

浄土真宗の開顕

——親鸞の伝承と相伝をめぐって——

細川行信

五	三代伝持	三
四	師資相承	二五
三	専修念仏	一八
二	浄土宗の血脈	一二
一	教法と教団	三
	序	三

序

こんにち、一般に「浄土真宗」または「真宗」を開いたのは親鸞であるとされている。しかし、親鸞みずからは『親鸞伝絵』（初稿本は一二九五年、覚如の撰）に「唯有浄土の真説に就て悉彼三國の祖師、各此一宗を興行す、所以に愚禿勸るところ更にわたくしなし」（下の五）と伝えるごとく、人師を以て任ずることがなかった。而して、後に本願寺を再興した蓮如が『御文』に「親鸞めづらしき法をもひろめず、如來の教法をわれも信じ、ひとにもをしへきかむるばかりなり。そのほかは、なにををしへて弟子といはんぞと、おほせられつるなり。されば、とも同行なるべきものなり」（二の二）と述べるように、ひたすら「如來の教法」を自信教人信するところ、おのずから同一念仏にもとづく「同行」「同行」の教団が生まれることとなった。ここに、教法としての真宗と教団としての真宗が求められ、親鸞において如何に伝承され、どのように相伝していったかを、教学史研究の上で進めてゆきたい。

一 教法と教団

まず、教法としての真宗について、親鸞は「選擇本願は浄土真宗なり」（『末燈鈔』一）・「念佛成佛スルレ是真宗」（『入出二門偈頌』）など、本願念仏の教法を明示すると共に、それは「論家・宗師、開ヘケ浄土真宗ヲ導カントナリ濁世邪偽ヲ」（『浄土文類聚鈔』）として、いわゆる三國の七祖により世間に開かれ、五濁悪世の人々を導いたという。即ち、これは普通の教法が時機に応じて開顯された伝統を述べるものであろう。そして、このことを和讃したものが『浄土和讃』と『高僧和讃』に他ならない。

このうち、『浄土和讃』には「大經意」の一首に

念佛成佛コレ眞宗

萬行諸善コレ假門

權實眞假ヲワカスシテ

自然ノ淨土ヲエソシラス

とあって、念仏成仏が眞宗すなわち眞実の宗教であり、眞実と方便を峻別しなくては無為自然の浄土を信知することが出来ないというものである。なお、その第一句は法照の『五会法事讚』に掲げる文であり、法照が「後善導」と称された事から、その念仏は善導にもとづくものとして、『浄土文類聚鈔』の「念佛正信偈」には「善導獨明リカニツク 佛正意ニ」^{深藉フカリヤ 本願ニ 眞宗ニ}とし、さらに源空の個所に「眞宗教證ノ 興ニ 片州ニ」^{深藉フカリヤ 本願ニ 眞宗ニ} 選擇本願施ス 濁世ニ」（『教行証文類』の「正信念仏」には、「施濁世」を「弘惡世」とあり）とする。

右のごとく、善導と源空によって眞宗を興したとするが、この場合、特に片州の日本・濁世の末法に本願の念仏を弘めたのは、まさしく源空であり、その歴史的事実に立って『高僧和讃』の源空讚には

智慧光ノチカラヨリ

本師源空アラワレテ

浄土眞宗ヲヒラキツ、

選擇本願ノヘタマフ

善導源信ス、ムトモ

本師源空ヒロメスハ

片州濁世ノトモカラハ

イカテカ眞宗ヲサトラマシ

承久ノ太上法王ハ

本師源空ヲ歸敬シキ

釋門儒林ミナトモニ

ヒトシク眞宗ヲサトリケリ

と讃詠し、源空の出世によって浄土眞宗が開かれ、これまで善導・源信により勧められた眞宗が、片州・濁世の庶民・貴顕の間に受容されていった事を語っている。実は、そこに時機の熟成ともいうべきものが窺われ、ようやく一宗として生まれたのが浄土宗である。かくして、同じく源空讃には

粟散片州ニ誕生シテ

念佛宗ヲヒロメシム

衆生化度ノタメニトテ

コノ土ニタヒタヒキタラシム

とあり、専修念仏を弘められた事から「念仏宗」ともいわれた。

かくして、真宗の教法が論家・宗師に伝承され、源空の出世により教団としての真宗、すなわち浄土宗が開かれることとなった。而して、その開宗の意趣については、源空伝資料の中で初期の編集に属する醍醐本『法然上人伝記』の「一期物語」に、次のごとく記載される。

我立浄土宗意趣者、為示凡夫往生也。若依天台教相者、雖似許凡夫往生、判浄土至淺薄也。若依法相教相者、判浄土雖甚深、全不許凡夫往生也。諸宗所談雖異、惣不許凡夫生浄土云事。故依善導釋義、興浄土宗時、即凡夫生報土云事顕也。

すなわち、あらゆる凡夫が報土に生まれる凡夫入報土こそ、新しく浄土宗の開かれた理由であり、その開宗の年時は、親鸞書写の『西方指南抄』中末所収『源空聖人私日記』に「高倉院御宇安元元年乙未聖人齡自四十三始入浄土門閑観浄土給」とあり、また、各種の資料より集大成した『法然上人行状絵図』の第六巻には、詳しく「承安五年の春、生年四十三たちどころに餘行をすて、一向に念佛に歸し給ひにけり」「上人、一向専修の身となり給にしかば、つるに四明の巖洞をいで、西山の廣谷といふところに、居をしめ給き。いくほどなくて、東山吉水のほとりに、しづかなる地ありけるに、かの廣谷のいほりを、わたして、うつりすみ給。たづねいたるものあれば、浄土の法をのべ、念佛の行をすめらる。化導日にしたがひて、さかりに、念佛に歸するもの、雲霞のごとし」と記載するので、浄土門への帰入による吉水での念仏勸進を始めた安元元年、すなわち承安五年（一一七五、七月二七日「安元」と改元）を以て当てるべきであろう。しかし、開宗は自ずから教義の大綱を明かさねばならず、この意味からして凝然の『浄土法門源流章』に「人王八十二代後鳥羽天皇御宇、建久九年歲次戊午、于時源空年六十六、録選擇本願念佛集一卷開爲三卷立浄土宗大願義理」と述べる。この事からすれば、『選択集』の撰述によって、浄土宗は名実ともに立教開宗され

