

坂東本『教行信証』「信卷」序前の文 試論

齊 藤 研

はじめに

現存唯一の親鸞真筆の「坂東本」『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）には、他筆や判断不能な記号等、未だ十分に確かめ尽くされていない問題が散見している。その中でも、「信卷」別序に先だつて置かれている『涅槃経』からの一文（以下「序前の文」と呼ぶ）は『教行信証』一部六卷の中で、どのような位置付けをなし、何故この部分にあり、如何なる意義があるのか、等はさほど語られてこなかった。

『教行信証』一部六卷は、本願文と本願成就文が骨子である。しかし、親鸞の本願了解を徹底するには、その本願救済の由とされる機根への根本理解がなければ十全とは言えない。「罪惡深重、煩惱^{藏盛}至常の衆生」^①、この土台

に立つ人間を凡夫と言い、悪人と言っているのであり、またそのことを自己の一切としたのが親鸞である。このことを自明とし、問うことがなければ、凡夫と言うも、悪人と言うも、他者との関係の中で使われる謙遜の語、時流に対する阿りの語となる。

一体、親鸞の思想の際立った特徴は、師法然の打ち立てた選択本願念仏の思想を行信として深化し、機の細別を通して明かしたところにある。法蔵菩薩の選択本願の行の成就を、願心発起の信心の成就において徹底することとして捉えたのである。しかしそこに同時に見出されることとなったものは、虚仮不実を己とする煩惱成就の存在である。そうであれば、その中心となる「信卷」が実は、如何なる文言より始まるか、ということとは、テキスト上の問題というよりも親鸞の教学の土台として、決

して忽せには出来ない問題ではないか。すなわち、「信卷」が一体如何なる語より始まるのか、という至極単純な疑問にさえはつきりと答えられない現状があるとすれば、そのことは果たして真宗学の未解決部分として、枝葉たる一問題として片付けられるのか。「信卷」が「夫以」の語から始まるのか、「復有一臣名悉知義」から始まると見るのかは、些細な違いではない。「信卷」が別序より始まることを当然とする態度にこそ、親鸞の頭らかにした視点を無視するとまで言い切らなければならぬい重大な過ちがあるのではないか。

一体「顕浄土真實信文類」とは、何れの語を以てその始まりとするのか。これは重大問題である。以上の点より本小論は、親鸞真筆の『教行信証』、すなわち「坂東本」「信卷」の冒頭に序前の文があるのは如何なることを考察するものである。

一 序前の文を取り巻く状況

「坂東本」『教行信証』「信卷」は、次の語より始まる。

復有一臣名悉知義

昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位

跋提大王 毗樓眞王 那睺沙王 迦帝迦王

毗舍佉王 月光明王 日光明王 愛王

持多人王 如是等王皆害其父得紹王位然无

一王入地獄者於今現在毗瑠璃王 優陀邪王

惡性王 鼠王 蓮華王 如是等王皆

害其父悉无一王生愁惱者 文

〔「信卷」序前の文（改行は坂東本による）〕「定本」一・九十四頁

我々が一様に「信卷」と呼んでいる一巻は、『教行信証』六卷中、第三卷目に位置し、現存の「坂東本」の形態では、第二冊目にあたる。この二冊目である「信卷」は、その外題に、「顕浄土真實信文類三」とあり、その裏（次頁）に今取り上げる『涅槃経』からの文がある。すなわち、第二冊目「信卷」の第一丁は、広げると右側に「顕浄土真實信文類三」、左側に序前の文が書かれている。

ここには、ある一人の大臣の名と、逆父により紹位した王の名が列ねられている。しかしこの部分は真宗学の歴史を通してほとんど顧みられることはなかった。その理由として三つが考えられる。一つには伝統教学の中で

大きな位置をもつ存覚の『六要鈔』では序前の文には触れられていない。二つには「坂東本」は今のようには誰しもが見ることが出来るように公開されてはいなかった。

三つには共に真蹟と思われていた西本願寺本、専修寺本に存在しない文が「坂東本」にのみ存在するという特異性があるためである。このように、「坂東本」への注目、関心がどうしても少なかつた状況からは、序前の文への言及がなかつたのは当然である。

この「坂東本」の形態や、筆蹟に対する関心が俄かに高まっていくのは、「坂東本」が一部の者にしか閲覧する機会を与えられていなかった時代的制約状況から、影印版の普及に伴う各人の縦覧が可能となったことと、親鸞の真筆は「坂東本」のみであるとの研究成果によると考えられる。そのことよって、真筆、他筆の筆蹟に関する注目、または文字の書かれた年代は何時か、等と続いて研究が進んでいくのである。

書誌学的なアプローチで「坂東本」をその研究の対象としたものは少くない。今「信巻」冒頭の外題「顯淨土眞實信文類」(二丁の右)及び序前の文(二丁の左)が記されている一葉について言及されている所見を見れば、^④一丁の右にある外題に関しては、親鸞の真筆、別筆、両

