

# 「文類」といういとなみ

——親鸞における宗教言説の伝承——

加 来 雄 之

はじめに

下田正弘先生にはご多用のなか大谷大学真宗学会大会のためにご出講いただき誠にありがとうございます。

この度、本大会で発表する機会に、宗教言説の伝承について考えてみたいと思います。下田先生は、ブツダの教えが声による伝承から文字による伝承（書かれた伝承）へと移り変わっていく現場を『涅槃経』を通して臨場感豊かに描き出しておられます。今日は、下田先生から「伝承といういとなみ」という題で講演をいただきます。私は「文類」という視点から親鸞聖人における宗教言説の伝承について発表したいと思っています。

親鸞は源空聖人に出会い、その教えを浄土真宗として伝えていく使命を担って『教行信証』を製作しました。その『教行信証』の正式な名称は『顕浄土真実教行証文類』です。なぜ親鸞は「文類」という営み（学的方法）をもってその使命に應えていこうとしたのでしょうか。またその営みから私たちはなにを学ぶことができるのでしょうか。私たち真宗学徒は、親鸞の『教行信証』を根本聖典とし、そこから自己の生きる道をくみ取ろうとしています。けれども私たちは果して、親鸞が、紙を前に置き、墨を擦り、筆を執り、そして文字を書き付け、それを綴り、門弟に書写

させるという、その『教行信証』製作の営みのご意趣・ご苦勞にどこまで思いをいたすことができるでしょうか。有体にいえば、「ただ念仏」の仰せに信願した人が、なぜ多くの聖教から文を抄出する著述を製作したのかを受け止めているでしょうか。このような問いをもって始めたいと思います。

### 〈ことば〉の仏教

源空と親鸞によって開顕された仏道・浄土真宗が「〈ことば〉の仏教」と呼ぶことができる性格を持つてゐることは周知の通りです。みずからの人生の方向を決定するような真実の言説に出遇つたと自覚した人が、その言説を広く公開し、永く伝えていきたいという要求を持つことは当然だと思われれます。そのことは師・源空の言説を「よきひとのおほせ」として、また「まこと」の伝承として表現した親鸞においては一層顕著であるはず①です。親鸞にとつて浄土真宗の核心は本願の名号ですが、名号とは〈ことば〉に迷う私たちに〈ことば〉を超えた世界（如の世界）から〈まこと〉をもつて呼びかけ、その世界へと呼びかえす本願のはたらきです。試みに『無量寿経』の仏道を基礎づける法蔵菩薩の四十八願のなかから、第十七願と第二十二願に注目してみたいと思います。それは呼びかけに関する本願として決定的に大事な願だからです。親鸞は浄土真宗を二種の回向として定義されますが、その「往相廻向の願」と名づけられたのが第十七願であり、また「還相回向の願」と指示されたのが第二十二願②です。第十七願「諸仏称名の願」は、十方の衆生に阿弥陀仏の名号の功德を聞かせるために、諸仏によつて称讃され説法獅子吼されたいということであります。次に第二十二願は、「一生補処の願」などと呼ばれますが、親鸞は『浄土論註』の指南によつて「還相回向の願」と名づけ、穢土のただなかに応化身を示して教化する願いとして受け止めておられます。具体的には如来が歴史的・社会的な人格として私達のもとに現れ阿弥陀仏の功德に出遇う縁を与えることでしょう。そのほか「大悲の本」と呼ばれる第十二願、第十三願を通して、『無量寿経』の仏道には、迷いの衆生に本願の名号という

阿弥陀仏の不可思議の功德を、時間と空間をこえてどこまでも伝えていくという意欲が本願そのものの中に明示されています。しかしながら、本願の名号の功德を讃嘆し、教えとして説くということが、そのまま文字として書き留め、「文類」を製作するという営みと直接に繋がるでしょうか。

### 声の伝承・文字の伝承

親鸞は伝承について、直接人と人が出会って口頭で声によって伝えていくという伝承（念仏の僧伽の形成）と、そして、文字に書いてテキストにして伝えていくという伝承と、二つの立場をとともに認めていて、どちらか一方を排除したわけではありません。お手紙とか言行録から通しても分かりますように、親鸞には「大師〔法然〕聖人のおおせ」などの表現があり、口頭による伝承の形式を大切にしておられたことは明らかです。また、同時にさまざまな聖教を書写し、文を書き抜き、またはその文の解釈を作り、そしてそれを御同行の門弟方に送るといふ、そういう行為もしておられました。その意味ではどちらかが中心であったとか、そういうことを申したいわけではありません。ただ『教行信証』という書物、つまり聖教の「文類」という形で果たさなければならなかった課題、それはいったい何であったのかを尋ねたいのです。

ちなみに親鸞にとつて聖教とは、また聖教の学びとはいかなる営みであったのでしょうか。もちろん親鸞にとつての聖教とは、本願の仏道について説き明かす歴史的な宗教文献です。では本願の仏道に目覚めれば、聖教の役割は終わったということなのでしょうか。例えば源空は、一切経を五度読破し、善導大師の『観経疏』散善義の「一心専念弥陀名号……」の文に出遇って、専修念仏の道に帰依し学文の道を放棄されました。その態度は遺教として伝えられる『一枚起請文』に次のように記されています。

学文をして念の心を悟りて申す念仏にも非ず。「…中略…」念仏を信ぜん人は、たとい一代の法を能く能く学すとも、一文不知の愚どんの身になして、厄入道の無ちのともがらに同して、ちしゃのふるまいをせずして、只こゝろに念仏すべし。<sup>④</sup>

もちろん源空が聖教の学びを排除したわけではありませんが、その基本的態度はまことに明解です。その立場をある意味で徹底したのが捨聖として生きた一遍智真です。一遍聖人は、臨終の直前に自らが所持していた全ての經典や法具などを『阿弥陀経』を読みながら焼き捨てて、「一代聖教みなつきて南無阿弥陀仏になりはてぬ」（『一遍聖絵』「日本絵巻物全集」第十一）と歌つたと伝えられています。

しかしながら親鸞については聖教を焼き捨てるという一遍のような行動を想像することはできません。たとえば『教行信証』には釈尊と七高僧などの聖教に出遇うことができた感動とそのことに対する謝恩の情に満ちあふれています。親鸞にとって聖教というものは、「ただ念仏」に到り着くまでの媒体にとどまるのではなくして、むしろ「ただ念仏」に私を導くはたらきであるとともに、また私たちを包み、その歩みを支えるはたらきの具現であるかのです。親鸞は聖教が私たちに与えられている事実を私たちの求道にとって不可欠の役割を有するものと見ておられたのではないのでしょうか。

もちろん親鸞が、聖教や文字の限界や危険性に対する認識をもっていなかったというのではありません。いや、むしろ十分すぎるほどその危険性を認識しておられた。そのことは、『三帖和讃』の結びにおかれる有名な和讃によくあらわされています。

よしあしの文字（もんじ）をもしらぬひととはみなまことこのころなりけるを善悪（ぜんまく）の字しりがほ

は、おほそらごとのかたちなり<sup>⑤</sup>

またお手紙の次のような述懐も思い合わせられます。

かまへて学生沙汰せさせたまひ候はで、往生をとげさせたまひ候べし。故法然聖人は「浄土宗のひとは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うへに、「…中略…」ふみさたして、さか／＼しきひとのまいりたるをば、往生はいかゞあらんずらんと、たしかにうけたまはりき。いまにいたるまで、おもひあはせられ候なり<sup>⑥</sup>。

このように親鸞は、文字を知るということがもつ陥穽、知に拘泥する危険性を深く認識し、厳しく自誠しています。しかし同時に消息には繰り返し聖教によれ、聖教をよめともおっしゃるのです。

