

# 親鸞における教学の視座（下）

三 木 彰 円

## 四

「然…分…分…」という文章構造に注目することによって、「A（竊以聖道諸教行証久廢 浄土真宗証道今盛）」、「B（然諸寺釈門昏教今不知真仮門戸 洛都儒林迷行今無并邪正道路）」以降、「C（然愚禿釋鸞建仁辛酉曆棄雜行今帰本願 元久乙丑歲蒙恩恕今書選択）」以降という三段で「事縁」の叙述を見るに先だつて、従来のこの部分に対する着目の視点を、科段を通して確認しておきたい。

第三に流通分とは、「竊以」以下是れ其の文なり。又当卷（化身土卷）に於いて四科を分かつ時、之を総結とす。中に於いて二とす。一に文の始めより「見別伝」に至るまで、先づ大祖黒谷の聖人、真宗興隆至徳の行状を明かして、縑素、昏迷を以てことさらに妄りに浄教凌怠の障礙を致すことを歎くことを示す。二に「然愚禿」より下は、次に自身入宗の由来を明かし、稟教得利の師恩を悦ぶことを述ぶ。

（存覚『六要鈔』聖全一・四三九頁・括弧内筆者）

三、流通分 三 初、悲時廢退

二、述所說不私

「竊以」  
「然愚」

三、正述製作由 二 初、製作因縁

「慶哉」

二、引文助成

「安樂」

〔円乗院宣明『弘文類聞誌』続真宗大系六・三八八頁〕

三、後序 二 初、総述二門興廢

「竊以」

二、別述真宗興行 二 初、当時流難

「然諸」

二、述真宗相承 二 初、述元祖相伝

「然愚」

二、述一部造意 「慶哉」

〔開華院法住『教行信証金剛録』続真宗大系八・四三三頁〕

これらの科段の立て方を見る時、そこに、「然」あるいは「慶哉」など、いわゆる発端の辞への注目がなされていることは明らかである。これらの科段を、今本論における「A」、「B」以降、「C」以降という視点から見えていくならば、存覚・宣明の科段においては、「A(B)―C」という形で対応に視点が置かれており、「B」以降の叙述は「A」に付属されるものとして位置づけられていると言える。それに対して法住の科段は、「A」「B」「C」の連関が、「A―B・C〓総―別」という対応で位置づけられていることが注目されるが、この法住の科に見られる「総―別」という視点は、「竊以聖道諸教」以下の文が、『六要鈔』において、『顕浄土方便化身土文類』の「総結」としてあることと、『顕浄土真実教行証文類』の「流通分」としてあるというその二点からの位置づけがなされていることを確かめようとするものであり、「事縁」の叙述そのものの展開に積極的に着目することによって立てられた科では

ない。<sup>①</sup>その点からするならば、いずれの科段の立て方においても、「事縁」の叙述がもつ修辭への一定の着目はあつても、「B」「C」の文章が、それぞれ「然…兮…兮…」という構造をもつて記されていることに對しては、さほどの着目がなされていないように思われる。その意味で、「A」「B」「C」という文脈の連関を通して『顯浄土真実教行証文類』撰述の「事縁」が叙述されているということに對する視点がそこには稀薄であるという印象を拭い切れないのである。

「事縁」の叙述の表現を見る時、それ以前の叙述、すなわち経論釈からの要文の類聚によつてなされる表現を一転して、事実の列記によつてその全体が表現されている。しかし、その事実の列記は、その内容を一読する時に明らかのように、単に時間的な経過にしたがつて記されていく歴史事実の記録にとどまるものではない。歴史的な時間の経過から言うならば、「B」以降の叙述、すなわち浄土宗に對する弾圧は、「C」以降に叙述されていく浄土宗と親鸞との値遇を承ける出来事としてあつたことであるにもかかわらず、「C」以降の叙述に先だつて確認されている。少なくともその点から確認できることは、『顯浄土真実教行証文類』を撰述する「愚禿釈親鸞」と名乗る仏弟子において叙述されるこれらの「事縁」は、歴史における事実があくまでも「顯浄土真実教行証」という視点から再構成され記述されることによる教学の表現としてあるということである。したがつて、そこに示されている叙述の展開には、「濁世の邪偽」<sup>②</sup>という言葉で言い切られていくような、人間の現実情況にひそむ課題性が、具体的な歴史事実のうちに確認され展開されていくと見なければならぬのであり、その点に「顯浄土真実教行証」という教学が、六つの主題を指向することを必然することの基点も見定めなければならないのである。

そのような視点に立つ時、「顯浄土真実教行証」という教学の「事縁」を叙述するものとしてある「A」「B」「C」の文章によつて区分される展開に、どのようなことが確認できるのであるうか。今そのことを「顯浄土真実教行証」という親鸞における教学の主題と対応させつつ考えてみたい。

## 五

まず「A」に示されているのは、

竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道今盛んなり。（定本・三八〇頁）

という言葉である。ここに記される内容を、ここでは端的に、「顕浄土真実教行証」という課題を担う親鸞における、その教学の全体を一貫する姿勢と、その教学が指向する帰着点を明らかにする言葉であると押さえておきたい。

周知のように、親鸞は、「竊かに以みれば」というこの言葉を、『顕浄土真実教行証文類』の起筆にあたり、『顕浄土真実教行証文類序』に、

竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。（同前・五頁）と記している。

再度確認すれば、『顕浄土真実教行証文類』は、『顕浄土方便化身土文類』の尾題が「顕浄土真実教行証文類六」と示されるように、六巻全体が「顕浄土真実教行証」という主題のもとに一貫されている。「標列」に示されるように、「一」から「六」という明確な次第と構成とを持つ六つの主題を一貫する「顕浄土真実教行証」というこの課題は、親鸞においてどのような姿勢のもとに果たされていくものであるのか。その一貫した姿勢を明らかにするところに、『顕浄土真実教行証文類序』と「A」に示される二つの「竊以」という言葉がある。親鸞における「顕浄土真実教行証」という教学とは、「竊かに以み」という姿勢において「謹んで按」じ「謹んで顕わ」されていくものである。その「浄土真実教行証」の顕開が、いかなる事柄を内容として思索されていくものであるのかということが、「竊以」という言葉を発端として示される「難思弘誓度難度海大船、無碍光明破無明闇恵日」、「聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛」という言葉によって表現されているのである。言い換えればそれは、「顕浄土真実教行証」という教学を

担おうとする親鸞において、そこに担っていくべき事柄として、当初よりその教学の基点に見据えられていた事柄であり、同時にまたその顕開という営為の結論として言い切られなければならないこととしてある。そこに「竊かに以み」られていることは、一方においては本願と光明であり、一方においては「行証久廢」の仏道と「証道今盛」の仏道であって、一見するとその内容において直ちに相即するものではないとも思われる。しかし、その双方の内容が、「顕浄土」という一つの主題において「竊かに以み」られていくところに、法然における浄土宗を顕開しようとする親鸞の教学の積極性があるのである。浄土宗の独立において人間に公開された仏道は、いかなる本質において確認される仏道であるのか。そのことが「難思弘誓度難度海大船、無碍光明破無明闇恵日」という点に課題化されているのである。そしてその仏道は、人間のいかなる情況に對して、どのような仕方で顕開されなければならないのか。そのことが「聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛」という点に確認されていると言える。