説分かれるが、左側の序前の文は、親鸞の真筆であるという見解で一致している。そして序前の文が親鸞以外の筆であるという説得力のある意見は未だ聞き得ない。この序前の文は、真筆説には別段異論なく、「坂東本」の中に確かに存在し、それにもかかわらず、『教行信証』の一部として扱われてこなかつたという部分なのである。

以上のような影印本刊行に伴う書誌学的方面からの研究は、一方で親鸞の筆蹟を正確に把握していこうというものであり、敬意を払わなければならないことであるが、私の関心は、現在の「坂東本」の状態において、そのことが如何なる意義と何を課題にされていたのか、すなわち『教行信証』の中で「信巻」の冒頭に序前の文が置かなければならなかつたのは何故かを見たいと思う。

二 悉知義の意味

この序前の文を親鸞の意図的記述と見、思想的に言及したのは古田武彦氏が初めてである。氏はこの文を「信巻全体に対する巻頭銘文」と位置づける。また、安藤文雄氏の論点は、「信巻」後半の『涅槃経』よりの引文部分との相異を五箇所挙げ、「信巻」序前の文と「信巻」後半の文とは別の独立した位置付けをすべきであると主張

されている^⑥。その中でも、この文が「経言」「涅槃経言」という導入、典拠なしに始まっている、との視点は注意すべきであろう。『教行信証』において、親鸞は経言であれば必ず典拠を示し、仏説であることを明記する。それが今「復有一臣」と書き出され、プロローグの如く書き出されている感を受けるのである。

そもそもこの「信卷」序前の文は、「信卷」内では後半の「難治の機」が主題とされる部分の『涅槃経』からの引文として認められる箇所である。そこには、救われ難きものを死に至る病の者として喩えられており、その中では一闍提の象徴として阿闍世が語られている。この阿闍世の害父弑逆による懊悩、愁憂に対する慰諭が取り巻きの大臣によって行われるのである。六人の大臣は王を訪れ、それぞれの師事する師の思想を披瀝し、往くことを勧める。「信卷」後半の経文に沿って大臣及び、思想家の名を列ねて挙げれば以下のようなになる。

- 1 大臣日月称 ブランナ・カツサバ
 - 2 大臣蔵徳 富闍那
 - 3 大臣実徳 マツカリ・ゴウサーラ
 - 4 大臣悉知義 末伽梨拘賒梨子
 - 5 大臣吉徳 サシヤベラツティブッタ
- 那闍邪毗羅伽子
阿耨多翅金欽婆羅
加羅鳩駄迦施延

6 大臣無所畏 — 尼乾陀若憊子^{ニガンタ・ナータブッタ}

右の中、第四番目、大臣悉知義の阿闍世王に説くところの文が、今問題として取り上げる部分である。ここで言う六臣が師事する師とは通称六師外道と呼ばれ、仏陀釈尊とはほぼ同時代に中印度（ガンジス河中流域）で勢力のあつた六人の自由思想家の総称である。このような六師外道や、六臣に関する経説は、『長阿含経』巻第十七、すなわち『沙門果経』などにも示されている。試みに、六師の名前とそれを勧める者の名を挙げれば、

- 1 雨舍婆羅門 不蘭迦葉
- 2 雨舍弟須尼陀 末伽梨瞿舍利
- 4 典作大臣 阿耨多翅金欽婆羅
- 5 伽羅守門将 婆浮陀伽旃那
- 3 優陀夷漫提子 散若夷毘羅梨沸
- 6 弟無畏 尼乾子

であり（アラビア数字は『涅槃経』に登場の順序を指す）、『涅槃経』での順序と大臣に相当する名前が少し違ふようである。この『沙門果経』の中で阿闍世王は、まるで昼と同じ明るさを放つ満月の夜に、当に今何をすべきかを周囲の者共に問い、右に挙げた六人の阿闍世の取り巻きはそれぞれの推挙する師を挙げ、彼等に問訊すること

を勧めている。例えば、

王又命典作大臣二而告レ之曰。今夜清明與レ晝無レ異。
當レ詣レ何等沙門婆羅門所一能開レ悟我心。典作大臣白
言。有レ阿耨多翅舍欽婆羅。於レ大衆中二而為レ導首。
多有レ知識。名稱遠聞。猶如レ大海無レ不容受。衆
所レ供養。大王。宜レ往レ詣彼問訊。王若見者。心或
開悟。
〔沙門果經〕〔大正藏〕一・一〇七中

という短いやり取りが一人の大臣との間でなされている。その他の五人とも同様の対話があるが、共通しているのは、六人の取り巻きの大臣がそれぞれ六師を評して勧める時に「多有知識、名稱遠聞」と語ることである。この語は一見して人の尊敬と興味を仰ぐこととなる。名声と知識、それは確かに一つの基準であり、評価の一つである。勧める者が師の何処を勧め、何処を尊敬しているのかは、その者が大切にしていることが何であるかを反証するものである。勧める大臣は、知識と名称を第一とする。知識と名声をもって勧める者は、正しく知識と名声を欲している者である。