私たちに聖教（文字となつた教説）が与えられているという、この驚くべき事実、換言すれば、法（ダルマ）が文字として私たちに現われている意味の深みに対してどのような姿勢をとるべきなのでしょう。口頭の言葉は語られた瞬間に虚空に消えてゆく、またそれを聞き覚えている人の命が終われば、それとともに滅びてゆくであろう。またその人に出会わなければ永遠に接する機会は失われます。たとえば釈尊の教えを耳に聴いた人々の入滅によって、その教えがどれ程たくさん虚空のうちに消えていったか分かりません。ひよっとするとその中に私たちが切実に出会うことを求めている言葉があったかもしれません。しかし、文字になつた教説は書物が失われなにかぎり消えませんが、書物は読まれる機会をどこまでも待ち続けています。いつかどこかでそのテキストを読んだ人に、その伝承と世界がよみがえる。人の声のはかなさをこえた、宗教言説の伝承と展開とを保持する場として文字の世界、書物というもの

を親鸞は考えておられたのではないかと想像しているのです。

### 「文類」という営みの確め

親鸞には多くの著述が残されていますが、それらに共通する基本的な性格は、聖教と呼ばれる文字（漢文）となつた仏教の言説から抄出し、編集し、あるいは解釈することにあります。とくに『教行信証』は、様々な仏典、経・論・釈などから文章を集め、そしてそれを分類し、配置し、構成して、新しい意味を与えています。そういう作業こそ「文類」と呼べると思います。『教行信証』には二つの序や自釈のように引文ではなく親鸞自身の言葉もありますが、それも引文を流し込むための型枠という意味をもつであろう。

その「文類」という営みについて、親鸞はどのような確かめをされていたのであろうか。前述したように、浄土三部経の中からは仏徳の讃嘆流通という課題は出ても、文字として伝えるという使命感を直接には見出すことはできないように思われます。『法華経』をはじめとして大乘經典には書写とか、受持・読誦ということを推奨する言説が満ちています。けれども、『無量寿経』のなかにはかならずしも書写という仏道修行の徳目を見出すことはできません。では親鸞は自分の出遇つた仏道を文字として書き留めていくという営みを、どのように確かめられたのでしょうか。「ただ念仏」に生きるということに深い感銘をもち、聖道の「経釈をよみ学す」という立場を批判した親鸞が、何の確かめもなく文類という営みをされたとは思えないのです。

私はその確めを親鸞における『涅槃経』の受容を基軸にして尋ねてみたいと思っています。親鸞が『教行信証』に『涅槃経』を多く引いておられることは、皆さんも御存知かと思います。佐々木月樵先生は、『教行信証』における『大乘の三部経』として『大無量寿経』とともに『涅槃経』・『華嚴経』をあげておられます。また『教行信証』以外にも『涅槃経』を書き抜いた著述が残っております。その中に浄土真宗を文字として刻印するという営みのヒント

があるのではないかと思っています。

### 雪山童子―皮を紙とし、血を墨として

資料に挙げました画像（本論では省略）は、国宝の玉虫厨子（法隆寺蔵）から取りました。『涅槃経』に出る雪山童子の物語を描いた非常に有名なものです。雪山童子が、「諸行無常 是生滅法」からはじまる偈文の後半「生滅滅已 寂滅為樂」を聞くために羅刹に我が身を投げ出すといわれる説話です。注目していただきたいのは、雪山童子が山壁に向かって何かをしている場面です。これは『涅槃経』の次の経文にもとづいています。

我、爾の時に於て、深く此の義を思ひ、然して後、処々、若は石、若は壁、若は樹、若は道に、此の偈を書し、  
即便更すまむちに…<sup>⑧</sup>

彼（雪山童子）は、無常偈をあらゆる場所に刻みつけ、その後、羅刹にわが身を施すために崖の上から身を踊らせるのです。

さて、この物語は、釈尊みずから「私はかつて雪山童子であつた」と語られる本生譚（ジャータカ）ですが、これを語り出される機縁は、迦葉菩薩が『涅槃経』に出遇つた感動を次のように表白することによつています。

我是を聞き已りて、竊かに復思念す、「若〔し〕是の経を聴受すること能はざる有らば、当に知るべし、是の人は大愚癡にして善心有ること無しと為す。」世尊〔、〕我今に於て、実に能く皮を剥ぎて紙と為し、血を刺して墨と為し、髓を以て水と為し、骨を折りて筆と為して、是の如き大涅槃経を書し、書し已りて〔…後略…〕<sup>⑨</sup>

迦葉菩薩は、『涅槃經』の教えとの出遇いを文字として書写していくという志願を述べています。「皮を剥ぎて紙と爲し、血を刺して墨と爲し、髓を以て水と爲し、骨を折りて筆と爲す」という言葉には、教えを文字として銘すことのラディカルな意味、生命を懸けても悔いのない言葉との出遇いの感動、そしてその言葉を生涯を懸けて伝えていくというその言葉に対する責任、また言葉が消えないように全存在を懸けて刻みつけるという覚悟、真実の言葉に全存在を投げ出す菩薩の在り方が譬喩的に示されています。私たちはここに真実の言葉に出遇い、それを文字として伝承する求道者たちの原風景を見ることができそうです。

『涅槃經』は「如来法身常住」「一切衆生悉有仏性」「一闍提成仏」を主題としていますが、もう一つの大事な主題があります。とくに親鸞が二十年間学んだ天台教学における涅槃經観には大事な特徴があることを横超慧日氏は次のように述べています。

この天台宗の涅槃經観によれば、仏滅後の正法衰微を説く經説が末法の自覚を持つまじめな仏教徒の心に切々と訴えずにはおかなかつた。正法を尊重せよ、護法のためには命をも捨てよ、と説かれて<sup>⑩</sup>いる。

聖人は、叡山の僧衆には同調できずして山を下りられたけれども、山を下りさせたのは伝教大師以来脈々と流れる一乗仏教の精神であり、末法法滅の時を自覚させた天台宗の涅槃經観であった<sup>⑪</sup>。

つまり親鸞が二十年間学んだ比叡山において『涅槃經』には、仏性と法身という大乘仏道の基礎づけというテーマと共に「正法を尊重せよ、護法のためには命をも捨てよ」という重要なテーマがあったといえます。『涅槃經』の出現は、釈尊の入滅を契機として仏教の伝承を問いなおすことに始まりますが、天台宗の涅槃經観はさらに末法・法滅の時の自覚と深い関係をもって仏法護持という課題と結びついており、親鸞もこのようななかで『涅槃經』を受

容したと考えることができるでしょう。そのことはのちに述べますが、親鸞の『涅槃経』の書写の内容や「上宮太子御記」における言及などからも窺うことができます。<sup>⑬</sup>

### 文類という学的方法

『教行信証』は文類といわれるように、経典二十、七祖論釈十五、諸論釈二十三、外典一の計五十九部が引用されています。<sup>⑭</sup>平安・鎌倉時代には、様々な要文・大事な文章というものを集めて、そして編集するという営みは、ごく一般的であったようです。後ほど言及しますが、『顕浄土真実教行証文類』の結び（『教行信証』後述）が源信の『往生要集』からの引用文であることから『往生要集』との関わりが指摘されてきています。小原仁氏は、『往生要集』の著述としての性格について次のように述べています。

この時代の学問的著述の方法は、要文の抄出とその構成からなされるのが一般で、経論章疏から抄出された文を組み立て、構成することによって自己の主張が表現される。だから源信の学問方法はごくオーソドックスなやり方に基づいているといえる。このような学問方法は仏書に限らず、およそ漢文による思想的な表現をするときの基本的な方法であった。それだけにややもすれば、典拠はなにか、どこに出ているかなどと本文を権威とする、術学の陥穽に陥る危険もあるが、優れた学者は抄出した文の構成の仕方に縊りをかけた。「…中略…」

ところでこのような方法で一定の主張をなすためには、要文の探索と収集の前提としての構成の枠組みが決定的な意味をもつ。どのような法文を、どのような理由で拾い、いかに構成するかということだが、源信の脳裏に強く意識されていたのは、阿弥陀仏や極楽浄土のさまを観想することが往生につながる、という信念であった。<sup>⑮</sup>

この「オソドックスなやり方」を親鸞も採用したという点からは、親鸞の「文類」も、師・源空の『選択本願念仏集』を例に出すまでもなく、特殊な方法ではなかったでしょう。しかしながら親鸞はその一般的な学の方法を本願の仏道という立場から深く厳しく吟味したのではないかと思います（権力を支える文字・学文という視点も含めて）。ここでは、そのことを『教行信証』の一番最後に置かれる『安樂集』と『華嚴経』との二つの引文を中心に確かめたいと思っています。