親鸞が顕開しようとするのは、法然において明らかにされた浄土宗であり、それは選択本願の仏道にはかならない。しかしそれを顕開することは、どこまでも「証道今盛」の仏道として、浄土宗を「浄土の真宗」として領く自身、すなわち、「真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳深きことを知りぬ<sup>④</sup>」と言い切ることでできる自身を立脚地とするところになされるべきこととしてある。同時にまたその選択本願の仏道たる浄土宗、すなわち「証道今盛」の仏道たる「浄土の真宗」が、どのような態で人間に開示され顕開され得るのかということが問題となる時、「行証久廢」する仏道とはいったいいかなるものであるのか、その「久廢」する仏道の本質にある問題性が、決して抽象化されることなく、時と機とその行（行為）という人間の現実情況に即しつつ明らかにされなければならないのであったのである。そこに「証道今盛」なる「浄土の真宗」を顕開する親鸞の教学が持つ方向性があると言わなければならない。

## 六

そのような方向性のもとに、親鸞における「顕浄土真実教行証」という教学がある時、そのことを親鸞に必然し要請したことは、いったい何であつたのだろうか。その点に、法然の浄土宗独立という仏事に対する親鸞の第一の着目があつたと言える。

法然における浄土宗の独立とは、言うまでもなく法然自身の回心において明らかにされたことである。法然における回心とは、『選択本願念仏集』において、

是に於いて貧道、昔茲の典（『観経疏』）を披閱して、粗素意を知り、立ちどころに余行を捨て、云に念仏に帰しぬ。其れ自り已来今日に至るまで、自行・化他、唯念仏を緯とす。

（聖全一・九九三頁・括弧内筆者）

と述べられ、さらに、

京師善導和尚勸化の聖書を拝見するに末代造悪の凡夫、出離生死の旨を輒定判し給へり。粗管見していまだ玄意を曉めずといへども随喜身に余り、身毛為豎てとりわき見こと三遍、前後合て八遍なり。時に観経散善義の、一心専念弥陀名号の文に至て善導の元意を得たり。歎喜の余に聞人なかりしかども予が如の下機の行法は、阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定置る、をやと、高声に唱えて感悦髓に徹り、落涙千行なりき。

（『黒谷源空上人伝』法然上人伝全集・七九六頁）

と伝えられていることである。そのような回心を契機として法然が独立せしめた浄土宗とはどのような仏教であるのかということは、直接には教相判釈ということを主題とする『選択本願念仏集』教相章において明らかにされている。教相判釈とは「教えの説かれた形式、方法、順序、説かれた意味内容などによって、教説を分類して体系づけ、仏の真の意図を明らかにすること」をいい、「諸經典に体系をつけ、価値を定めて、仏の真実の意図を明らかにする」も

のである（『仏教学辞典』法蔵館刊）。しかし、教相章における法然の教判を確認する時、その教判の特徴として指摘しなければならないのは、それが人間にその依止の転換を強く要請するものであるという点で、「八宗・九宗」<sup>⑤</sup>の教判とその性格を異にしていることである。

法然は教相章の標章・私釈、さらに「総結三選の文」に、

道綽禪師、聖道・浄土の二門を立て、而も聖道を捨て、正しく浄土に帰するの文

（聖全一・九二九頁）

凡そ此の『集』の中に、聖道・浄土の二門を立つる意は、聖道を捨て、浄土門に入らしめんがためなり。

（同前・九三二頁）

設ひ先に聖道門を学せる人なりと雖も、若し浄土門に其の志有らば、須く聖道を棄て、浄土に帰すべし。

（同前・九三三頁）

夫れ速やかに生死を離れんと欲はゞ、二種の勝法の中に、且らく聖道門を閑きて、選びて浄土門に入れ。

（同前・九九〇頁）

と掲げる。法然における教判とは、単に教説の分類や体系化によってなされたものではない。その根底に見据えられていることは、「大聖を去ること遙遠なるに由る」「理深く解微なるに由る」という二由であり、つまりそこには時と機との問題が厳しく問われている。法然は、その時と機との問題を自身に対して厳しく問いかけるところに、選択本願念仏を宗とする自身を見出すのだが、同時に「感悦髓に徹り、落涙千行なりき」という言葉で伝えられるそのことは、単に法然自身の問題として止め得るものとはなかった。その回心は「其れ自り已来今日に至るまで、自行化他、唯念仏を繚とす」と記されるように、一切衆生に対しても、その時と機をも問いかけるものであったのである。法然はその人間の現実への問いかけにおいて、

念仏は易きが故に一切に通じ、諸行は難きが故に諸機に通ぜず。然れば則ち一切衆生をして平等に往生せしめん

が為に、難を捨て、易を取りて本願と為したまふか。

(本願章・同前・九四四頁)

弥陀如来、法蔵比丘の昔、平等の慈悲に催されて、普く一切を摂せんが為に、造像・起塔等の諸行を、往生の本願と為したまはず、唯称名念仏の一行を以て、往生の本願と為したまへり。

(同前・九四五頁)

という点に選択本願念仏を確認する。そこには同時に、棄捨し置くべき依止としての聖道の本質が、

凡そ此の聖道門の大意は、大乘及び小乗を論ぜず。此の娑婆世界の中にして、四乗の道を修して、四乗の果を得。四乗といふは、三乗の外に仏乗を加ふるなり。

(教相章・同前・九三二頁)

と確認されている。その聖道が、法然によつて「聖道・浄土の二門」と、浄土門と相對するかたちで敢えて聖道門として立てられていくところには、仏教が聖道としてあることに何らの疑義もはさまない人間の現実情況が確認されているのであり、さらにはそれが人間の本質に深く根ざすこととして凝視されているのである。ここに、「捨てて・正しく帰する」、「須く棄てて・帰すべし」、「且らく閑きて・選びて入れ」という廢立の呼びかけを通して、聖道から浄土へと人間がその依止を轉換することが、一切衆生に対して強く要請されていくのである。

法然における浄土宗独立とその公開という仏事は、仏教に關与する人間のそのような現実情況を時において見据えつつ、その關与の仕方にある問題性を、機の本質そのものに由来することとして確認するものである。さらにその確認は、それだけに止まるものではなく、あくまでも人間の現実情況に即しながら、人間が選択本願の機となることを必須の課題とする存在であるということを闡明するものである。その法然における営為が持つ方向性と軌を一にするところに、「難思弘誓度難度海大船、無碍光明破無明闇患日」、「聖道諸教行証久廢、浄土真宗証道今盛」ということを「竊かに以み」る親鸞の教学、すなわち「顕浄土」という教学の方向性が確認されていると言えるのである。つまり、「顕浄土真実教行証」という教学とは、人間の現実情況の問題を、人間それ自体の本質の問題として問い明らかにするという方向性のもとにある教学なのである。



それでは「B」以降に示される一段にはどのようなことが確認されているのだろうか。そこに叙述されていることを項目として掲げるならば、「興福寺奏達」、浄土宗への「死罪・遠流」、「予は其の一」としてあった親鸞、勅免と法然の入滅ということが示されている。これらの叙述は、「A」の一文を承けて展開しており、人間の現実情況とそれを現成する人間の本質を問題とするものとしてある。そのことを承けるこの一段で注目されるのが、「諸寺の釈門・洛都の儒林」、より具体的には「興福寺の学徒・主上臣下」に集約される人間の在り方と、「真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒<sup>⑥</sup>」という人間の在り方である。その双方の人間の在り方に確かめられているのは、人間が「行証久廢」する「聖道の諸教」を依止とすることと「証道今盛」の「浄土の真宗」を依止とすることの実際であり、さらに言えば「聖道の諸教」の本質を剔抉する「浄土の真宗」とはいかなる仏教かということである。