この『沙門果經』の六臣の中、勧める師の名前が「阿耨多翅舍欽婆羅」であることから、『涅槃經』における「大臣悉知義」に相当する名前は「典作大臣」であるこ

とが分かる。「典」とは道、のり、正しい、軌範の意である。「典作」の名に象徴されているのは、威儀岸序にして人々の軌範となり、正しきことを作す者である。そして「悉知義」の名にある「義」とは、よい、正しい、ことわり、のり、道である。それらを悉く知る者の意味が「悉知義」という名であり、まことに嘉き名であることがわかる。

序前の文は「復有一臣名悉知義」と始まり、その後が続く殺父の事柄は仏教という五逆の一つである。それが「悉知義」という名を持つ者によって語られる形になっている。しかし、何故「復有一臣名悉知義」と始まるのか改めて考えなければならぬだろう。

仏教における五逆の問題を世法の論理において消化していこうとすると、すなわち知識によって人間の苦悩の解決を見ていこうとすると六臣がいる。身心苦悩の阿闍世を慰撫するために大臣は登場し慰めるの挨拶をする。それに対する王の痛傷の吐露、そして大臣の慰諭である。しかし、この慰諭は、悲劇の一部始終を黙認していた者が為すそれである。そこに苦悩の共感はない。六臣に共通するのは、権謀術数故の態度保留の者が苦悩の姿に機を見てなした慰諭である。父王幽閉時にも、

后妃を手に掛けようとしたときにも、それらの者は態度保留であった。そのもの達が王の苦悩の状況において始めて接近、進言するところには、苦悩に対する顧慮はない。あるのは知識の冷たさである。そしてその知識を最もよくその名に表しているのが六臣中「悉知義」ではないか。そのことが象徴的に語られているのではないか。その名に込められているものは人が平常時に尊敬しあがれるものである。しかし、知識で人間は救われない。そしてそのことを身心において知った者が阿闍世である。

三 衆生の国王意識

序前の文には「経言」「涅槃経言」の語はない。そうであるから、一連の『涅槃経』からの引文の中に同一箇所と見られる部分があるため、それをもって理解しようとする見方や、またこの文を後の「信卷」後半部分の阿闍世について説かれている部分の中で解説を試みようとするものもあるが、「信卷」序前の文と「信卷」後半の文とは別の独立した位置付けが必要である。やはり「信卷」後半の阿闍世に関する出来事の展開を予定して読むべきではないであろう。

そうだとすれば、この文は如何なる意味で「信卷」冒

頭に置かれたのか。今、序前の文の意を確かめれば、復た王に事える一人の大臣がいた。名は悉知義という。

昔、羅摩という王がいた。その父王を殺し、王位を紹いだのである。跋提大王、毗樓眞王、那睺沙王、迦帝迦王、毗舍佉王、月光明王、日光明王、愛王、持多人王など、此等の王は皆、その父を害し王位を紹いだ者たちである。しかしながら、一人の王として地獄に入る者はいなかった。

そして今現在も毗瑠璃王、優陀邪王、悪性王、鼠王、蓮華王など、これらの王は皆その父を害した者であるが、悉く一人の王として、（その害父の事を）愁い悩む者はいないのである。文

となる。ここには歴史上に出現したとされる王の名が連ねられている。過去の害父において紹位した王の名と、現に王位を篡奪し愁悩することのない王の名である。しかしこの王達を特定歴史上の人物、特定の状況に置かれた人間のあり方とだけ見てもよいのだろうか。私には、王とは誰か、ここに連なっている王とは何者なのかが問われているように思う。親鸞の時機の自覚に徹底する人間への視点をもつてすれば、これが決して他日他人を言

い表したことであるとは考えてはいなかったのではないか。この王が象徴している歴史は何か、何を見ているのか。それが「信巻」の課題と如何なる関係を有するかが顧みられねばならないだろう。

それでは王という言語に託されていた意味は何であるか。序前の文の中に列ねられている王だけを見て悪逆非道をもってその本性と早計するわけにはいかない。そもそも仏典の中に語られている王に対する言及の文言は多くある。例えば、

婆悉吒よ、摩訶三摩多とは「全人類によりて選ばれたる者」てふ意なり。實に第一の語として、「摩訶三摩多」てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、刹帝利とは「農場の主」てふ意なり。實に第二の語として、「刹帝利」てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、王とは、「法によりて他人を喜悅せしむる者」てふ意なり。實に第三の語として、『王』てふ名が用ひらるゝに至れり。婆悉吒よ、是の如く、この刹帝利の一般に、古の、最初に生ぜざる、慣例によりて、その名が用ひらるゝに至れり。