つまり『教行信証』の「文類」という営みは護法精神と深い関わりがあるのではないかということです。『教行信証』には後述以外にただ一つだけ曆的時間が用いられている箇所があります。

三時教を按れば如来般涅槃ぼんねんの時代を勸かんに〔…中略…〕我か元仁げんにん元年甲申かみえに至まで二千一百八十三歳也<sup>⑮</sup>

この末法に入った年代を算出する基準とされる年は『教行信証』の撰述時期を決定するうえで大きな意味をもっていますが、同時に先学が指摘するように、法然の『選択本願念仏集』の板木を燃やすという暴挙を行った嘉祿の専修念仏停止という厳しい弾圧を引き起こす比叡山による奏状が出された年でもあり、この年は『教行信証』製作の決断にとって大きな意味をもつ年でもあるのです。<sup>⑯</sup>

下田先生の指摘にもあるように、声の言葉による伝承にはどうしても人の共同体が必要です。<sup>⑰</sup>しかし教えを伝承すべき共同体が、消滅させられるような暴力に曝されたとき、その伝承を正しく存続させる有効な方法はなにか。親鸞は、そのとき「文類」という方法を選びとった、このように想像を逞しくすることは許されなんでしょうか。ある小説の中で、初めて漢字が作られた情景を「武丁の口がひらき、伝説の口もひらいた。「わしはことばを得た。目にもみえることばである。わしのことばは、万世の後にも滅びぬであろう」／群臣はどよめいた。武丁がよどみなく言葉

を發したのである。／＼目にもみえる言葉とは、なんであろう。」<sup>15</sup>とあります。つまり声による言葉はその發せられた瞬間に虚空のうちに消えていきます。またその言葉は聞いた者の記憶には残りますが、その聞いた者が命終ればそのまま消えていく。このような声による言葉の運命に抗して、目にもみえる言葉である文字は万世に伝えられます。

### 「文類」という方法

「文類」とは、ある主題を頭かにする歴史的な証文を集めるという学的方法です。この「文類」という名称・形式の歴史的背景・思想的意味については南宋・宗暁の『楽邦文類』の影響などさまざまな先行研究があり、ここでは一応それらに譲っておきたいと思えます。<sup>16</sup>

さて「文類」の「文」とは、さまざまな言説のなかでどのような独自性をもつのでしょうか。親鸞の著述の名称には、「文類」「文意」「文類聚鈔」、もしくは「何々文」または「要文」と名称に「文」を用いるものが多くあります。そしてその名称に使用される「文」は明らかに文字を、漢字の文言を指しています。親鸞の時代は、さまざまな仏教者たちがそれまでの漢文中心のあり方から漢文と和文の両方を使って仏教を伝えていくという、表現の大きな変革時代にあたるといわれます。親鸞聖人にも漢文と和文との著述があります。しかしながら、『教行信証』には中国・朝鮮・日本の漢文の文献からしか引用されていません。また和文の著述でもその基盤となる聖教の多くは漢文で書かれたものです。それはなぜなのでしょう。漢文は当時の東アジア・日本において普遍性をもった思想言語でした。さらに訓読という有効な解釈の方法を駆使することで重層的でダイナミックな表現が可能となるからでしょう。そこには親鸞聖人が漢文テキストで文類という営みをしようとした意味を尋ねていく手がかりがあるかもしれません。<sup>17</sup>

また「文類」とは単に「文のたぐい」という意味ではないと思えます。「文類」は、「文」を「類」する営みです。

「類」とは、仏教の歴史における無数の聖教のなかから、経論釈の文章のレベルを決定し、真仮偽の位相を見極め、抜き出し、浄土真宗の見えざる歴史の流れのうえに配置し、新しい文脈を与えることです。つまり聖教のなかから証文を抜き出し収集するだけでなく、抜き出した証文を主題によって類別し、しかもそれを新しい文脈の中にはめ込んでいく。そういうのが「類」という作業であると思います。それはあたかも或る作家が、さまざまな色ガラスから或る形を切り取って、そしてそれを組み合わせて、そして一つのステンドグラスという美しい作品にすることに喩えればよいでしょうか。つまり、文章は聖教から切り取られることよって元々の文脈にあった意味を解体され、そして新しい文脈のなかでまったく新しい意味を与えられて、生き返ります。もちろんそれは元々の文脈から離れたものではありません。元の文脈というものを引きずりながら、もしくは背負いながら、新しい場所で生き返っていく。私達は親鸞聖人の『教行信証』というものを読んでいきますと、私たちが、読み飛ばしていた聖教の文章がまったく新しい生命を与えられて定置されているという光景に出会って驚きを感じるものが少なくありません（もちろん反対に、なぜこの文章を引用しないのだろうかという疑問をもつこともあります）。

親鸞の「文類」という営みについては、『顕浄土真実教行証文類』の「文類」の主語は誰か、親鸞かそれとも釈尊・高僧かという議論が伝統的な教学の中でなされてきたことに注意してもよいと思います。親鸞を主語とすれば、「文類」とは「親鸞が要文を類聚した」という意味となり、「顕…文類 愚禿釈親鸞集」は「浄土真実教行証を顕わす文を類聚して愚禿釈親鸞が集めた」となります。それに対して、釈尊・高僧を主語とすれば「文類」は「釈尊や高僧方の経論釈の要文の類い」という意味となり、「浄土真実教行証の文の類いを顕わすために愚禿釈親鸞が集めた」になるでしょう。しかし私は、「文類」というのは決して「文のたぐい」という意味ではなく、主題（浄土における真実教、真実行、真実信、真実証、真仏土、化身土）を顕らかにする「文を類する」という学の営みをあらわすと、このように理解して「文類」という名称に託された学的使命に思いを馳せたいと思います。

## 後述―撰号「愚禿釈親鸞集」

『教行信証』は六卷から成っており、二つの序があります。ちなみに親鸞聖人の著述で「序」と明示してあるものは『教行信証』しかありません。私が『教行信証』にもツイメージは、浄土真宗の教相を明らかにする文章を水とした大海です。<sup>26</sup> 仏教の言葉の大海を航海するためには、どうしても羅針盤が必要です。その羅針盤としての意味を『教行信証』の序はもっています。『教行信証』には、「総序」と呼ばれる「教行証文類序」と「別序」と呼ばれている「信文類序」の二つの序が置かれています。『教行信証』の二つの序は、何を「文類」するのか、何故「文類」するのか、誰がどのように「文類」するのかが記される「文類序」です。では『教行信証』はどのような名のりのもので文類されたのか。『教行信証』の「撰号」は「愚禿釈親鸞集」です。もしも『教行信証』という書物がその名のりではなく著述できないものであるならば、その撰号の由来というものがやはり『教行信証』の中に刻印されていなければならないのではないのでしょうか。<sup>27</sup>

これも思い切った言い方ですが、前半の承元の弾圧を中心とする部分では「禿の字」による「姓」が確かめられましたが、後半部分では『選択本願念仏集』の書写を通して「釈親鸞」という名のりが確かめられていくのではないかと思います。もちろんそれは「禪空」の二字を改めた「名之字」が「善信」か「親鸞」かということを行っているわけではないと思います。しかし、この『教行信証』を書く存在とは、『選択本願念仏集』を書写し、真影を図画したという出来事を担った「愚禿釈の鸞」（後述）であるということを示していることには間違いないと思います。

この見解にはさまざまな方からご批判やご指導も受けております。しかし思い切って、私は『教行信証』撰述の名のりが一般に「後序」と呼びならわされている部分に示されるのだ、と考えたいのです。その部分を「後序」ではなく、一応「後述」と呼んでおきたいと思います。