「真宗興隆」という点に法然を確かめる親鸞において、そこに見据えられていたことは何であろうか。そのことを考える時に想起されるのが、『顕浄土真実行文類』「正信念仏偈」における親鸞の法然への讃嘆である。

本師源空は仏教に明らかにして、善惡の凡夫人を憐愍せしむ。真宗の教証、片州に興す。選択本願、惡世に弘む。

(定本・九〇頁)

親鸞はここに、法然を「明仏教」の「本師」として確認し、「善惡の凡夫人を憐愍」することの具体的内容を第三・四句において確認している。その「片州・惡世」に生きる「善惡の凡夫人を憐愍」するとはどのようなことであるのか、その内容を言葉を補って示すならば、それは「浄土真宗の興行」と「選択本願の弘通」ということである。この親鸞の確認において注意されるのは、その法然の仏事が、なぜ親鸞において「真宗の教証」という言葉によって示されるのかということである。あるいはそこには、七言からなる偈文という制約によるものであるということも考えら

れるが、「真宗の教行証」<sup>10</sup>と確かめられる「教・行・証」において、親鸞がことに「教証」という言葉によって法然を確認し讃嘆するところにある視点は、親鸞が「A」に確認する「浄土の真宗は証道」というその「証道」、そして「今盛んなり」と言い切る「真宗興隆」の事実を見据えていく視点に連なっていくものであると言えよう。

「明仏教」の「本師」と仰がれる法然において確かめられた仏教とは、どのような仏教であり、それは具体的にはどのような表現で人間に公開されたのか。こう問う時、それは「速欲離生死」<sup>11</sup>という人間の宗教的要求を満足せしむるものとして見出された仏教であり、選択本願念仏という行において公開されたものであったと言える。

法然は、『選択本願念仏集』二行章において、善導の『観経散善義』に依って人間の宗教的要求における行の問題を、「往生の得・失」<sup>12</sup>ということを視点として、正行・雑行と示し、さらにその正行における正定業・助業を判じて、特に称名念仏を以て「正定の業」と決定していく。そのことの根拠に法然が見出しているのは、

問ふて曰はく。何が故ぞ五種の中に、独り称名念仏を以て正定の業とするや。答へて曰はく。彼の仏願に順ずるが故に。意に云わく、称名念仏は是れ彼の仏の本願の行なり。故に之を修する者は、彼の仏願に乗じて、必ず往生を得。

(二行章・聖全一・九三六頁)

と示される「彼仏本願行」としての称名念仏である。法然は本願章において、さらにその「彼仏本願」を『無量寿経』『大阿弥陀経』に着目して、「撰取＝選択」、さらには「選捨・選取」と確認することによって「選択本願」と明らかにし、

南無阿弥陀仏 往生之業  
念仏為本

(内題下・同前・九二九頁)

と、選択本願念仏を万人にとつての「往生の業」と言い切るのである。そのように人間における「正定の業」「往生の業」が明らかにされることによって、人間の諸関心が内在する、あらゆる行為にひそむ問題と、その行為に執していく人間の修道性にある問題とが、雑行として相対化され批判されたと言える。親鸞は法然のこの確認を受けて、

明らかに知りぬ、是れ凡聖自力の行に非ず。故に不回向の行と名づくるなり。

〔顕浄土真実行文類〕定本・六七頁

と言いつけるのである。

法然が浄土宗において確認したこの行の問題は、より具体的には、行の廃立と、それを通しての「専修」という点に端的に表明されたことであつたが、法然がこのような徹底した確認を加えていくところには、仏教における教と証との問題が根底に見据えられている。そのことを明らかにするのが、『安樂集』の言葉を以て示されている教相章冒頭の法然の問いにほかならない。

問ふて曰はく、一切衆生に皆仏性有り、遠劫より以来応に多仏に値ふべし。何に因つてか今に至るまで、仍自ら生死に輪廻して火宅を出ざるや。

（教相章・聖全一・九一九頁）

ここに問われているのは、仏教に身を寄せつつも「仍自ら生死に輪廻して火宅を出でざる」人間の現実である。「速欲離生死」という宗教的要求に立ちつつも、それを満足することのない「難証」<sup>⑬</sup>という人間の現実において、仏教とは何かということを問うこの問いのうちに問題とされているのは、生死を離れ、火宅を出ずるといふその証を人間に明らかにする教とは何かということである。このことから言えば、法然において明らかにされる「彼仏本願行」、選択本願念仏という行は、あくまでも人間に証を開示する行として確められたものであり、その証を人間に開示する行とは、釈尊によって説示された「浄土の三部経」<sup>⑭</sup>のうちに確認された教に確認されたものであつたのである。法然によつて行が鮮明にされていくことの根底には、教と証とが確められているのであり、そこに人間の「真宗」が「真宗の教行証」において公開されている。この点に親鸞が「明仏教の本師」による「真宗興隆」の事実が確かめられていると言える。

するとその「源空法師」と共に、「並びに門徒」という言葉で示されていくのは、言うまでもなく「選びて浄土門

に入れ。選びて正行に帰すべし。正定を専らにすべし」という法然における廃立の喚起において誕生した、「彼仏本願行」たる選択本願念仏に帰した者にほかならない。それは、先に述べたことを踏まえるならば、自己と人間の存在全体を選択本願の機として見出した者である。そのように、「生死に輪廻し、火宅を出でず」という流転の現実を生きる人間一人一人に、その流転することの根柢を明らかにし、さらにはその一人一人が、選択本願を根柢とする人間觀に立脚する者へと導かれ再生せしめられていく事実を「片州・惡世」に明らかにするとともに、「源空法師并びに門徒」という浄土宗はあった。それは仏教が、「濁世の邪偽を導く」というその本義において確かめられたということを示すのであって、その意味で、浄土宗とは、「片州濁世のともがら」としてある人間を「教誠示導する」<sup>⑬</sup> 仏教として公開されたものであると言える。

## 八

その「源空法師并びに門徒」という浄土宗が自ずから明らかにするのが、「然るに諸寺の釈門、教に昏くして真仮の門戸を知らず、洛都の儒林、行に迷うて邪正の道路を弁うることなし」と示されていく、「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」という存在である。この「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」とは、どのような関わりにおいてある存在なのだろうか。浄土宗における「源空法師」と「門徒」との関わりは、「并びに」という辞で確かめられるところにあると言える。それに対して、「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」とは、「釈門」と「儒林」という言葉に明らかのように、その様態ということからすれば、それぞれの位置と立場とは異なるものとしてある。しかしそれが異なるものとしてあるという点で、かえって両者の間には、

夫れ一如に範衛して、以て化を流す者は法王、四海に光宅して、以て風に乗ずる者は仁王なり。然れば則ち、仁王・法王、互ひに顕して物を開し、真諦・俗諦、遞ひに因りて教を弘む。所以に玄籍宇の内に盈ち、嘉猶天下に

溢てり。

〔『顯淨土方便化身土文類』定本・三二四頁〕

という言葉に示される役割を分担するという関係が積極的に確かめられているのである。このことは「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」の両者においては疑う余地のない共通認識としてあったのであり、その点が、