〔起世因本経〕〔南伝大藏経〕八・一三頁

と、民衆によつて選ばれ、その民を守護し、軌範におけ

る安穩の生活を請け負うることが王の正意であると言及されている。語源の意味からすれば序前の文の王の姿とはかけ離れている。初期の経典に伝える文言によれば、「王」の起こりは、必ずしも統治階級者の強権発動や、暴力をその背景とはしていない。混沌や不秩序を正していこうとするものの集まりの中より選ばれるのであり、そのためにそれを害するものから護る存在としてあるのであつて、規則を遵守することによつて民に安心を与えるものが王と呼ばれる、とある。ここで言われる「法によりて」の「法」とは世俗の軌範という程の意味であつて、それがやがて「王法」と言われるようになる民衆統治のための王の論理、つとめとなる。この王法実践の原理として仏法を仰いだものが頻婆娑羅王である。頻婆娑羅王は仏教を外護した王として種種の経典にも登場する王であるが、頻婆娑羅王に対する経典の解説はまさに王の資格を持ち合わせる者として、また仏に帰依した王として伝えられている。そこには、

摩揭陀國王斯尼喻頻婆娑羅は如法者・法に従へる王にして、婆羅門及び居士に對しても、都市の住民に對しても、亦一般人民に對しても哀愍の情深かりき。又實に人々は王を稱讚して「是の如くかの如法者に

して法に従へる我等の王は、我等に幸福を與へて死に逝けり、是の如く我等はかの如法者にして法に従へる王の國土に於て、斯く幸福に生存せり」と言へり。實に彼も亦佛を信じ法を信じ僧伽を信じ、教に於てよく行へるものなりき。

〔南伝大藏經〕第七卷・二〇七頁)

爾時大王到佛會已。除去王者自在之相。至於佛前偏袒右肩。右膝著地合掌向佛。

〔大正藏〕一・八二五頁中)

猶如刹利王捨五威儀。

〔大正藏〕一・八五五頁下)

等と伝えられて、仏の弟子として一国の王たらんとしたことがよく伺えるのである。そうであるから、王という語にあからさまな支配と暴力と負の意味だけを仮託されているわけではない。むしろ理想的統治者の側面から言葉が生まれたのである。転輪聖王などはこのような仏教徒の理想的な国王像が投影されたものである。しかし今問題は王そのものの言葉の通釈ではない。親鸞が「王」として序前の文の中で人間の何を見ようとしたのかということである。

右のまことに賞賛される人としての頻婆娑羅王の姿は、親鸞によって『浄土和讃』の「觀經意」として次のよう

に和讃されている。

頻婆娑羅王勅せしめ 宿因その期をまたずして
仙人殺害のむくひには 七重のむろにとぢられき

〔定親全〕二・和讃篇・四六頁)

『觀經』における韋提希懊悩の背景に、まことに人間的とも言うべき頻婆娑羅の所作を見取っている。ここには如法者として賞美された王といえども、やはり自業自得の道理に苦しむしかない人間そのものの持つ暗さ、またそのことがいみじくも人間であることの証明の如く見出されてくるものとして捉えられている。『浄土和讃』の「觀經意」は、九首をもつて一つのまとまりであるが、その内の多くに『觀經』序分^⑤の内容が和讃されている。親鸞がこれほどまでに注目し、和讃した序分とは、經典が説き出されるための導入部といった程度の意味ではなく、舞台上に登場する役者を紹介するものでもない。この序分には、本願開頭の機縁がある。だからこそ親鸞は、

然^ハ、則^ハ淨邦^ハ緣熟^テ、調^ラ達^ラ闍^セ世^ヲ、興^ニ逆^シ害^ニ淨業^ヲ機^ヲ彰^テ、釋^レ迦^ヲ
韋^ヲ提^ハ選^ニ、安^ニ養^ニ斯^レ乃^レ權^ニ化^シ仁^ヲ、齋^ニ救^ニ濟^ニ苦^ニ惱^ニ群^ヲ
萌^ル世^ノ雄^ノ悲^ノ正^ノ欲^ニ、惠^ニ逆^シ謗^ラ闍^テ提^ヲ

〔定親全〕一・五頁)

と示すのである。親鸞は「王」ということに人間の何を

見ようとしたのか。それは、世雄の悲の正機、正しく恵まんとする逆誘闡提に通底する人間の問題ではないのか。『観経』にはそのことを具体的に見ることが出来るが、善導の『観経疏』『序分義』の「禁父縁」の釈では、先の問題と同質の王の本質を鋭く凝視する箇所がある。『観経』の「有一太子 名阿闍世 随順調達 悪友之教」の文を釈す部分であるが、善導は随分と解釈する分量を取っている。単に阿闍世出生の因縁譚だけを詳しく描き出しているだけでなく、特に頻婆娑羅、韋提希、阿闍世、提婆の名を借りながら人間そのものの機微を描き出しているように思われる。

それによれば頻婆娑羅王は、一国の王に、所有の人物皆帰属するという論理より、継嗣を得るために仙人を殺害し、児を授かる。また相師の言、すなわち生まれてくる子が自らを損するという予言を畏れないという形で意識し、結果今度は子を無き者にしようとする。このような背景を因として「新王・新佛治化、豈不^レ樂^レ乎^ト」と公言したためらわれない提婆達多を阿闍世は尊者と仰ぎ、父王への弑逆が行われるのである。阿闍世の逆害は提婆の誑かしによってなされたが見がちだが、因としての頻婆娑羅の一連の振る舞いを忘れてはならない。