その「後述」が、それまでの『教行信証』の本文とはつきりと区別されることは、一行分の空白が置かれていることから、またそこから尾題まで文脈における改行がないことから、一つのまとまりをもっていると同理解できると思います。その構造についてはさまざまに見解が示されています。<sup>④</sup>とくに注目したいのは、古田武彦氏の見解です。これまで「後序」と呼ばれていた一段の前半は、「上奏文」と「元久二年の文」という記録文書を中心とする「初期文書」部であり、「慶ばしいかな」以降を「後序」と限定すべきだ、とこういう主張をしておられます。「後述」の内容を「慶ばしいかな」から二つに分けること自体は、決して特異な意見ではありません。伝統的な教学でもここで内容を二つに分ける見解がありました。古田氏の獨自性は、いわゆる後序の前半は親鸞自身の二つの記録文書からなる文類であるという非常に刺激的な説にあります。<sup>⑤</sup>もちろん主語に注目すれば、「然に愚禿積の鸞」から最後までを一つにまとめて「真宗の相承を述べる」（『教行信証金剛録』）とする見解も説得力をもっています。しかし「慶ばしいかな」からが、それ以前と文体的にも文脈的にも異っており、一つのまとまりをもっていることについては認めていただけのではないかと思います。ここでは細かい議論は措いて、「竊かに以みれば」からはじまる親鸞の体験を記した部分と、「慶ばしいかな」からはじまる「造論の意趣」を記した部分との大きく二つから成っていると考えておきたいと思います。そしてさらに「後述の一部」（竊以聖道より由来之縁）と「後述の二部」（慶哉樹心より撰取已上）という味気ない名前でおきます。

まず「後述の一部」に書かれている内容は大きく二つになります。前半（「然諸寺釈より計見別伝」には専修念仏彈圧（と源空入滅）を中心とする文章が置かれてあります。そしてまた同じように後半（「然愚禿積より由来之縁」）には、師・源空との出遇いと『選択集』付属を中心とした文章が置かれています。私は、この一部に置かれた二つの記録部分「文類」という営みの確認にとって重要な意味をもっていると思います。つまり浄土真宗という言説に出遇い、それに生き、それを伝えようとする課題から見直したとき、前半は、その言説を伝承する僧伽を消滅させようとする

事件に対する親鸞自身の確認が記されています。また後半は、源空の言説とその生き様を伝えていくという課題を託された使命の確認が記されているのではないのでしょうか。前半がもつ確かめについてはすでに論文で発表していますので、ここでは「然に愚禿釈の鸞」以降に注目してみたいと思います。

### 『選択本願念仏集』の付属と文類

「後述」一部の後半には、私には怖くて口に出すことのできなかった、一つの不審点があります。それは、どうして親鸞は師・源空との出遇いという非常に大切な事柄を「建仁辛の酉の曆 雑行を棄てて本願に帰す」と、たった一句でしか記さないのだろうかということです。もちろん、文章が短いからその事実を軽く扱ったということを主張したいわけではありません。この一句の表現に宗教的価値の本質がするどく言い当てられていることは先人たちの指摘の通りだと思います。しかしながら、この文に続く「元久乙の丑の歳 恩恕を蒙ふりて選択を書しき」以降、すべて『選択本願念仏集』の書写を中心とした出来事を語るのです。とすれば素直に次のように考えることができるのではないのでしょうか。「然に愚禿釈の鸞」以降の部分が確かめようとしている主題は、『選択本願念仏集』を書写したことにあるのであって、むしろ「雑行を棄てて本願に帰す」の句は『選択本願念仏集』を書写することのなくてはならぬ前提として置かれているだけではないか。

さて親鸞は、この部分で『選択本願念仏集』について、「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり」さらに「誠にこれ希有最勝の華文・无上甚深の宝典」と讃嘆しています。これらは書物というあり方を前提としなければ成り立たない表現であります。源空は伝記のなかで、源空の滅後を不安に思う女性に対して「源空が所存は選択集にのせ侍り、これにたがはず申さんものぞ、源空が義をつたえたるにて侍べき」とまで語ったと伝えられています。『選択本願念仏集』は源空という宗教的人格そのものでさえあったのです。私は、そのような意味をもつ『選択本願念仏集』

の書写とは、「釈親鸞」と名のる人が「文類」「集」という営みをするうえにおいて決定的な意味をもっているのではないかと思えます。この短い文章の中に「書す」「書かしたもう」という言葉が五回も出てきます。または「写す」という言葉も出ています。<sup>⑧</sup>親鸞にとつて付属という事柄に興味があったことはもちろんですが、それにもましてそれを書き写した、または文字を直々に書いていただいたという事実に深い意味を見出しおられたのではないかと思うのです。つまり、親鸞にとつて付属とは、『選択本願念仏集』という撰述を書写し、肖像画を画像することを許されたことなのです。おそらくそれまでも「ただ念仏」について師・源空から口頭による伝承は受けていたでしょう。しかし『選択本願念仏集』という著述の書写は、親鸞にそれまでとはまったく違った伝承の経験を与えたのです。

親鸞にとつて『選択本願念仏集』の書写は、単なる名誉な体験、忘れることのできない麗しい思い出、弟子として認められたことの証拠提出、そのようなレベルの出来事ではなくして、言葉の仏道に出遇った本質に関わる出来事、弾圧を予感するなかで宗教言説を伝承する責任の果たし方の提示、そのように受け止めておられたのではないか。これも想像でしかありませんが、「集」という学的方法がもつ決定的な意味との出遇いです。親鸞は、その「集」をみずからの生涯の課題として受け継ぐとされたのではないでしょうか。

もう一つの疑問は、親鸞が源空の真影（イコノグラフィ）を画像したことを感動をもつて記している意味です。これも想像ですが、肖像画は、『選択本願念仏集』はある時代・社会を生きる責任を背負う一人が記したのだ、ということ象徴していると考えられないでしょうか。つまり親鸞にとつては真影は本願力による応化身の証しとしての源空という宗教的人格であったでしょう。（ちなみに親鸞は、その五十年後に源空と同じように『教行信証』の書写と「安城の御影」とを専信房専海に許しています。）

「文類」の精神―「集」

このように真実の言説の伝承を毀滅しようとする歴史的現実と、それを伝承しようとする歴史的現実との狭間を生きたる名のが「愚禿釈親鸞」である。そして、これらの確かめを通してのみ、

慶ばしいかな心を弘誓の仏地に樹て念を難思の法海に流す<sup>③</sup>

と表明する存在が誕生してくるのです。「慶ばしいかな」という表現に、私は歴史的現実を担う一人の仏弟子の誕生を見たいと思います。この一句の典拠が玄奘の『大唐西域記』（第三卷）の「樹心仏地流情法海」であろうことはよくから指摘されています。ある先学は、さきに言及した興福寺の奏上に対応するために法相宗の大事な典籍である『大唐西域記』から文章を引用したのだという見解をあげています<sup>④</sup>。ただ私が心惹かれるのは、この表現の由来です。これは玄奘がカシミール地方（迦濕弥羅国）について語った次のような物語に基づくのです。カシミール地方において仏教を保護したカニシカ王が亡くなったのち、クリタという部族（訖利多種）が興り、仏法を弾圧した。そのとき、隣国の崇仏君主であるヒーマタラ王（雪山下王）が三千人の有志を募ってクリタ族の国に入り、さらに五百人の勇志たちとクリタ族の王を滅ぼし、仏教を再興した、こういう話です。その中でヒーマタラ王を讃える箇所、彼は釈迦族の子孫であって、「心を仏地に樹て、情を法海に流す」という表現があるのです。親鸞はこの文に「弘誓」と「難思」とを加えたのです。このことを受けて親鸞がこの表現に託した思いを想像すると、それは「難思の弘誓」（総序）に出遇えたという報恩の感情であるとともに、あのヒーマタラ王のように仏法弾圧の直中であって、それを背負っていくような自身となれたという慶びではなかったかと思うのです。（おそらくは当時の知識人はこの表現を

見れば、すぐに『大唐西域記』のこのエピソードを思い出したはずです。

『教行信証』において「慶ばしいかな」という表現は「教行証文類序（総序）」とこの二箇所だけに出てきますが、前者が浄土真宗という歴史・伝承に出遇った慶びであるのに対して、この慶びは、むしろその伝承を背負う者となった（背負う者とさせられたと言ってもいいのかもしれませんが）慶びではないかと思えます。