仏法・王法猶し身心のごとし。互にその安否を見、宜しくかの盛衰を知るべし。

〔『興福寺奏狀』「第九国土を乱る失」四一頁〕

という言葉にも表現されているのである。

その「釈門」と「儒林」との関係は、単なる理念としてあるのではなく、実際に機能するものとしてある。そのことが、

斯を以て、興福寺の学徒、太上天皇 諱尊成 号後鳥羽院 今上 諱爲仁 号土御門院 聖曆承元丁卯歲仲春上旬の候に奏達す。主上臣下、法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ。

〔『顯淨土方便化身土文類』定本・三八〇頁〕

と記される、「興福寺学徒」の「奏達」と「主上臣下」における「背法違義、成忿結怨」として行為化されたのである。人間の歴史情況における具体的事実として、

茲に因つて、真宗興隆の大祖源空法師並びに門徒數輩、罪科を考へず、猥りがわしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜ふて遠流に処す。

（同前）

ということを惹起したことが、「茲に因つて」という辞によつて記されていくのである。

この浄土宗に対する「死罪・遠流」は、直接には「儒林」によつて為された「邪正の道路を弁ふること無」き「迷行」の事実としてある。しかしその事實は、あくまでも「儒林」と「釈門」との関係における事実としてあったという点で、単に「儒林」における「迷行」の事実としてのみ問題とされるべきことではなかった。「死罪・遠流」というその事実において真に問題とされなければならなかったのは、むしろ人間に「迷行」する事実を現成せしめるもの

としてある「諸寺の釈門」であった。『興福寺奏状』がその指摘において、

第四に万善を妨ぐる失。およそ恒沙の法門、機を待ちて開き、甘露の良葉、縁に随いて授く。皆是れ釈迦大師、無量劫の中に難行苦行して得るところの正法なり。今一仏の名号を執して、都て出離の要路を塞ぐ。……本八軸・十軸を誦して千部万部に及ぶの人、この説を聞いて永く廃退す。あまつさへ前非を悔ゆ。……この外、花嚴・般若の帰依、真言・止観の結縁、十の八九は皆以て棄置す。堂塔の建立、尊像の造図のごとき、これを輕んじて、これを咲ふこと、土のごとく、沙のごとし。福恵共に闕け、現当憑み少し。

(三三頁)

と述べ、また「諸善を修する」「余善を修して」「第二新像を図する失」「余仏余号」「第三釈尊を輕んずる失」「末世の沙門、なほ君臣を敬す、況んや諸神においてをや」「第五靈神に背く失」「上、三部の本經より、下、一宗の解釈に至るまで、諸行往生、盛んに許すところなり」「第六浄土に暗き失」「口に名号を唱ふるは、觀にあらす、定にあらす、是れ念佛の中の儼なり浅なり」「何ぞ爾許の大願を隠して、ただ一種を以て本願と号せんや」「第七念仏を誤る失」「浄土の業因、盛んに戒行を用ふ」「第八釈衆を損ずる失」等の言葉によって、「諸寺の釈門」の行修の実際とその立場が主張されている。しかしそれによってなされる法然への指弾は、「諸寺の釈門」が法然により棄捨し闇くべきものとして確認された聖道門としてあるということをかえって露わにしている。

しかし、これらの指弾は、浄土宗を教理・教義の点で問題とすることによるのではなく、「上人は智者なり、自らは定めて謗法の心なきか。ただし門弟の中、その実知り難し、愚人に至つては、その惡少なからず」とあるように、選択本願念仏を「往生の業」として生きたる浄土宗の「門徒」の行為性に対する危機感においてなされている。そのような危機感が生み出されてくるのは、「猶し身心のごとき」「仏法・王法」にあつて、「諸寺の釈門」が、「天下の理乱」、すなわち「国土」の「理(＝治)」と「乱」とを左右する「釈衆」としてあることを自任していることによる。

その意味で、「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」とは、「国土・天下の理」ということを目的とする関係であるが、その

関係において「国土・天下」を「理」せしむることを目的としてなされた、浄土宗に対する「死罪・遠流」とは、人間の「迷行」の事実としてしか開示され得なかった。つまり「濁世の邪偽を導く」事実とはならなかったのであり、そのことの根幹には、「諸寺の釈門」が、いかなる仏弟子としてあるのかという問題があったのである。そこに浄土宗への「死罪・遠流」に対する親鸞の視点が ある。

「教に昏くして真仮の門戸を知ら」ざる「諸寺の釈門」の、その「昏教」たる所以は、正しくその依止を人間の諸関心とそれに基づく人間の思想に置くという点にはかならない。「釈門」と「儒林」との間に、いかに「身心」としての関わりが論じられ確認されようとも、「昏教」の「釈門」の依止がそこにある限りにおいて、「儒」という文字に集約される人間の諸関心と諸思想を依止とする者としてあることの全体を相対化することはあり得ない。したがって「昏教」の「釈門」が「国土・天下」の全体を相対化し「理」ならしむることもあり得ないのであり、かえって人間に「迷行」の事実を現成していくだけなのである。その点に「国土・天下」という人間総体の「邪義を導」き、「理」せしむるものとしてあるべき仏教の本義が見失われているという事実があるのであり、それを見失いながらも、なおかつそのことを顧みない仏弟子として「諸寺の釈門」が見据えられている。法然によって立宗せしめられた浄土宗という一宗は、「八宗」としてある「釈門」を、人間の諸関心を依止とする「昏教」の「釈門」として相対化し、それによってさらに「迷行」する人間の存在全体を相対化するものである。人間の全体をそのように相対化し、その「迷行」の根拠を剔示し批判することを通して開導する。そのような仏教である。その意味で、

九十五種皆世を汚す、唯仏の一道、独り清閑なり。

（『顕浄土真実信文類』定本・一五二頁）

「門余」と言ふは、「門」は即ち八万四千の仮門なり、「余」は則ち本願一乘海なり。

（『顕浄土方便化身土文類』同前・二八九頁）

と述べられる、「九十五種」「八万四千の仮門」に簡ぶ、「唯仏一道」としての仏教である。さらに言えば、その「唯

仏「一道」は「弘願の一乗」<sup>④</sup>として確かめられたものであり、仏教の機縁を「国土・天下」たる「日本一州ことごとく」<sup>⑤</sup>に生きる「片州濁世のともがら」に確かめる仏教なのである。

## 九

「源空法師并びに門徒」における仏弟子の在り方は、「諸寺の釈門」が「昏教」の仏弟子としてあることを明らかにするものであるが、その「昏教」性の原因には何が見定められ、それはどういうことを通して明らかにされるのだろうか。法然と浄土宗とに対する『興福寺奏状』の指弾において、その「第二」の問題とされるのは「新宗を立つる失」と掲げられるように、「宗を立つる」ことであり、

もし夫れ浄土の念仏を以て別宗と名づけば、一代の聖教、ただ弥陀一仏の称名のみを説き、三蔵の旨帰、偏に西方一界の往生のみに在らんか。今末代に及びて始めて一宗を建てしむるは、源空はその伝燈の大祖なるか。

（『興福寺奏状』・三三頁）

と、法然が浄土宗を「別宗」としたことである。「諸寺の釈門」における「宗」とは、

およそ宗を立つるの法、先づ義道の浅深を分ち、能く教門の権実を弁へ、浅を引いて深に通じ、権を会して実に帰す。大小前後、文理繁しと雖も、その一法に出でず、その一門に超えず。かの至極を探つて、以て自宗とす。