悪逆の展転増大こそ罪悪深重煩惱熾盛の衆生、煩惱成就の衆生、の現実である。この現実には、その中にあるものにとつては、何等の疑いも懐くことのないものである。理知によって自らの立場を正当化していくのである。そのことを象徴的に描き出しているのが六臣の慰諭である。理知が自身の肯定から出発している限りにおいて、その理知そのものを問う眼は衆生にはない。あるのは、理知と理知の対立のみである。そしてこの構造こそが娑婆を支配する思考である。

ここに教示されている、父を殺して王位を紹ぐということと、一国の王がその領土にある全てを自らに帰属するとの考え方に本質的に違いがあるだろうか。自らの欲を他者へぶつけ、そこにおいては殺害をも辞さないとの結論に及ぶは、まったく国土の所領は全て自らに属すと考えている国王意識の本領である。私はこの象徴的に描かれている王舎城の出来事に貪・瞋・癡の発露と、人間のもつ国王意識の具体を見るものである。

そうであれば、王というも、決して特殊な状況を指すのではない。阿闍世とは誰のことか。この命題を詰めていけば、そこには王とは何か、六臣をどう見るか、ということを考えなければならぬであろう。それは、決し

て位や役職による苦悩ではなく、また歴史上の物語、自己の現在と乖離した外側の問題ではないはずである。まさにこうした人間が持つ国王意識が摩訶陀国の王舎城の阿闍世を代表とする人々によって語られているのではないか。王とは自我意識、全我の象徴である。そして序前の文の「王として愁悩を生ずる者無し」との意味も、この点において見なければならぬのではないか。害父による感情の乱れが一切ないというのではない。自我意識からは自我肯定の論理しか現出しえないということがはつきりと語られているのである。「生ずる者少なし」「生じ難し」でなく、「無し」と言い切られるところに自我の正体を確かに肯いたのが親鸞であろう。

四 法蔵菩薩の棄國捐王

自我を正しく自らの全てとするような描かれ方をしている提婆と、その者を尊者として仰ぐ阿闍世は、正に仏法破壊の大罪において仏の救済より遠ざけられるべき者ではない。そこには仏によつて本願に背いて生きる人間そのもののあり方が凝視されているのである。ここに本願開頭の機縁がある。そしてそこにこそ仏の大悲の正機たるを見るべきではないか。それが「世雄の悲、正しく

逆誘闍提を恵まんと欲す」とある本意であろう。この「欲」の一字こそがまさにそのような逆誘闍提をこそ救わんとする如来出世の本懐である。人間の持つ国王意識とはつきりと分限を異にするものこそ「仏」である。ここに私は『大無量寿経』に説かれている法蔵菩薩の出家発心の経説の意味があると考える。

時^{ユリ}有^ニ国^ニ王^一、聞^{キテ}佛^ニ説^フ法^ヲ、心^ニ懐^ク悦^ム豫^ヲ、尋^{チシ}發^ス無^ニ上^ニ正^ニ眞^ニ
道^ヲ意^ヲ、棄^テ國^ヲ捐^テ王^ヲ、行^キ作^リ沙^門、號^シ曰^ク法^蔵。高^才勇^哲、與^リ世^ヲ超^ス異^{セリ}。

（『大無量寿経』「真聖全」一・六頁）

『大無量寿経』正宗分は、釈尊が阿難に、乃往過去より過去の仏の伝統を示し、今現在説法の阿弥陀仏の因縁を説くことから始まる。中でも世自在王仏と法蔵菩薩の關係、そして法蔵菩薩の本願建立までの経過が釈尊によつて『大無量寿経』の会座に採集したものに開示される。

その中で、法蔵菩薩の出家発心はどのように見なされ、了解されてきたのか。たとえば阿弥陀仏の数ある前生説話^⑬のなかの最も代表的なものとして紹介され、或は釈尊の迦毘羅城よりの出家を想起させるという側面で語られ、また釈尊の四門出遊の本生譚を回想させ、仏道を求めるものの志願の象徴として説明が加えられてきた。いずれ

にしてもさとりを求めて出家するものを讃えるというこ
との側面が語られていたように思う。すなわち、

棄國捐王。明其所捨。行作沙門。彰其所為。此翻名
息。息諸惡故。

(浄影寺慧遠『無量壽經義疏』「大正藏」三七・二〇一中)

棄國捐王下次句明捨重位出家志行。

(嘉祥寺古藏『無量壽經義疏』「大正藏」三七・二〇下)

經曰棄國捐王至與世超異者。述云此第二出俗修道也。

(憬興『無量壽經連義述文贊』「大正藏」三七・二四八中)

