が人間に実現する専修、「捨てて帰す」という事実を開顕すべき内容として見出していったものだと思います。

その意味で、隆寛の『顕選択』と親鸞の『教行信証』とは、法然の仏道の開「顕」ということにおいて、一つの脈絡を見ていくことができると思います。『顕選択』と『顕浄土真実教行証文類』という両書において、「顕」という文字が重なるという単純なことではなくて、いうならば『教行信証』は何を開顕しようとする書であるのかという問題に示唆を与えてくるように思います。嘉祿の法難については、確かに「後序」には記されていないのですが、法然の入滅と『選択集』の公開という視点から捉えてみる時、親鸞の「顕浄土真実教行証」という課題がもつ大きな背景

として見ていくことができるように思います。延暦寺の衆徒が専修念仏の停止を訴え、やがて嘉祿の法難に結実していく「元仁元年」という年時が、ことさらに『教行信証』に記されていきますが、このことも含めて今後の課題としておきたいと思います。

「後序」の文章を読む時に思われるのは、一つ一つの文章の主語を明確にするという課題です。これが実は読む側においていぶん錯綜しがちなのではないかということを感じます。例えば一つ申し上げますと、「真宗興隆の大祖源空法師并に門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。」という所ですが、「真宗興隆の大祖源空法師并に門徒数輩は、僧儀を改められて、姓名を与えられて遠流に処せられた」というように無意識に読んでしまいがちです。親鸞が漢文で記した文章、またそれに付した訓点においては、どうであるのか確認が必要となります。主語をどう捉えるかで了解の幅が出てくるという問題は、「後序」に限らず『教行信証』全体においていえることですが、「後序」の文章はそれに加えて、ここにしかない文字使いや叙述の仕方が頻出します。それらの文章をどのように忠実に私たちが読み切っていくのかという課題があるわけですが、時間も迫ってきましたので、「然愚禿釈鸞」以降の展開から、一つのことを取りあげておきたいと思います。

「然愚禿釈鸞」以降、親鸞における回心、『選択集』付属、真影の図画ということが記されます。『選択集』と『教行信証』という関わりで言えば、例えばそこに「本師聖人今年は七旬三の御年なり」とありますが、これは『選択集』付属の年ということにとどまらず、『興福寺奏状』が提出された年であります。ここにも何か重ねあわせて考えるべきことがあるのではないかと思われませんが、それ以降の所には、『選択集』という書物を確認する親鸞の言葉が連ねられます。『選択集』は九条兼実の教命によって撰集されたということ。そして『選択集』に対して、「真宗の簡要念仏の奥義これに摂在せり」、「希有最勝の華文、無上甚深の宝典」と親鸞は言い切ります。そこに『選択集』に対する親鸞独自の明瞭な確認と位置決定があります。「恩恕を蒙りて」『選択集』を書写したという表現、あるいは「悲

喜の涙を抑えて」という表現は、その『選択集』を確認する言葉に基づくものとして見るべきでしょうし、その『選択集』の仏道を開顕するところに「真宗の詮を鈔し浄土の要を摭う」という親鸞の「顕浄土真実教行証」という課題が展開する基点があると思います。「由来の縁を註す」という言葉は、これらの内容を指すものとして読むべきものであろうし、それ以外の読み方をすべきではないと思います。また前に申したように、法然入滅後の『選択集』の公開を通して法然の仏道の本質が問題となっていたという私の視点からすれば、親鸞において「真宗の詮を鈔し浄土の要を摭う」ということが課題となるということは、これまでの先生方がどなたも指摘されているように、法然入滅以降のこととして捉えることが「後序」の叙述に素直であるように思います。

「後序」の前半部分には法然と門弟への死罪・流罪が記され、そこに親鸞の名乘りに関って「禿の字」の由来が記されます。

真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒数輩、罪科を考えず猥しく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜うて遠流に処す。予は其の一なり。爾れば已に僧に非ず俗に非ず。是の故に禿の字を以て姓とす。

ここには「愚禿」の「禿」ということの由来が記されています。それ対して「然愚禿釈禿」以降のところには、綽空の字を改めたこと、「名の字」を記したということが記されます。この「名の字」について、今いろいろな議論がされていることですが、実はここで改められていないものがあるということには一つ注意を払うべきだと思います。