譬へば衆流の巨海に宗するがごとく、なほ万郡の一人に朝するに似たり。

（同前）

という、「衆流」「万郡」という、言うならば各人の各別性においてある「自宗」として提示される。それはあくまでも教の「浅深・権実」の判釈によって立てられるものであることと確かめられているが、同時にそこで力点が置かれているのは、「千代の規範・万葉の昌栄」<sup>⑥</sup>としてある「伝燈の大祖」とその相承において立てられるべきものが宗であるという点である。宗が相承においてあるという点については、法然も教相章に浄土宗の「師資相承の血脉」<sup>⑦</sup>を明



らかにする問答を設けて確認するように、既に明瞭に意識していることである。その点から言えば、これらの指弾にある直接の問題は、「諸寺の釈門」においては、宗が各別の「自宗」・「諸宗」としてあることが全く疑う余地のないこととされ、それゆえ教が「諸」としてあることもまた当然のこととされている点である。

言うまでもなく、教相判釈とは釈尊の「一代の聖教」とは何かということ問うものであり、「伝燈の大祖」とはその教判を明確にするところに位置する。「諸寺の釈門」においては、その教判の相承を位置づけた上で、各々の宗の教判に対する精緻な分析と解明とがなされていくのであるが、「一代の聖教」は各々の教判における各々の「教」であることを前提とする点で、それは、「一代の聖教」そのものを教として問うものではないと言わなければならない。「伝燈の大祖」とその伝承に確認されなければならないのは、教判とは何によって要請され、その教判のうちに相承すべきことは何かということである。仏と自、仏と衆生との関係を明らかにするという視点から「一代の聖教」そのものを問うところに要請されるのが教相判釈である。したがって教判の相承に確認されなければならないのは、教判が人間に要請されるその精神なのであり、それを見失う時、教判それ自体が目的化していく。したがって教判の相承とは、それを相承する者の時と機という現実において、常に「一代の聖教」を問うという点にあるのである。そのことが見失われて「伝燈の大祖」とその相承とが主張されていくならば、それは「一代の聖教」に問われるべき者としてある人間が、逆に自らの立場を「伝燈の大祖」とその伝承によって糊塗し正当化するという意味しか持たないのである。つまり「伝燈の大祖」とその相承に仰がれているのは、自らが承認し得る「伝燈」を明らかにした「大祖」の資質であり、またそれを見出し得た自らの資質そのものであるのであって、その限りにおいて、教判それ自体がいかに精緻に論じられ位置づけられようと、それは「一代の聖教」を説く釈尊の教意に乖くことにしかたないのである。

その意味で「諸教」において「自宗」として立てられる宗は、その諸々なる教を選ぶ人間の様々な立場や関心を根

拠として、教そのものを問題としないところに立てられているものである。それゆえ「諸宗」間の「自宗」と「自宗」とにおいてそれぞれの教を問題とすることは、教そのものではなくそれぞれの立場と関心とを問題とすることを意味するものであるために、「互いに会通を求めて、乖諍を好むことなかれ。」と、それぞれの教、すなわちその立場と関心とが互いに併存する情況が容認されなければならないのである。その点で逆に、その情況を「竊かに以みれば、立教の多少、宗に随ひて不同なり」と確認する法然を、「諸宗は皆念仏を信じて異心なしと雖も、専修は深く諸宗を嫌ひ、同座に及ばず」という点で指弾していくのである。

「諸寺の釈門」が、「二代の聖教」を人間の各別性に根拠を置いて見出し位置づけていくのに対して、法然は時において各別の機としてある人間の根拠そのものを問うものとして「一代の聖教」を確かめるのである。「昏教」の仏弟子に対して、法然のその仏教観が明らかになることは、「昏教」の具体性としてある「諸教」それぞれの一事を問題とすることによってではない。「昏教」の仏弟子が諸々の教として位置付ける教それ自体を問題にするならば、それは単に「諸宗」間の教義・教理の優劣をあげつらうことにしかなり得ないのである。人間の各別性において教を見出す仏教観と、各別性においてある人間を明らかにする点に教を確かめる仏教観との相違は、その仏教観における教と教との相対、つまり「聖教」の問題としてではなく、その「聖教」が「一代」の「聖教」としてあるということ、つまり釈尊の「一代」とは何かという釈尊観の問題として問題とされなければならないのであったのである。つまり、「一代の聖教」を通して、「二代」という表現をもって衆生の現実に向かつて「聖教」を説いた釈尊が確認されなければならないのである。仏弟子とは仏においてある弟子であり、仏に事える弟子としてある者である。その仏弟子に「昏教」の事実がある時、それは仏とは何か、何を仰ぐ者として自己があるのかということを通して批判されなければならない。それゆえ法然は浄土宗の釈尊観を自らが「偏依<sup>⑩</sup>」する善導に依って、

釈迦已に滅したまひて後の人、見たてまつらず、由教法有りて尋ぬ可きに、之を声の如しと喩ふるなり。……衆

生、久しく生死に沈みて、曠劫より淪回し迷倒して自ら纏うて解脱に由無し。仰いで、釈迦発遣して指へて西方に向かへたまふことを蒙り

（『顯淨土真実信文類』定本・一一一頁）

という滅後に至るまで衆生を發遣する釈尊に明確にするのである。この点に、親鸞が「真実教」の問題を、『大無量寿經』發起序によって「出興於世、欲拯群萌、惠以真実之利」という釈尊觀とその「出世の大事」の「得知」の問題として確かめ、さらに「大聖一代の教、是の徳海に如く無し」<sup>③</sup>と言いつけることの基点がある。

## 一〇

浄土宗に対してなされた「死罪・遠流」とは、「儒林」に象徴される人間の「迷行」の根拠と、それを示導すべき位置にありながらも逆にそれを補完する者としてある「諸寺の釈門」の問題を露わにすることであった。それはまた「迷行」の根拠を剔示する唯仏一道を照らし出すことであった。その「死罪・遠流」に坐せられた「門徒数輩」の「其の一」として、浄土宗の「門徒」としてあることを確認された「予」は、唯仏一道としてある浄土宗の「門徒」であることにおいて、

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。

（『顯淨土方便化身土文類』同前・三八一頁）

と自らを確認するのである。「僧儀を改めて姓、名を賜う」たことにおいて、「非僧」なる「俗」として位置づけられた「予」は、その「俗」なることを位置づける「姓名」である「藤井善信」<sup>④</sup>のその「姓」を、また「俗に非ず」と払去して「禿の字を姓とす」る「非僧非俗」の仏弟子、すなわち唯仏一道の仏弟子として自らがあることを「禿の字を姓とす」る「善信」という名乗りに明らかにするのである。

その仏弟子によって、

空師并びに弟子等、諸方の辺州に坐して、五年の居諸を経たりき。皇帝 諱守成 聖代建曆辛の末の歳子月の中

旬第七日に、勅免を蒙りて入洛して已後、空、洛陽の東山の麓鳥辺野の北の辺大谷に居たまひき。

(同前・三八一頁)