棄國捐王。明其所捨。捐捨也。言。菩薩爲道

棄捨所有。如脫敝屣故。

(性海『大經顯宗疏』「真宗全書」2・一四五頁) 天和三

年(1683)

國は是れ王者の法器にして、王は是れ君子の大寶な

り、今無二の寶を擧げて諸欲を捐つることを顯す、

是れ亦不堅法を以て三堅法に買ふるが故なり。

(峻諦『佛說無量壽經會疏』「真宗叢書」3・二二二頁)

元禄十三庚辰(1700)

棄國捐王等。三出家。棄國捐王は會疏に云ふ如く。

國はこれ王者の法器とは老子の語なり。王はこれ君

子の大寶とは易の語也。それ程の寶をすてるでなけ

れば出家ではなき也。沙門は此に苦勞とも勤勞とも

翻ず。出家になれば功勞し勤めねばならず今の時は

道樂をせんとて出家すること悲むべし。とき此に行

作沙門とある行の字きこえがたし。修行してそれか

ら出家するやうにあれども不爾。これは嘉祥疏に

よく釋してあり。出家志行と釋す。この行じてと云

ふは出家をとげたいと云ふ志願を發すことなり。つ

い一朝一夕に思ひつき給ふ出家ではないどうぞ出家

をとげたいと云ふ深い志願を起し。それから出家沙

門となり給ふ。探玄記四六十四云、「心起願稱行」。

華嚴經の淨行品は當願衆生當願衆生と願をとく一品

なり。それを淨行品と名く。今もその如く出家をと

げたいと云ふ志願を。ここに行と云ふなり。

(香月院深勵『浄土三部經講義1 無量壽經講義』二五

八頁) 享和二年壬戌(1802)

等々である。以上のように、古来『大無量壽經』に説か

れる法藏菩薩の出家發心は、清淨なる仏道に於ける志願

の尊貴なる面においてのみ説明されてきた。そもそも仏

教に於て出家そのものの精神は大切な綱目である。出

家というも菩提心というも、眞を求め仏に成らんとする

ところに仏道の精神はあるからである。以上のような了

解は伝統的な解釈であり、尊重すべき理解であるが、しかしこのことを以て法蔵菩薩の出家発心の意味が尽くされていとは思えない。説話中の語句解釈、出家の精神の高潔さを表すと考えるだけならば、物語としての側面や、法蔵菩薩の超衆生性のみが強調されてしまうのではないか。このことが末世の凡夫と関わりのないことである①②。

たしかに、『大無量寿経』の上においては、釈尊の言説の中で表現されている阿弥陀仏の因位たる法蔵菩薩は、世自在王仏の説法を聞きて無上正真道の意を發し、それによって出家されるとある。しかしそのことは、もろもろの生死勤苦の本を抜かしめんとする、救済すべき衆生との関係を断絶してはありえない。法蔵菩薩の棄国捐王の精神とは国や王という世俗の価値観を捨てた高潔さのみを現すのではなく、衆生の国王意識である我執と明確に分限を異にすることを語る教説ではないか。この点をはつきりさせておかなければ、いくら本願の成就を語るうとも衆生の現実を無視した本願の知的解釈に終わることになる①③。

仏教における真如とは、病める衆生の現実があつてもなくても、真如そのものは厳然として在し、たとえそれ

が衆生に伝わらなくても、常住不変たる事実であるが、そのことを狭義的、固定的に考えるだけでは問題も出てくるであろう。どのような状況においても本願の真は衆生に関わりを持つてくる。それを機法一体の道理という。仏道に於ける真如は本願において意味を全うする。それは、単なる真理、絶対、根源という言語のみで言い表せる名詞ではない。生死勤苦に呻吟する衆生と根源を明確に分かつて、しかも縁じてくる。だからこそ本願を増上縁と名づくのである。

この本願を衆生と断絶して語ろうとすれば、それは經典における本願という語の説明をすることにはなつても仏説を領受するということにはならないであろう。本願成就の本義は煩惱成就の自覚においてこそ徹底されねばならない。国を棄て王を捐て法蔵比丘となつたという経説は、本願の根源的大悲を示していると考えられる。この法蔵菩薩の、国王意識たる我執を棄捐せんとする一点にこそ、大悲の本領があるのではないか。

衆生と超異し、分限を犯すべからざるもの、それを仏という。しかし何をもって本願を建立されたのか。このことを先ず始めに見なければ、親鸞の『教行信証』撰述の意図はばやけてしまうのではないか。私は「信卷」の