さて、この慶びの展開として語られてくるのが如来の教えに出遇った知恩の精神です。

深く如来のおこきなる矜哀を知りて良とに師教の恩厚あつしを仰く 慶喜 弥至いより至孝かう弥重ぢゆうし

では、その恩に報いて「弥いよ」深めていくことがどういう形でなされるべきか。そのことが続いて、

茲こゝれに因て真宗の詮せんを鈔せうし浄土の要を撫ひろふ 唯仏恩の深きことを念て人倫しんりんの嘲あざけりを恥はぢす②⑦

と展開してくると思うのです。つまり、弾圧の直中で如来の教に出遇った者は如何にしてその師恩に報いていくのか。それは浄土真宗の（註要となる）言説を集める（鈔・撫）ことのほかない。「鈔」とは、「鈔はすぐれたることをぬきいだしあつむることばなり」ということです。もちろんそれはその言説を文字として刻みつけるという営みとしてあるに違いない。親鸞はこのように恩に報いるということの意味を尋ねていかれたのではないだろうかと思うのです。このように「慶ばしいかな」以下は、後述の一部に語られた歴史的现实を通して誕生した一人の仏者の慶びと責任使命を表明している。

親鸞の生きた時代、弾圧のなかで伝承にとつての有効な方法はなにか。ある人、ある共同体が減ばされれば、その

伝承は消えてしまうという危機的状況において、伝承を文字として残すということが大切な意味をもったのでしょう。伝承を文字とする。みずからが出遇った伝承を文字として定位する。それはとてつもなく困難な仕事です。しかし、そのことよって、たとえ伝える人がいなくなっても、伝承は文字として残っていく。つまり、どの場所、いつの時代にあっても、その書物が残っている限り、人々は時空をこえてその伝承に出値うことができる。そういうような営みが「真宗の証を鈔し、浄土の要を撫ふ」として押さえられるのではないのでしょうか。これが「文類」ということの意味ではないでしょうか。

最後に、その営みの志願が、次にこういうふうにおさえられています。

若「し」斯の書を見聞せむ者<sup>【もの】</sup>信順を因と為し疑謗を縁と為て信樂を願力於「に」彰し妙果を安養於「に」顕は  
さむと矣<sup>【あらば】</sup>

「斯の書」とは『教行信証』を指します。「信順」は、この書にあらわされる弥陀の本願を信じ釈迦の教えに順うこととであり、「疑謗」はそのことを疑い（「仮」というあり方）謗る（「偽」というあり方）ことです。この「信順」「疑謗」を因縁として浄土真宗（信樂・安養）を明らかにしていきたいという志願が表明され、「矣（いひおはることはなり）」という完結を示す辞が置かれて結ばれるのです。

しかし、その後、『安樂集』と『往生要集』から引用された『華嚴經』との文が置かれています。このことは親鸞の文類の営みが、道綽の『安樂集』と源信の『往生要集』とによっていることを暗示しています。この二つの引文で『教行信証』を結ぶことを親鸞ははじめから決めていたのではないかとさえ思われます。この二つの引用についてはさまざま見解が提示されています。たとえば『安樂集』の文は信順を因とすることを、『華嚴經』の偈は疑謗を縁と

することを明かす（円乗院<sup>①</sup>）とか、あるいは『安楽集』は造意を明かし、『華嚴経』の偈は順逆ともに利益することを明かす（徴決、皆往院<sup>②</sup>）というものです。私は、この二つの引用は、もちろんその文章そのものが大事な意味をもつことはいうまでもありませんが、同時にその引用の背景に、文章の当面には見えない、もう一つの違う文脈が暗示されているのではないかと思っています。

### 『安楽集』の文に隠された文脈——護法

『安楽集』に云く真言を採集めて往益を助修せしむ 何となれ者前に生む者は後を導き 後に生む者は前を訪へ 連続无窮にして願は休止せ不ら使めむと欲す 无边の生死海を尽さむか為の故へなりと 已上<sup>③</sup>

この第一大門第一門「教興所由」の結びの文章が、親鸞の「文類」という営みの直接的な典拠となっていることは明らかでしょう。「真言を採り集め」ることが、浄土教の根本関心である往生という利益を助けるための行いであり（真言を採り集めることそのものが往生の条件でなく、助修であることには注意する必要があります）、それこそが報恩の実践であるという確信がここに示されています。その理由が、「何となれば」として「連続无窮にして、願は休止せざらしめむと欲す」と時間をこえて伝承し、「无边の生死海を尽さむがため」と空間をこえて伝達するという使命として表現されています。まさしく「言葉による伝承」に対する信頼と確信がここには表明されています。しかしこの「真言」が、声としての言葉なのか、文字としての言葉なのか、この文章だけでは分かりません。ここでは省略されていますが、『安楽集』の文脈では直前に、

唯浄土の一門のみ有りて、情を以て憐ひて趣入す可し。若し衆典を披き尋ねんと欲せば勸むる処いよいよ多し遂に以て「…後略…」<sup>44)</sup>

という文があるのです。そうすると「真言」が典籍の文言を示していることが明らかです（ただ、ではなぜこの文を親鸞は省いたのかについてさらに考察する必要がある）。またこの文は『安樂集』冒頭の「みな経論を引きて証明し、信を勧め往を求めしむ」という学的方法とも呼応しています<sup>45)</sup>。私が注目したのは、同じ第一大門第三門の「衆生の発心の久近、供仏の多少」に道綽が引用する『涅槃経』「如来性品」の文章です。そこにはこうあります。

若し三恒河沙等の仏の所において菩提心を発すこと有りて、然して後に乃し能く悪世の中において是の法を謗せず、経巻を書写す。人のために説くと雖もいまだ深義を解せず。<sup>47)</sup>

『涅槃経』の原文では、熙連半恒河沙から八恒河沙まで発心供仏の功德の報いが順次展開していくのですが、道綽はその三恒河沙までを要約しながら引用し、それ以降は省いています。おそらく、三恒河沙に初めて出てくる「是の法を謗せず、経巻を書写す」という内容こそが道綽にとって必要だったのでしょう。さらに、この引用を受けて『安樂集』は、同じ「如来性品」の言葉を取意して次のように結ばれています。

是の故に「経」〔『涅槃経』・意〕に云く。「若し衆生有りて是の經典を聞かば、億百千劫にも悪道に墮せず。何を以ての故に、是の妙經典の流布する所の処、当に知るべし、其の地は即ち是れ金剛なり。是の中の諸人また金剛の如しと。」故に知んぬ、経を聞きて信を生ずる者は皆不可思議の利益を獲る也。<sup>48)</sup>

道綽は、經典というものが流布する地を「金剛」に、そしてその經典の流布の中に住まう人もまた「金剛」に喩えたと読んでおります。とくに「書写經卷」を取り上げていることに注目すれば、そこには〈文字化〉された經典が存在する時空のうちに住まうことの忝けなさが示されているといえます。經典の流布する地は金剛であり、そのなかに住まうものもまた金剛という意味をもつ。いわば「発心」とは、このような「妙經典流布」の時空のなかに住まうという目覚めにおいてのみ実現するのです。ここには經典が流布する時空の中に住まうことの深い意味を語られています。私たちは「妙經典流布」という金剛の大地の中に住まう者であることを自覚し、その事実を生きれば、そこに私たちは金剛の信を得る。私たちがどれほど苦しみや悩みや不安をもつても、その苦悩や不安を担い、それを越えさせる如来の言葉を伝える聖教が時空をこえて伝えられてある。ここに如来の働きが成就している。この事実が持っている大きき深さは、どれほど讃嘆しても尽すことはできません。そこには、この地を金剛にすべき課題が示されているように思います。『涅槃經』の語る、その方法の一つが書写です。

親鸞は、この『安樂集』第一大門第三門に引用される『涅槃經』の「功德」についての一連の原文を『涅槃經』(高田専修寺蔵)に書き抜いています。そのとき、この部分を迦葉菩薩の世尊に対する次の問いから引用を始めています。そこにはこうあります。

是の如の經典正法滅せむ時、正戒毀せむ時、非法増長の時、如法の衆生无らむ時、誰れか能く聽受し奉持し読誦せむ、其をして通利せ令む、供養し恭敬し書写し解せむと。<sup>④</sup>