と五年に及ぶ「遠流」と法然の「勅免」が一連して記されるのは、「死罪・遠流」と「勅免」という具体性としてあった事柄を、唯仏一道と人間の依止という視点から確認するものである。「遠流」が「諸方の辺州」をその地として五年に及んだということは、人間にとつては確かに過酷な事実としてある。しかし「空師并びに弟子等、諸方の辺州に坐して、五年の居諸を経たりき」という一文を、そのことの過酷さと不当性の主張として読んでいくならば、これを承けて記される「勅免」が意味するものがかえって曖昧になってしまう。つまり、「死罪という処断とそれに匹敵する遠流の過酷な五年間、そして勅免」という意識のもとにここを見るならば、その「勅免」とは、不当なる処断をなされたが故に自らは正当なる者としてなるという主張になるか、あるいはその処断が持つ過酷さの故に、自らが「勅」において免ぜられたということと、それを免じた「勅」を浮き彫りにする主張となるのであって、いずれの主張であるにせよ、自らの正当性か、あるいは「勅」において容認される者としての自らとそれを容認する「勅」が全く根拠を明らかにしないままにいたずらに主張されることにしかならないのである。そのことを確認するならば、この「死罪」・「諸方の辺州に坐して、五年の居諸」としてあった「遠流」・「勅免」という一連の叙述は、「死罪・遠流」と「勅免」という現象を対照する叙述ではなく、「死罪・遠流」と「勅免」を一對とし一対として、その問題性を確認する叙述であると見なければならぬ。

その時、そこに問題とされていることは、人間が人間それ自体を根拠とし依止とすることが人間の現実にかなる在り方をもたらすかということである。「勅免」するという行為は、現象としては人間の立場の優位性においてなされる情況への容認であり、それは「迷行」としてある事実を気づき得ない人間においては、むしろ当然とされることである。しかし、そこに真に問題となっていくのは、その人間の「迷行」する事実を「奏達」によって惹起せしめ、

さらには補完する役割を果たした「諸寺の釈門」が、自らが否定した「源空法師並びに門徒」の「勅免」をなぜ容認できたのかということである。「諸寺の釈門」が「昏教」なる仏弟子としてあるということは、既に「死罪・遠流」という事実のもとに露見していることである。しかし、「源空法師並びに門徒」の情況がいかなるものであれ、その「勅免」を「諸寺の釈門」が容認したということは、先の奏上において主張した、仏教は「諸教」としてあり、宗は「自宗・諸宗」としてあるという自らの主張の無根拠性を示すものであると同時に、「諸寺の釈門」が諸教としてある自らの教すら放棄していることを明らかにする事実であったと言わなければならない。つまり、法然の「勅免」とは、「昏教」性においてある「諸寺の釈門」が、仏弟子としてあることとそれ自体を自ら否定し、放棄した存在であることを示すことであるのである。人間の「迷行」性とは、それが外（他）に向かう時には、他の人間の存在を否定する「迷行」の事実となるのであり、それが内（自ら）に向かう時には、自らの存在とその根拠を自ら否定し放棄するという事実を、それと意識しない形で現成するのである。「源空法師並びに門徒」における浄土宗の「死罪・遠流」とは、「迷行」する人間の根拠を補完する「諸寺の釈門」が「昏教」の仏弟子の「昏教」性を露見せしめることであったが、浄土宗が明らかにすることはそれだけにとどまるものではなかった。「勅免」という事実において、「釈門」を自任する者が、既にその存在の基盤である「仏弟子」としてあることそのことをも放棄した存在であることと、同時に「迷行」する人間が、人間それ自体を依止とし続ける限り、人間であることを自ら放棄すること、すなわち「迷行」する者は「迷失」<sup>55</sup>の事実を必然する者としてあることを剔抉したのである。

浄土を宗とする仏教を人間の只中に明らかにした法然の営為とは、人間における仏教が唯仏一道に簡ぶものとしてあることを「死罪・遠流」という事実を通して反証し、それによって唯仏一道を明らかにしたことである。さらには、人間は何故に唯仏一道を真に依止すべきであるのか、真の依止を見失うことが人間の生きる事実にもたらすことにある問題を「勅免」という事実によって開示したのである。法然の営為のうちに確認される「真宗興隆」の事実とはそ

の点に見出されるのであり、さらにその「勅免」の事実を開示し切って入滅したという点に、法然の入滅の意味が見出されて、

同じき二年壬申寅月の下旬第五日午の時、入滅したまふ。奇瑞称計す可らず。別伝に見えたり。(同前)

と確認され、「真宗興隆の大祖」として仰がれるのである。すなわち「真宗興隆の大祖源空法師」における唯仏一道の開示とは、

智慧光のちからより 本師源空あらわれて 浄土真宗をひらきつゝ、 選択本願のべたまう。

本師源空命終時 建暦第二壬申歳 初春下旬第五日 浄土に還帰せしめけり

〔『高僧和讃』源空讃・定親全一和讃篇・一二七、一三六頁〕

と讃ぜられるように、「あらわれて・ひらきつゝ・のべたまひ・還帰せしめけり」ということによつてなされたことが「B」以降の一段に確認されているのである。

## 一一

「B」以降の一段に確認されているのは前述のごとく、法然における浄土宗が唯仏一道としてあること、そしてその唯仏一道が開示されなければならない理由が、人間の現実情況を因由とする問題であること、「死罪」「遠流」「勅免」という人間における事実をもつてその唯仏一道が真の依止たることが開示されたということである。そのように確認するならば、それを「然るに、愚禿釈の驚」と承ける「C」以降に示される文に見出さなければならないのは、「B」以降に確認された「真宗興隆の大祖源空法師」としてある法然を仰ぐ仏弟子、すなわち唯仏一道においてある仏弟子であり、その仏弟子に見据えられている、唯仏一道に立ち得ない人間の現実情況であると言える。したがって、「B」以降の一段と「C」以降の一段のその段間の狭間には、法然と、法然においてある自己と、現に自己が身をお

く人間の情況とを見据える仏弟子がある。その仏弟子がその自己と自己が身を置く状況の確認を承けて仏教の顕開を自らに担わんとする姿を示すのが「然るに」という發端の辞にはかならないのである。法然によって、仏弟子とは唯仏一道においてあるという一点を明らかにされた者にとつて、自らが仏弟子であることを明らかにし得るのは、唯仏一道を見失った人間の只中に唯仏一道を顕開することにある。この点に「禿の字を姓とす」る「善信」を名乗る唯仏一道の仏弟子が、「愚禿釈親鸞」と名乗ることによつて「顕浄土真実教行証」という課題を果たす者として立ち上ることの基点があるのである。

しかし、その仏教の顕開に立ち上がる「愚禿釈の鸞」において、自らの根拠が「棄雜行兮歸本願」と「蒙恩恕兮書選択」という二つの事実によつて示されるのは何によることなのだろうか。「棄雜行兮歸本願」という事実の確認されているのは、自らが「真宗興隆の大祖并びに門徒」、すなわち浄土宗の門徒としてあるということであり、仏弟子としてある自己の根拠そのものがそこに確認されていると言える。その門徒としてある自己は、「賀古の教信沙弥の定」においてある「われ」<sup>(47)</sup>、言い換えれば「愚者になる」<sup>(48)</sup>者として生き尽くすことに、法然を仰ぐことの全てが尽くされていくと言わなければならない。しかし同時にまたその「予」は、それだけに止まることを許されない者としてある。それを「予」にうながし続ける事実として、「蒙恩恕兮書選択」という事実がある。それゆえそのことは、真影の図画を共にするその情況と年月日の詳細な記述を通して確認されているのである。したがって、

年を渉り日を渉りて其の教誨を蒙るの人、千万と雖も親と言ひ疎と云ひ、此の見写を獲るの徒、甚だ以て難し。

爾るに既に製作を書写し真影を図画せり。是れ専念往生の徳なり。是れ決定往生の徴なり。仍つて悲喜の涙を抑へて由来の縁を註す。

(同前・三八三頁)

という記述は、決して自己の立場を誇ることではない。法然が「学生沙汰・ふみさた」に對して「往生はいかゞあらんずらん<sup>(49)</sup>」<sup>(50)</sup>と言ひ切ったことを直接蒙った浄土宗の門徒としてある「禿の字を姓とす」る「善信」が、その「学生沙