始めに序前の文を置き本願によって悲視される人間そのものへの徹底という親鸞の視点を通してこそ、次いで始まる、

夫以レシヲモシレハ 獲ニ得ルトハ 信樂ヲ發ス起ス自レ如來選擇願心一
開ニ闡ス眞心ニ顯ニ彰セリ從テ大聖ヲ矜哀善巧一

〔「教行信証」「信卷」序・定本一・九五頁〕

という「信卷」序の始まりの意味も領けるのではないかと考えるのである。

おわりに

本願成就の本義は煩惱成就の自覚においてこそ徹底されねばならない。「信卷」に序前の文が置かれてはじまるのもこのような意義があるのではないか。この序前の文は、そのことに如何なる意味があるのか、『教行信証』の中でその解説、説明がなされる箇所はない。しかしそこには、私の存在がなければ、如何なることも我がこととし、利用し、取り込んでいく人間の私の構造、国意識を見ることが出来る。しかもこのことは仏説を待つことなくしては、けっして明瞭にならない事実である。本願の成就をもって我が救済の成就と輒く見ることは、『教行信証』開頭の意義を顛倒することになってしまう。

であろう。それが私の境界を知識的に解釈しようとする問題である。国王意識は、衆生の主質たる我執の象徴である。あらゆるものを正当化しなければ生きられない、そこにこそ仏言によって難治の機と見定められた衆生の本領がある。この領きなくして親鸞は「信卷」を開顯することは出来なかつた。

本願の大地は法蔵菩薩の棄国捐王の精神において明瞭になる。しかしその本願は誰のために発されたのか。この問いは人間それ自体を問う方向へと転じられてくるだろう。そしてこの方向性においてこそ親鸞の本願への着目が見らかになる。本願とその成就の文は『教行信証』の表面に現れるところの骨格である。しかしその正機は煩惱成就の衆生である。そのことをもって「信卷」は「復有一臣」の語より始まるのである。

註

- ① 『歎異抄』第一条・「定親全」四・四頁
② 坂東本の形態は、

| | |
|-------------|-----|
| 顯淨土眞実教行証文類序 | 1冊目 |
| 顯淨土眞実教文類一 | 1冊目 |
| 顯淨土眞実行文類二 | 1冊目 |
| 顯淨土眞実信文類序 | 2冊目 |

顕浄土真実信文類三 2冊目

顕浄土真実證文類四 3冊目

顕浄土真仏土文類五 4冊目

顕浄土方便化身土文類六(本) 5冊目

顕浄土方便化身土文類六(末) 6冊目

となっており、巻数と冊数は必ずしも一致しない。

③ このような制約と状況の中ではテキストとしての「坂東本」への関心が高まらなかつたのは当然である。近代に入っても、大正七年には、江戸期の代表的講録を会合収録した仏教大系『教行信証』の部が刊行されているが、その中では「坂東本」と校訂がなされているのにもかかわらず、この序前の文には触れていないということなどは、見聞していたにもかかわらず注記していかないものであるから、「坂東本」への関心が払われていなかったことを示す具体的な事柄であろう。

④ 大正十二年(1923)に発行された、日下無倫氏の『坂東真本教行信証』は、「坂東本」を底本にして一字一格をもゆるがせにしないようにとの精神から忠実に原本より延書にしたものである。諸本との対校はしていない。しかし「信卷」外題横には折弧付けで、「別筆」との註が入っている。これが何を根拠としているのかは不明である。

また、大正十五年(1926)発行の『眞實教行證文類』は、「現存せる唯一の宗祖聖人御眞筆本なる阪東本を現代の活字版を以て出来得る限り其の原形を髣髴たらしむるやう努めたるもの」として、対校本に本派本願寺藏本、高田専修寺藏版本を用い校異を頭注に付している。その中で、

「信卷」の外題には註が付いている。

【阪】顯等九字筆勢異

(『眞實教行證文類』一四九頁)

これは坂東本『教行信証』「信卷」の外題「顕浄土眞實信文類三」の九文字が親鸞その人の筆勢とは異なる、という註である。これが一体どのような根拠によるものなのか、また誰によって判断されたのかは不明であるが、前述の日下無倫氏の考え方を踏襲しているものと思われる。しかもこの『眞實教行證文類』が大谷派侍重察の編纂(代表者齋藤唯信)になり、発行人も大谷派本願寺(代表者稲葉呂丸)となつていることから、後に与えた影響力は大であつたと思われる。

次いで、昭和二十九年(1954)出版の『教行信証撰述の研究』の中で小川貫式氏は、

信卷も亦、行卷におとらず數種の筆蹟群が斷層と累層をなして一卷を構成してある。この表紙の外題は後人の別筆であるが、その裏の涅槃經文の抜萃は著者親鸞の自筆である。その字畫と連筆法からみて完成に近い後時の筆蹟であるが、恐くは、その頃執筆の反故を信卷の表紙に利用されたのであろう。

(『教行信証撰述の研究』「阪東本『教行信証』の成立過程」二二三頁)

として反故紙利用の可能性を指摘している。

さらに昭和三十一年に刊行された、宗祖聖人七白回御遠忌記念出版の『顕浄土眞実教行証文類』影印本の解説において、赤松俊秀氏は、

「信」巻について、最初に指摘しなければならぬことは、表紙1の「顯浄土真実信文類三」の外題は、聖人真蹟に相違ないと云うことである。大正十五年に火谷派本願寺侍董寮が編纂した「真実教行證文類」では、この外題に註して、「顯等九字筆勢異」とあり、暗に真蹟でないとしている。いままで「真蹟本」について述べた学者の多くは、この非真蹟説を支持しているが、それは誤りであつて、この外題は疑いのない真蹟である。それを証するものは、「真蹟本」やその他の聖人真蹟のうち同一の筆致が存することである。ここにそれを詳細に延べることは煩わしいから避けるが、2に「後有「臣義」云々と書かれているのが、聖人真蹟であることを指摘すれば充分であろう。