つまり親鸞は、この『安樂集』が引いている『涅槃經』の文章を迦葉菩薩の問いである正法が滅びようとしていき「誰がどのように正法を護るのか」、そういう文脈の中で受け止めていたに違いありません。

思うに、道綽も仏教弾圧（北周武帝の廢仏）を経験しています。彼の『安樂集』に引用されている『涅槃經』の文章は護法についてのメッセージを含んでいるということもできます。親鸞は、『安樂集』によつて、護法のためになすべきことは、聖教流布の大地を構築すること、つまり「文類」という営みであることを確信したと受け止めることはできないでしょうか。

『華嚴經』の偈にかくされた文脈―文類する精神を象徴する菩薩

衆者末代の道俗仰て信敬す可き也 可知<sup>⑤</sup>

この文は、『教行信証』最後となる親鸞自身のことばです。しかし分かりにくい謎の多い文章です。まずこれは前の『安樂集』を受けてのまとめでしょうか、それとも次の『華嚴經』と結びつくのでしょうか。（これにもそれぞれの見解が示されていますが、私は後者の見解（『教行信証金剛録』『相伝義書』など）に与したいと思います。その理由はのちに言及します。）また「仰いで信敬す可きなり。知る可し」と呼びかけるのですが、その仰ぎ、信じ、敬うことこの目的語は何でしょうか。これらのことを次の『華嚴經』の偈と関わらせて考えてみたいと思います。

『華嚴經』の偈に云か如し 若し菩薩種種の行を修行するを見て善不善の心を起「す」こと有りとも菩薩皆撰取せむと（すと） 已上<sup>⑥</sup>

この文章が、あの膨大な『教行信証』の最後の引文になります。この文章にも幾つかの謎があります。最初の謎は、

この文章は『往生要集』から引かれているのか、それとも『華嚴經』そのものから引かれているのかということです。『華嚴經』の偈に云うが如し」から結びの「已上」という結びの文字までもが『往生要集』からの引用といえるのです。しかし『往生要集』から引用したのであれば、『教行信証』の規則からすれば、『往生要集』に云く、『華嚴經』の偈に……」などと書くべきなのに、そう書いていない。これは特殊な引用の仕方と言わざるを得ません。では『華嚴經』から引いたのでしょうか。しかしこれも經典からの引用は、「言」を使用するという『教行信証』の基本的な約束に悖ることになります。そうすると『華嚴經』そのものから引いたとも言えない面がある。そういう問題があり、伝統教学でも、『往生要集』からの引用か、それとも『華嚴經』からの引用か、について議論があったのです。もちろん親鸞が指示していないのですから、それをあえて決める必要はないかもしれませんが、むしろそのような両義的な引き方に含蓄をもたせる意図を見出すべきなのかもしれません。

もう一つの謎は、この偈文を親鸞のように読み下すと主語が見えにくくなるということです。延書では「見る」の主語は「菩薩」にもとれますが、しかし原文は「見菩薩修行種種行」となっており、「菩薩が種種の行を修行する」のを「見る」のですから、「見る」の主語は菩薩ではありません。そうすると「見る」ものは一体誰か。これについても『往生要集』に戻したり、『華嚴經』に戻したり、もしくは『教行信証』の文脈において考えたりとさまざまな見解があります。

けれども、私自身は直前にある「しかれば末代の道俗、仰いで信敬すべし」の「末代の道俗」を「見る」の主語として理解すべきではないかと思っています。<sup>54</sup>「末代の道俗」は『教行信証』に二度出てきます。どちらも呼びかけとして用いられています。<sup>55</sup>

もし、この文が『往生要集』からの引文だとしますと、この文章は『往生要集』の一番最後に「助道の人・法」として三つ挙げてある箇所結びにあたります。助道とは、仏道を助けることですが、その一つは「明師」という優れ

た先生であり、もう一つは「同行」という共同体であり、そして最後の一つは「教文」です。三宝でいえば、仏と僧と法といえましようか。この最後の「助道」の「教文」に関わって源信みずからが『往生要集』を著述する意図を自問自答しています。さまざまな聖教からある部分を「教文」として採り集めてくる意図はなにか、あまつさえみずからの解釈さえも付け加える意図はなにか、それは非難に値するのではないか。そのことの意味を押さえたうえで、もしもそのことによつて謗られることがあつても、その謗りも縁として共に仏道を歩んで行きたい、と源信が語るところにこの文章がおかれるのです。しかし、親鸞が、そのことを主張したのであれば『往生要集』から引いたと明記すべきでしょう。それなのにそう書いていないのは『往生要集』が引用する偈を『華嚴経』そのものというさらに大きな文脈に帰そうとする意図をみるべきかもしれません。

この偈は善財童子で有名な『華嚴経』「入法界品」からの引用です。善財童子の第四十一番目の善知識で、お釈迦様の伴侶であつたとされる瞿波の言葉として出るので、善財童子は瞿波善知識にどのような目的をもつて会いに行つたのでしょうか。それについて次のように記されています。

善男子よ、此の迦毘羅城に積種の女あり、名けて瞿波と曰ふ。汝、彼に詣りて問へ、菩薩は云何んか生死の中に於て衆生を教化するや、と。<sup>55</sup>

つまり、善財童子は生死の中において衆生を教化するという課題を持つてこの善知識のもとに行くわけです。その童子に対して瞿波善知識はみずからが、釈尊の伴侶になつた因縁を説き、最後にそれまで説いてきたことを偈としてまとめよう、その部分にこの文が出てくるのです。その偈となるものとこの経文は次のようなものです。

仏子よ、若し衆生有り、菩薩の菩提の行を修するを見ることを得ば、若くは疑ひ若くは信ずるも菩薩は皆、世出

世間の種々の方便を以つて、之を撰取して以つて眷属と為し、阿耨多羅三藐三菩提に於て不退転を得しめん。

仏子よ、我〔…中略…〕<sup>⑤</sup>

つまり瞿波は善財童子に対して、この菩薩（過去世の釈尊）は、もし衆生が私・菩薩が修行するのを見て疑つても信じて、それらすべてを背負つて眷属とし、無上仏道において退かないものとする、その菩薩こそ、今の釈尊である、と説いているのです。ちなみにこの偈の続きには、瞿波は自分の夫を菩薩と仰いで地獄にもついて行き、菩薩と共に諸仏のもとを訪ね修行を続けていくと志願を語ります。

このようにこの偈文にも隠された文脈があります。それは、つまり『往生要集』の文脈を、『華嚴経』という、より大きな文脈から照らし返す時に、この偈文は、教えを説く教主・釈尊に寄り添つて生きていこうという志願が示されているということです。とすれば、ここの「菩薩」についてはさまざまな解釈（法蔵菩薩、浄土の菩薩、還相の菩薩、釈尊、源空、親鸞など）が提起されていますが、まず後述の文脈のなかでは、この「菩薩」とは源空に『選択本願念仏集』を撰集させた精神、親鸞に『教行信証』を製作せしめた精神を象徴しているのだということはできないでしょうか。とすれば「末代の道俗」が「仰いで信敬すべ」き対象はこの精神に他なりません。

この偈は、「文類」という営みが、末代の道俗の善（信順）をも不善（疑謗）をも全てを平等に撰取していくことを、つまり如来の教えに対する報恩のためにする「文類」という営みは、信謗を包んでいくという精神を基底にしていなければならないという確かめではないでしょうか。もしその菩薩の魂を失えば、『教行信証』全体が教義の弁証になったり、イデオロギーの主張やルサンチマンというものに堕ちていく。この偈によって『教行信証』が閉じられていくことは「文類」といふとなみ」に対する親鸞の深い確認があったことを証明していると思えます。