汰・ふみさた」にも類落しかねない限界にある表現をもって浄土宗を顕開しなければならぬその「由来の縁」が註されているのである。つまり「C」以降の一段には、自らと自らの表現とが「学生沙汰・ふみさた」に類落することを、常に「愚」という立脚点から照破せられる者であることを「愚禿釈の親鸞」という名乗りに確認し、それによって果たされる教学が「顕浄土真実教行証」という教学であることが確認されているのである。「顕浄土真実教行証」という教学は、「棄難行兮帰本願」「蒙恩恕兮書選択」という二つの事実が始まる教学であるが故に、「深く如来の矜哀を知りて、良に師教の恩厚を仰ぐ」教学であるのであり、さらには「茲に因つて、真宗の詮を鈔とし浄土の要を撫ふ」と言うように「文類」という方法によって為されるのである。

その「愚禿釈親鸞」においてなされる教学とは、それゆえ唯仏一道に簡ふ人間を根拠とする聖道の諸宗にある、「聖道諸教行証久廢」・「在世正法の為にして全く像末法滅の時機に非ず。已に時を失し機に乖ける」という事実を徹底して批判するものである。それと同時に、浄土宗が聖道の諸宗に相對する形で人間の現実情況の中に「浄土宗」という表現をとって開示されたという事実において、それを受け止める人間の問題として、浄土宗を「わが宗」とする者に対しても徹底した批判がなされるのである。言い換えれば、唯仏一道としてある浄土宗とは、あくまでも諸宗に相對する形をもってしか表現され得ないものであるが、その「浄土」を「宗」とすることは、それを「わが宗」とする限り、人間の諸関心・立場における「宗」として固執されるものとなる。「宗」とは、「わが宗こそすぐれたれ、ひとの宗はおとりなり」という、自他・彼我における問題として固執し既成化して確認されるべきものではない。それは自他・彼我においてある人間にとつての「今盛」なる「真宗」か否かという問題としてある。それゆえ「宗」は「真・偽」「真・仮」という視点から問題にされなければならないのである。つまり、

「仮」と言ふは、即ち是れ聖道の諸機・浄土の定散の機なり。

（『顕浄土真実信文類』同前・一五二頁）

と言われるように、「聖道の諸機・浄土定散の機」としてある人間の根拠に、



「偽」と言ふは、則ち六十二見九十五種の邪道是れなり。

(同前)

ということを確認し顕らかにすることを通して、「聖道の諸機・浄土定散の機」として生きる人間の依止そのものを問うものであり、その人間の全体が、唯仏一道の機、選択本願の機と成ることを願いとするとともに「顕浄土真實教行証」という教学があるのである。

しかし「聖道の諸機・浄土定散の機」に対するそのような批判が人間に可能になることとは、それを批判する仏弟子そのものが唯仏一道においてあることを不断に自らに確認することによらなければならない。その批判を可能ならしめるという点に、仏弟子における信の問題がある。その点に「真宗興隆の大祖源空法師」における「ただ念仏」の具体性の根底に、「真宗念仏ききえつつ 一念無疑なる」<sup>15</sup> 聞其名号信心歓喜という本願成就の事実を、法然自らが「真影の銘」に「真筆を以て」、「真文」として自書したことを通して確かめる視点があると言える。<sup>16</sup>

「愚禿釈親鸞」における「顕浄土真實教行証」という教学は、「真宗興隆の大祖源空法師」を「迷行惑信」<sup>17</sup> にあらざる行信の人として確認することによってなされる教学である。「B」以降の一段に確認されるのは、法然が本願の行によって開示した唯仏一道としての「証道今盛」なる「浄土の真宗」という仏道であり、「C」以降の一段には、その唯仏一道を人間に開示する法然の根柢が本願の信として確認されているのである。法然における唯仏一道の開示とは、行を明らかにされることによってなされた。その行は人間の現実を証を「証道今盛」の事実として開示するものであり、その行を「彼仏本願行」として明らかにするところに、「世に出興して道教を光闡して群萌を拯ひ恵むに真實の利を以てせんと欲」して衆生を發遣する釈尊が説いた教として『大無量寿經』が確かめられるものであった。その浄土宗が法然によって立宗されたことが持つ意味とは、人間の在り方全体を相対化する唯仏一道としての「浄土」が明らかにされたことと、「浄土」が人間の「真宗」としてあることを明らかにするものである。それゆえそこに、人間におけるあらゆる諸関心・立場に立脚する宗を棄捨し閑くという回心が要請されるのである。そこに見据え

られる人間とは、齊しく選択本願の機としてあるものであるが故に、その現実の状況において人間がいかなる者としてあるのか凝視されていくのである。親鸞にあって、「真実教」「真実行」「真実証」の主題において確認されているのは、法然における浄土宗が唯仏一道としての「浄土の真宗」である、ということにはかならない。その確認を通して人間の「真宗」としてある「浄土」が「真仏土」として確認されるのであり、それを根拠として、人間の現実情況とその人間の根拠を徹底して批判することによって、人間の現実を「浄土」の方便摂化の土、「化身土」として開くのである。「聖道の諸機・浄土定散の諸機」として流転する人間とは、徹底して批判されるべきものではあっても、決してその存在そのものを否定される者ではない。それゆえにその批判とは、聖道と浄土定散とは何か、その位置を明確にするためになされる批判である。和讃を通して言えば、

聖道権仮の方便に 衆生ひさしくとまりて 諸有に流転のみとぞなる 悲願の一乗帰命せよ

（『浄土和讃』大経讃・定親全二和讃篇・四四頁）

と讃ずるように、衆生が権仮方便に「ひさしくとまり」る点に流転の因を確かめ、それゆえ、「権化方便」とは「浄土方便」としてあるということを確認にして、「悲願の一乗帰命せよ」と呼びかけ、また

大小聖人・重軽悪人、皆同じく齊しく選択大宝海に帰して念仏成仏すべし。（『顕浄土真実行文類』定本・六七頁）

と呼びかけるのである。そのような徹底した批判を明らかにする仏弟子の根拠には、自らはいかなる者としてあるか、常に「賢者の信を聞<sup>45</sup>」き続けるところに徹底して批判されている事実があるのである。その意味で、人間の現実には唯仏一道としての「浄土の真宗」を顕開することは、それを明らかにする批判の根拠としての「真実信」をその顕開の営為全体の基底に据えることを必然として要請するのである。「愚禿釈親鸞」と名乗る仏弟子の「顕浄土真実教行証」という教学が、『大無量寿経』を主軸として六つの主題を通してはたされていくことの視座は、この点にあると言える。