二尊院に所蔵されている『七箇条制誡』に「僧綽空」という親鸞の署名があります。年時がわかるものとしては一番古い親鸞の自筆とされています。現存する『七箇条制誡』には元仁元年の十一月七日に八十名、八日に六十一名、九日に四十九名の門弟の署名が確認できます。そこには「同八日追加の人々」とありまして「僧尊蓮 僧仙雲 僧顕願 僧仏真 僧西尊 僧良信 僧綽空 僧善蓮…」というふうには、八十七人目に「僧綽空」とあります。『七箇条制

『誠』については中野正明先生の詳細な研究があり、その中に次のような指摘があります。

血縁関係にある者同士の署名が、あるいは念仏者として性格の近い者同士の署名が、すぐ横に並んで、または非常に近くに見えることが判明するのである。

（『法然遺文の基礎的研究』四三九頁）

「七箇条制誡」の一九〇名に及ぶ署名の個々人について追求してみると、血縁関係にあるものや性格的に非常に近い念仏者同士が、並んであるいは近くに署名していることが判明した。これは署名の順序等に特別な原則がなかったために自然に生じた現象であり、ここに念仏者同士によるいくつかの余党の存在を裏付けることができるのである。

（『同』四四二頁）

このように「念仏者として性格の近い者同士」「念仏者同士によるいくつかの余党」という指摘の他に「同法者」という言い方もありますが、同じ立場の者の署名が近接しているということです。この指摘を受けて見ていく時、実は現存する全体一九〇名の署名のほとんどの人が名前に何も付してないわけです。例えば源智であれば「源智」と記してある中で十一月八日に証明した冒頭から八名だけがまず「僧〇〇」と記しています。また、九日の署名にもう一人だけ「僧慶宴」と署名しています。全体を合わせても「僧〇〇」と記するのはこの九名だけです。中野先生の指摘をこのことに当てはめて考えてみますと、「僧綽空」と署名した親鸞は、「僧」という立場を何か明確に意識する、あるいは主張していくような状況にあったのではないかということが浮かび上がってきます。

「僧綽空」と記した親鸞が、「僧」という立場に何か強烈な意識を持ち、その意味を見出しているかとしていたとすれば、その親鸞に対して、『選択集』の書写付属に際して法然が「釈綽空」と記した「釈」という一字は、親鸞に対して何か大きな問いを投げかけたのではないかと思います。そう考えることができるとすれば、『選択集』付属という事実は、親鸞にとって「僧」という立場から「釈」という立場へという点で大きな確認を要請するものであったと思います。その上で、「綽空」の字を改めて、「名の字を書かしたまい畢りぬ」と言うわけですから、「釈」につい

ては改めていないという記し方がなされていることを見落としてはならないと思います。「後序」の内容からすれば、「釈」とは単に仏弟子の通称としての「釈」ということではなく、「浄土の真宗」と親鸞が言い切る仏教、つまり法然によって独立された浄土宗において初めてその内実が明確になる仏弟子の立場を明らかにするものです。改めた「名の字」は何であつたのかということについての議論は、それはそれとして実りあるかたちでなされるべきだと思いますが、この点について十分な確認がなされるべきだと思います。

親鸞の「顕浄土真実教行証」という課題は「愚禿釈」という名乗りのもとにはたされていくものです。その課題が法然の浄土宗の根源を開顕することと、それが人間の上に具体化することの内実を開顕することにあるのは、先ほど申し上げた通りですが、改めて「愚禿釈」という名乗りから「後序」の全体を見るならば、その前半の叙述は、浄土宗という仏道、「浄土の真宗」という仏道が、「禿の字を姓とす」る、すなわち「愚禿」を「姓」とすることを人間に必然する仏道である。その内容はこのことの確認に集約されていくように思います。それに対して「後序」の後半は、その仏道に生きるあり方、真の仏道を歩む仏弟子のあり方が「釈」という一字に集約され確認されていく。こういう視点が考えられると思います。親鸞が「後序」で流通しようとする第一のことをそこに見据え、これらの見通しがどこまで十分性をもつのかということについては、今後の課題とさせていただきます。

学会大会ということで機会を与えていただき、最初に申し上げたように問題の整理といいながら、非常に大雑把な話となり、まことに申し訳ございませんが、以上をもつて終わらせていただきます。ありがとうございました。

（本稿は、二〇一〇年十月二十七日の真宗学会大会での講演記録に加筆・訂正いただいたものである。編集部）