## おわりに

私は親鸞の著述がすべて恩徳に報いるために書かれたものであるという先輩方の意見に全面的に賛同します。ただ、その恩に報いることが「文類」という形で果たし遂げられたことは一体どういう意味を持っているのか、そういうことに私たちはまた心を寄せてもよいのではないかと思っています。親鸞にとつて『教行信証』は特別の意味をもってきます。それは親鸞の出遇った浄土真宗という仏道の伝承そのものであり、また親鸞が浄土真宗の仏弟子として生きることそのものの表現であるからです。また、浄土真宗の教相から言えば『教行信証』は、親鸞が他の著作を生み出すときの大地であり、その素材としての「文」の海となっています。『教行信証』は「一流ノ教相」（『教行信証大意』）をあらわすための文が類集されています（つまり伝記などに関係する文は省きますが）。『教行信証』には、他の親鸞の著述において教相をあらわすべき「文」はほとんど網羅されています。その点からも『教行信証』は浄土真宗の根本聖典として位置づけられてもよいのです。

親鸞が「文類」という教学の方法を採用して著述を製作するとき、その「後述」においてその学的営みをする歴史的一人と、営みの精神を刻印したということは、親鸞が学的方法について明確な認識と厳密な確かめをもっていたことを意味しています。浄土真宗をあきらかにするために「文類」として「愚禿釈親鸞」が「集」むという営みは、大きな本願力から生まれ出た言説の歴史の流れにある時代ある社会の中で切り取る作業だったのではないのでしょうか。親鸞は、自分まで伝わってきた仏道を、歴史的・社会的限定を生きる一人の人間として（つまり正法弾圧と正法付属という二つの事件を体験したみずからの視点をもって）、浄土真宗と呼ぶべき大きな仏道の流れを切り取って書き記すことをもって我が人生としたのです。忘れてならないのは、その切り取る作業は、自他が共にその大きな流れに出遇うというたけになされたということです。そのことが見失われれば、「浄土の真宗」もまた「諸教」と呼ばれる一

つの教義体系にとどまってしまうでしょう。

私たちは『教行信証』が「大無量寿経」「浄土真宗」という名に具象される悠久の流れに開かれていることを忘れてはならないと思います。それゆえに親鸞にとつて『教行信証』は未完の完成品でなくてはならなかったでしょう。それは『教行信証』の「文類」といふもの、そのものが本願の大いなる歴史に開かれていく運動であったからです。私はかつて曾我量深先生が次のようにおっしゃったことを思い出します。

浄土真宗と云ふのはこれは親鸞の体験せられた新しき仏教史観であつたのである。〔…中略…〕吾等の真実浄土の歴史と云ふものは、所謂信順と疑謗との常恒不斷の戦の歴史であつた。<sup>66</sup>

「文類」といふことなみは、信順と疑謗との戦いの歴史に立つて、真実の言葉の歴史を受け止め（伝承）、それを問い直し（己証）、それを時空に文字として流布し、他者に伝えていく場を構築するという、親鸞の宗教的生の営みそのものなのです。

#### 【凡例】

- ・ 漢字は通行体を用いた。
- ・ 出典については、原文が漢文の場合、適宜、延書し、片仮名を平仮名に改め、注に「〔原漢文〕」と指示した。また筆者が補った語句は「〔 〕」で括弧して示した。
- ・ 基本文献は次のように記した。
- ・ 『大正新修大藏経』——『大正蔵』
- ・ 『定本親鸞聖人全集』（法蔵館）——『定親全』

- ・『真宗聖典』（東本願寺）——『聖典』
- ・『定本教行信証』（法蔵館）——『定本教行信証』
- ・『顕浄土真実教行証文類』は原則として『教行信証』という通称を用いた。ただし各巻については『顕浄土真実教行証文類』を「行文類」のように略記した。
- ・『真宗聖教全書』（大八木興文堂）——『真聖全』
- ・参考文献は「参考文献一覧」にあげ、本文・注においては略記した。

### 【参考文献・覧】

#### 著述・論文

- ・横超慧日（一九八二）『涅槃経と浄土教―仏の願力と成仏の信―』平楽寺書店。
- ・小原仁（二〇〇六）『ミネルヴァ日本評伝選 源信―往生極楽の教行は濁世末代の日足―』ミネルヴァ書房。
- ・下田正弘（一九九七）『涅槃経の研究―大乘経典の研究方法試論』春秋社。
- ・下田正弘（二〇〇四）『聖なる書物のかなたに―あらたなる仏教史へ―』（岩波講座 宗教 第五卷 『言語と身体』）岩波書店。
- ・デニス・ヒロタ（一九九八）『親鸞 宗教言語の革命者』法蔵館。
- ・土屋博（二〇〇二）『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会。
- ・中井玄道編（一九二〇）『教行信証 付録』
- ・名畑崇（一九五六）『親鸞聖人真蹟国宝 顕浄土真実教行証文類影印本』解説。
- ・広瀬惺（二〇〇四）『浄土文類聚鈔』に学ぶ―序・正釈「散説段」―』東本願寺。
- ・古田武彦（一九七五）『親鸞思想―その史料批判』明石書房。
- ・三木彰円（二〇〇三）『親鸞の思想課題における「文類」型式の考察』『真宗研究』四七。
- ・曾我量深『親鸞の仏教史観』『曾我量深選集 第五卷』弥生書房。
- ・山田亮賢（一九六二）『華嚴経における聖波善知識と親鸞聖人―『教行信証』後序と『伝絵』六角夢想段とに關連して―』『親

鸞聖人」真宗大谷派宗務所。

## 講 録

- ・開華院法住述『教行信証金剛録』（下）『続真宗大系』第八卷。
  - ・円乘院宣明述『教行信証講義』『教行信証講義集成』第九卷、法蔵館、所収。
  - ・皆往院頼譽述『教行信証講義』『教行信証講義集成』第九卷、法蔵館、所収。
  - ・興隆草『教行信証徴決』『教行信証講義集成』第九卷、法蔵館、所収。
- その他

・『日本史大事典』平凡社、一九九三。

## 註

- ① もちろん師の教えを、秘匿し、私有化し、権威の拠り所としていくというあり方もある。むしろそのような「口伝（秘伝）」こそ親鸞当時の仏教界の一般的な傾向であった。それは『涅槃経』において釈尊自身が「教師の握り拳」（『ブツダ 最後の旅』岩波文庫、六三頁）として批判した外道的なあり方であろう。親鸞が源空の仏道のすぐれた特徴として、どのような人々に対しても平等に公開されていたことを感動をもって受け止めていたことは、師・源空との出遇いを伝える記録にも明らかである（『恵信尼消息』第三通、『歎異抄』第二章など）。
- ② 『教行信証』『教文類』において「謹て浄土真宗を按ずるに二種の廻向有り」には・往相・二には還相なり」（『教文類』『定本教行信証』九頁・原漢文）とし、それぞれの回向の原理となる願を「往相廻向之願と名く可し」（『行文類』同上、一七頁・原漢文）、「還相回向之願と名く可き也、『註論』に頭たり」（『証文類』同上、二〇一頁・原漢文）と示している。
- ③ 口頭による伝承はいわゆる「口伝」を意味しない。親鸞当時における「口伝」は「とくに中世の伝授の場で師が弟子に奥義秘事を書抄によらずに直接に口授すること」（『日本史大事典』平凡社、一九九三）を意味する。
- ④ 「一枚起請文」『聖典』九六一頁。
- ⑤ 『正像末和讃』『定親全』二一・和讃篇、一三四頁。