- ① 『教行信証金剛錄』（『統真宗大系』八・四三三頁）
- ② 『顯淨土方便化身土文類』（定本・二九四頁）
- ③ 六卷はそれぞれ次のように起筆される。「謹按、淨土真宗有二種回向」（同前・九頁）、「謹按、往相回向有大行有大信」（同前・一七頁）、「謹按、往相回向有大信」（同前・九六頁）、「謹顯、眞実証者……」（同前・一九五頁）、「謹按、眞仏土者……」（同前・二二七頁）、「謹顯、化身土者……」（同前・二六九頁）。
- ④ 『顯淨土眞実教行証文類序』（同前・七頁）
- ⑤ 『選撰本願念仏集』教相章（聖全一・九三〇頁）
- ⑥ 『同前』（同前・九三二頁）
- ⑦ 『顯淨土方便化身土文類』（定本・三八一頁）
- ⑧ 『同前』（同前・三八〇頁）
- ⑨ 『顯淨土眞実教行証文類序』（同前・七頁）
- ⑩ 『選撰本願念仏集』『総結三選の文』（聖全一・九九〇頁）
- ⑪ 『同前』二行章（同前・九三四頁）
- ⑫ 『同前』教相章（同前・九二九頁）
- ⑬ 『同前』（同前・九三二頁）
- ⑭ 『同前』『総結三選の文』（同前・九九〇頁）
- ⑮ 『顯淨土方便化身土文類』（定本・二九四頁）
- ⑯ 『善導源信す、むとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらはいかでか真宗をさとらまし』（『高僧和讃』定本親鸞聖人全集）二和讃篇・二二八頁）
- ⑰ 「もし古より相承して今に始まらずとならば、誰か聖哲に逢ひて面りに口訳を受け、幾の内証を以て教誠、示導するや。（第一新宗を立つる失）。「今一仏の名号を執して、都て出離の要路を塞ぐ。ただに、自行のみにあらず、普く国土を誡め、ただに

棄置するのみにあらず、あまつさへ輕賤に及ぶ。(『第四万善を妨ぐる失』) (『興福寺奏狀』三三三、三四頁)

- 19 「并」の字には、「一、ならぶ。よりそう。二、あう。(ひとつになる・なる・つく・あつまる・みちる) 三、あわす。(ひとつにする) 四、ならびに。ともに。同じく。」等の字義が示される(『広漢和辞典』)。

20 第六失・第八失・第九失に、それぞれ次のように記す。「專修の党類、謬つて井蛙の智を以てし、猥しく海龍の徳を斥ふの、或いはまた余行を兼ねずして、浄土に生ずることなくは、全く本懷にあらず、還つて禁制すべし。たとひまたこの事によつて、念仏の瑕瑾たりと雖も、その輕重を比するに、なほ宣下に如かざるか。」「あまつさへ破戒を宗として、道俗の心に叶ふ。仏法の滅する縁、これより大なるはなし。洛辺近国はなほ以て尋常なり、北陸・東海等の諸国に至つては、專修の僧尼盛んにこの旨を以てすと云云。勅宣ならざるよりは、争でか禁遏することを得ん。奏聞の趣、専らこれらに在るか。」「法滅の因縁、將來測り難し。この事を思ふがために奏達す。もし当時の誠なくは、争でか俊昆の惑を絶たん。ああ仏門隨分の鬱陶、古來多しと雖も、八宗同心の訴訟、前代未聞なり。事の輕重、恭しく聖斷を仰ぐ。望み請ふらくは、天裁、七道諸國に仰せて、沙門源空の專修念仏の宗義を糾改せられんことを、者、世尊付属の寄、いよいよ法水を舜海の浪に和し、明王照臨の徳、永く魔雲を堯山の風に払はん。」(『興福寺奏狀』三八、四〇、四一頁)

- 21 「第四万善を妨ぐる失」(同前・三五頁)

22 「ただし三学已に廢し、八宗まさに滅せんとす。天下の理乱、亦復如何。(第九國土を乱る失)」(同前)

- 23 「第八釈衆を輕んずる失」(同前・四〇頁)

24 25 「本師源空よにいで、弘願の一乘ひろめつ、日本一州ごとごとく 浄土の機縁あらわれぬ」(『高僧和讃』定親全二・和讃篇一二七頁)

- 26 『興福寺奏狀』「第一新宗を立つる失」(二三三頁)

- 27 『選撰本願念仏宗』(聖全一・九三三頁)

- 28 『興福寺奏狀』「第七念仏を誤れる失」(四〇頁)

- 29 『選撰本願念仏宗』(聖全一・九三〇頁)

③0 『興福寺奏狀』「第九国土を乱る失」(四一頁)

③1 「善導和尚、偏以浄土、而為宗而不以聖道而為其宗。故偏依善導一師也。」(『選択本願念仏集』聖全一・九九〇頁)

③2 『顕浄土真実教文類』(定本・九頁)

③3 『顕浄土真実教行証文類序』(同前・五頁)

③4 『歎異抄』流罪記(定親全四言行篇一・四二頁)

③5 この箇所には、「平出」「闕字」の用法が指摘されているが、本論が着目するのは、「事縁」の叙述のもつ文章構造であつて、「平出」「闕字」の用法という視点の当否は直接の問題としない。「専修寺本」を見る時、「五年居所」が丁の表の最終行に記され、その直後に十二字ないし十四字の空白がおかれ、丁の表から裏に改頁する形で行頭に「皇帝」と記される(法蔵館刊『専修寺本顕浄土真実教行証文類』下・七二六―七二八頁参照)。これが「平出」「闕字」の用法に基づいてなされたことなのか、あるいは内容の展開を明示する意味での改行としてあるのか、容易に判断し得ないが、これは「坂東本」における表記の状態とも異なるものであり(法蔵館刊『親鸞聖人真蹟集成』二・六七―六七二頁参照)、注意されるところである。

③6 「真仮を知らざるに由つて如来広大の恩徳を迷失す。」(『顕浄土真仏土文類』定本・二六六頁)

③7 「つねの御持言には、「われはこれ賀古の教信沙弥の定なり」と云云」(『改邪鈔』定親全四言行篇一・一三三頁)

③8 「故法然聖人は「浄土宗のひと愚者になりて往生す」と候しことを、たしかにうけたまはり候し」(『末燈鈔』第六通・定親全三書簡篇・七五頁)

③9 「ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覧じては、往生必定すべしとて、えませたまひしをまゐらせ候き。ふみさたして、さか／＼しきひとのまいりたるをば、往生はいかゝあらんずらんと、たしかにうけたまはりき。」(同前)

④0 『顕浄土方便化身土文類』(定本・三三三頁)

④1 「事縁」の叙述において、「C」以降の一段は、「慶哉樹心弘誓仏地流念難思法海」以降から叙述が展開し、「信楽彰於願力妙果顕於安養矣」までを一段と見ることができ。しかし、本論は、「B」「C」の文章表現の構造からその展開を見ていくことを問題とするものであり、「C」以降の一段として位置付けた。そのことによって逆に親鸞において仰がれる「師教の恩厚」とは何かということが明確になると考える。

④③ 『頭淨土方便化身土文類』(定本・三〇九頁)

④④ 『歎異抄』第十二条(定親全四言行篇一・一七頁)

④⑤ 「真宗念仏き、えつ、一念無疑なるこそ 希有最勝人とはほめ 正念をうとはさだめたれ」(『高僧和讃』・定親全二和讃篇・一一七頁)

④⑥ この点については、拙論「真宗興隆の大祖」(『親鸞教学』六九)も併せて参照されたい。

④⑦ 「捨穢忻淨 迷行惑信 心昏識寡 惡重多障 特仰如来發遣 必歸最勝直道 專奉斯行 唯崇斯信」(『頭淨土真実教行証文類序』定本・五頁)

④⑧ 「聞賢者信 顯愚禿心」(『愚禿鈔』・定親全二漢文篇・三、一一〇頁)

# ・ 出典略記

『定本教行信証』↓「定本」 『定本親鸞聖人全集』↓「定親全」 『真宗聖教全書』↓「聖全」

『興福寺奏狀』は『日本思想大系一五・鎌倉旧仏教』(岩波書店)に拠り頁のみを掲げた。