（宗祖聖人七百回御遠忌記念出版・〔聖賢聖人〕國寶 顯浄土真実教行證文類影印本解説）九頁

と述べる。また重見一行氏は涅槃經の文に對して言及し、（昭和五十六年1981）

筆者も、ここにこの文を記入した意図は判然とは言えぬが、親鸞の意図的記入なることはまずまちがいあるまいと思ふのである。

（『教行信證の研究』三〇八頁）

とする。さらに近年の研究で、鳥越正道氏は、『最終稿本教行信證の復元研究』（平成九年1997）において、

外題の「顯浄土真実信文類三」は自筆にしる別筆にしる、最終稿本に記述されていたと思われる。何故なら、次の信序前涅槃經文と一紙に書かれているからである。

一丁の右面に外題、左面に親鸞自筆の信序前涅槃經文が記述されているからである。

（『最終稿本教行信證の復元研究』一三二頁）

としている。

⑤ 古山武彦『親鸞思想—その史料批判—』五八〇～五九二頁 富山房

⑥ 印度學佛教學研究 第三十二卷第二號（通卷第六四號）昭和五十九年三月

⑦ しかして阿闍世は六師をそれぞれ訪ね、

如₁人乘₂象馬車₃習₄於兵法。乃至種種營生皆現有。果報。今者此衆現在修道。現得。果報₅不。

（『沙門果經』「大正藏」一・一〇八上）

と害父の事実を述べずに果報について問うのである。六師の答え方は、阿闍世曰く「瓜を問うに、李と報え、李を問うに、瓜と報えるが如し」であつたという。すなわち、問題に正しく答えていないというのである。六師に對する問い方とは趣を事にして、耆舊（耆婆）に率いられて往詣する仏陀に對しては、始めて害父の事を吐露するのである。

⑧ 北伝の阿含經典にも、

佛言。白衣。爾時田主。衆許立故。由是名為衆許田主。

此田主名。最初墮於文字數中。又於地界。善作守護。

為主宰故。名利帝利。此利帝利名。第二墮於文字數中。

又能於衆善出和合慰安語故。名慰安者。此慰安者即名為土。此王之名。第三墮於文字數中。此時世間。初始

建立。刹帝利境界。

（『白衣金幢二婆羅門緣起經』「大正藏」一・二二〇

(下)

とあり、前述の『起世因縁経』とはほぼ一致する王の定義がある。その他にも、

時彼一人復以善言慰勞衆人。衆人聞已皆大歡喜。皆共稱言。善哉大王。善哉大王。於是世間便有王名。以正法治民故名「刹利」。於是世間始有「刹利」名。
〔小縁経〕〔大正藏〕一・三八頁中)

若可訶者彼使訶。若可擯者彼使擯棄。若有稻者便以如法輸送與彼是田主。是田主謂之「刹利」也。令如法樂衆生。守護行戒是王。是王謂之王也。
〔大正藏〕一・六七六頁下)

等とあって、民を喜ばせ、規則によって民を治めるものが王と呼ばれたことがわかる。

⑨ 善導の『観経疏』における「序分」の区切り方による。

⑩ 『真聖全』一・四六九～四七二頁

⑪ 『観経疏』「序分義」・『真聖全』一・四七三頁

⑫ 曾我量深の指摘による。「行信の道」『曾我量深選集』第七卷・九四頁

⑬ 阿弥陀仏の本生説話は、法蔵説話以外にも多くある。詳しくは、矢吹慶輝『阿彌陀佛の研究』八一～一九頁、加藤智學『阿彌陀佛の研究』二四～八八頁参照。

⑭ 三明智彰「仏種管見」『親鸞教学』第五三号・一五～一七頁に示唆を受けた。論文の文脈は、『大無量寿経』序分に示される、会座に集まる菩薩の徳を説明する時に、衆生とは別の土地の存在であることのみを見ていく解釈への指摘であり、法蔵菩薩そのものに関する言及ではない。し

かしこの指摘はそのまま法蔵菩薩が如何なる菩薩であるかを考える指針となると思う。

⑮ 仏説として經典に説かれている様々な説話があるが、その意味するところは何かという問題は近代以降特に顕在化した事柄であった。その代表的人物に曾我量深がいる。解釈の主体性に関する問題である。信仰と理解の循環が象徴するところの意味を明らかにするのである。曾我量深の様々な言語に関する再解釈は、まさにこの点において理解されうるし、主体の問題として再認識されて行かないならばならないであろう。信仰のない理解は解説であるといふことである。