- ⑥ 「末灯鈔」「定親全」三・書簡篇、七五―六頁。
- ⑦ 「歎異抄」第十二章参照。
- ⑧ 「大般涅槃經」聖行品第七の四、「国訳一切経」涅槃部一・三〇七頁。
- ⑨ 同前三〇一頁。
- ⑩ 横超慧日『涅槃經と浄土教―仏の願力と成仏の信―』一六七頁。
- ⑪ 同前一七〇頁。
- ⑫ 親鸞貞筆『涅槃經』（『定親全』六・写伝篇(2)、一四三―八頁）引用の如來性品を見よ。ちなみに親鸞八十五歳の編成・書写とされる『上宮太子御記』に『三宝絵詞』を引用しているが、そのなかに「身の皮をはぎて大乘の文典をうつすべし…夫雪山童子は半偈を求めて命をすて」（『定親全』輯録篇七（三七五）頁）とある。
- ⑬ 中井玄道校訂『教行信証・附録』二七一―二頁参照。
- ⑭ 小原仁「源信―往生極樂の教行は濁世末代の目足―」一三五―六頁。小原氏は、この後、あの有名な学問の神様・菅原道真の「学問の道は抄出を宗となす」という言葉を紹介している。また小原氏によれば、源信の『往生要集』に引用されている典籍は一六〇部余、引用回数は九五二回で、「小一切経」と呼ばれるに相応しい著述といえよう。
- ⑮ 「化身土文類」「定本教行信証」三三四頁（原漢文）。
- ⑯ 「我元仁元年」の記述がもつ意味を専修念仏弾圧との関係で指摘したのは宮崎円遵である。（『教行信証』に現れた元仁元年の年紀について）『宮崎円遵著作集 第一巻』所収）を参考。最近では寺川俊昭が注目している。（『親鸞讃歌』二〇〇八年）
- ⑰ 下田正弘『涅槃經の研究―大乘經典の研究方法試論』四三一―三頁。
- ⑱ 宮城谷昌光「沈黙の王」文春文庫、一九九二年（単行本）、四八一頁。
- ⑲ 近年の研究では、参考文献に掲げた二本彰門氏の論文を参考のこと。
- ⑳ 親鸞が漢文文献のみをもちいる理由については、デニス・ヒロタ『親鸞 宗教言語の革命者』第五章の「親鸞にとつての漢文の性格」を参照のこと。
- ㉑ 存覚は「文類」を「明かす所の文を類聚する」（『六要鈔』『真聖全』二、二〇五頁）と定義し「浄土真実教行証を顕す文類」

と解釈する。円乗院はこの見解を批判して、「顕浄土真実教行証の文類」。「…中略…」この釈不可なり。「…中略…」文類の二字を以て祖師へかけたまふ所ほつこりせず。文類を仏と七祖へかくるが御素意の様なり。「…中略…」浄土真実教行証文類を顕す」と見るべし。」(『教行信証講義集成』一・四九―五〇頁)と「文の類いを顕わす」と理解すべきだとしている。香月院は「思禿が私は露ばかりもない。釈尊並に三國の高僧方が、真実の教行信証を顕させられた。その真実の教行信証を顕させられた文を集めた処の文類ぢやと云ふことで。」(同前五五頁)、「この御本書一部は、教行信証の四法を明させらるゝに。三部経並びに七祖の御釈の経論釈の要文を引て御明しなざる、書ゆへに。「文類」と云ふなり。これがすなはち卑下謙退の題号にして。「…中略…」その種類の文をあつめて一部の書となしたることで。文類と名けたまへるなり。」(同前七六頁)と「顕わす文を類する」と理解すべきだと論じている。

②2 「親鸞聖人、一部六巻の書をつくりて『教行信証文類』と号して、くはしくこの一流の教相をあらはしたまへり。」(『教行信証大意』「真聖全」三・五八頁)

②3 親鸞の真筆である坂東本では撰号は「別序(信文類序)」以後にしか付されていない。そのことについては別の機会に発表した。「…証の名のりとしての「親鸞」二〇〇八年七月、高倉日曜講演)

②4 「後述」の構造については、講演配布資料に示したが大部になるので省略する。

②5 古山武彦『親鸞思想』第二編第三章を参照。

②6 拙稿「已に僧に非ず俗に非ず」(『親鸞教学』九〇号、二〇〇八年三月)。

②7 「定本教行信証」三八一頁(原漢文)。

②8 同前。

②9 「定本教行信証」三八二頁(原漢文)。

③0 同前。

③1 「法然上人絵伝 下」四十五巻、岩波文庫、二二六頁。

③2 書と写に関わる部分は以下の通り。「元久乙の丑の歳、恩恕を蒙りて『選<sup>く</sup>撰<sup>く</sup>』を書<sup>き</sup>しき。同じき年の初夏中旬第四日に、「選撰本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」と、「釈の純空」の字と、空(源空)の真筆をも

つて、これを書かしたまいき。同じき日、空の真影申し預かりて、凶画し奉る。同じき、年閏七月下旬第九日、真影の銘に、真筆をもって「南無阿弥陀仏」と「若我成仏十方衆生 称我名号下至十声 若不生者不取正覚 彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」の真文とを書かしたまう。また夢の告に依つて、綽空の字を改めて、同じき日、御筆をもって名の字を書かしたまひ畢りぬ。「…中略…」年を涉り日を涉りて、その教誨を蒙るの人、千万といえども、親と云い疎と云い、この見写を獲るの徒、はなはだもつて難し。しかるに既に製作を書写し、真影を凶画せり。これ専念正業の徳なり、これ決定往生の微なり。」(『聖典』三九九―四〇〇頁。『定本教行信証』三八―三頁。原漢文。)

③③ 『定本教行信証』三三三頁(原漢文)。

③④ 『大正藏』五十一卷・八八七頁上。ちなみに「国訳一切経」では「流情」を「情を流(とど)む」と訓んでいる。

③⑤ 開華院法住は、「上に、興福寺の学徒と出たるゆへ、法相宗相伝の『西域記』を取らせられたり。前後照応に眼を付くべし。」(『教行信証金剛録(下)』四三六頁上)と興福寺奏状を意識したものと指摘している。

③⑥ 『定本教行信証』三三三頁(原漢文)。

③⑦ 同前。

③⑧ 『唯信鈔文意』『定親全』三・和文篇、一五五頁。

③⑨ 『定本教行信証』三三三頁(原漢文)。

④⑩ 高山專修寺本の「教行証文類序」では「矣」に「イヒオハルコトハナリ」(『定本教行信証』七頁)の右訓がある。

④⑪ 『教行信証講義集成』九・六九四頁。

④⑫ 『教行信証講義集成』九・六九七頁。

④⑬ 『定本教行信証』三三三頁(原漢文)。

④⑭ 『安楽集』第一大門第一門『真聖全』一・三七九頁(原漢文)。

④⑮ 『安楽集』『真聖全』一・三七七頁(原漢文)。

④⑯ 『安楽集』第一大門の主題について「第一に教興の所由を明して、時に約し機に被らしめて浄土に勧帰せしむ。第二に諸部の大乘に拠て説聴の方軌を顕す。第三に大乘の聖教に拠て、もろもろの衆生の発心の久近、供仏の多少を明して、時会の聴衆

をして力め励みて発心せしめんと欲す。「…後略…」(『真聖全』一・三七七頁)とあり、これによれば、第一は衆生に浄土に帰することを勧めめることに、第三は発心させることにある。

④7 『安楽集』第一大門第三門『真聖全』一・三三八〇頁(原漢文)。

④8 同前、三八〇～一頁。

④9 『涅槃經』(高田專修寺藏)、『定親全』六・写伝篇(2)、一四三頁(原漢文)。如來性品(『大正藏』十二卷・三九八頁中)からの引用。

⑤0 「化身土文類」『定本教行信証』三八三頁(原漢文)。

⑤1 同前。

⑤2 「往生要集」『真聖全』一・九二四頁(原漢文)。

⑤3 「教行信証金剛録(下)」四三六～七頁。

⑤4 「末代の道俗」という表現については、拙稿「已に僧に非ず俗に非ず」(『親鸞教学』九〇号)を参照。ちなみに二度とは、「信文類序(別序)」の「然に末代の道俗近世の宗師 白性唯心に沈て浄土の真証を 貶す 定散の自心に迷て金剛の真信に昏し」(『定本教行信証』九五頁)と「化身土文類」の「爾者末代の道俗・善く・四依を知て法を修す可き也と」(同前三二二頁)であるが、とくに後者は、「爾者末代の道俗 仰て信敬す可き也 可知」という表現と呼応している。

⑤5 「大方広仏華嚴經」卷七十四、「大正藏」十卷・四〇五頁中。『国訳一切経』華嚴部四・八一頁。

⑤6 同前・四二二頁中。『国訳一切経』華嚴部四・一〇一頁。

⑤7 「教行信証」には奥付がないなど「未完の完成品」ということを示すいくつかの文献的教学的徴候が見いだせるが、それは次の機会に論じたいと思う。

⑤8 「親鸞の仏教史観」『嘗我量深選集』五・三九二～四頁。

(二〇〇七年一〇月に開催された真宗学会大会の講演記録に加筆訂正し注を付した。)