たといえよう。しかし、浄土宗の教義が当時の宗教界において注目されたのは、『選択集』撰述の建久九年(一一九八)⁽¹⁾より十二年も早い文治二年(一一八六)の大原談義⁽²⁾であり、『源空聖人私日記』には「文治二年之比、天台座主中納言、法印顯眞、厭娑婆^ニ、忻^ニ極樂^ニ、籠居^{シテ}大原山、入^リ念佛門^ニ。其時弟子相模公申云、法然聖人立^シ浄土宗義^ヲ、可^シ尋聞^ス食^ス。顯眞云、尤^モ可^シ然^ル云云。但我一人、不^レ可^シ聽聞^ス。處處智者請集^シ定^メ了、而彼大原龍禪寺集會^{シテ}以後、法然聖人請^フ之^ヲ。無^ク左右來臨^シ了^ス」⁽³⁾とあり、顯眞をはじめ三論の明遍や法相の貞慶・東大寺勸進上人の重源、その他の学僧を前に「浄土宗義、念佛功德、弥陀本願之旨、明明說^ニ之^ヲ」と載せ、覚如の『拾遺古徳伝』には「そのとき聖人のたまはく、源空發心已後、聖道門の諸宗についてひろく出離の道をとぶらふに、かれもかたく、これもかたし。これすなはち世澆季にをよび、ひと癡鈍にして、機教あひそむけるがゆへなり。しかればすなはち有智・无智を論ぜず、持戒・破戒をきらはず、時機相應して順次に生死をはなるべき要法は、たゞ浄土の一門念佛の一行なりと、一日一夜理をきはめ、詞をつくしてのべたまふ」(四)と伝えている。こうした伝記から考察すれば、浄土宗義は既に吉水へ移住した時点より、庵室を訪れる人々に説かれたものの如く、それ以後、自行化他を通じて浄土宗の開頭に努めたというべきであろう。したがって、『源流章』の説に従う必要はない様に思われる。更に、『選択集』の撰述についても撰述よりも前、文治六年(一一九〇)東大寺において、浄土宗所依の經典たる浄土三部經の講義が行われ、その講義録である『無量寿経釈』、『觀無量寿経釈』、『阿弥陀経釈』が、それぞれ『漢語燈録』卷一・二・三に収められている事も注目すべきであろう。しかも、『無量寿経釈』の中で、特に「立教開宗」の述べられてある事は『選択集』の内容ともかかわって留意しなくてはならない。

さて、『選択集』の撰述については、その結びに「今^ニ圖蒙^シ仰^フ、辭謝^{スル}無^シ地^ニ。仍^テ今^ニ慙^ム集^メ念佛^ノ要^ヲ、剩^リ述^ス念佛^ノ要^ヲ」

義。唯願^{ミタ}命旨^{ミツ}、不願^ミ不敏^ミ、是即無慚無愧之甚也。庶幾一經高覽之後、埋于壁底、莫遺窓前。恐爲不令破法之人、墮於惡道也」と誌すように、それは「兼實博陸ノ高命」(高田専修寺藏・正安四年書写延書本)によって撰述したが、他からの謗りを慮って敢えて公開を憚った。しかし、事情はどの様であろうとも、この書が念仏の要文集め其の要義を述べた浄土宗の教義を明かすものであるから、教法としての真宗は本書によって宗義の大綱をうかがわねばならない。

さて、『選択集』の古鈔本として、京都廬山寺所蔵のものは草稿本といわれ、内題の「選擇本願念佛集」と「南無阿弥陀佛往生之業
念佛爲先」の文、合わせて二十一字を源空の自筆と認め、本文は師の口述をうけて安樂房遵西と真觀房感西、そして一部分を他の弟子が執筆したと伝える。

まず、題号として掲げた「選擇本願念佛集」の「選擇本願念佛」は、一部十六章を貫くもので、そのうち行觀覺融(二二四—二三二五)は「彌陀選擇本願念佛」(『選擇集秘鈔』一)として源空の「私選擇」(同上、『浄土宗全書』八一—三七頁)でない事を強調したが、その「選擇」について、存覚(二二九〇—一三七三)は「定散八萬諸行選擇念佛、一行選擇故選擇云」(『選擇註解鈔』一)と註解し、また「廣選擇義論セハ八種選擇通スヘシ、略要トラハ第十八選擇本願以肝心、其本願云念佛也」(同上、『浄土宗全書』八一—四六九頁)と第十六・名号付属章(慇懃章)よりの取意を述べる。かくて、『選擇集』は如来選択の本願念仏について経・釈の要文集め宗要を述べるものであり、いうところの念仏は「南無阿弥陀佛」であり、それこそ「往生之業 念佛爲先」なることを、題下に標宗の文として示された。そして、更に全十六章を締めくくる総結三選の文に、聖道門と浄土門、雜行と正行、助業と正定業を闍・拋・傍の三重の選択をへて、南無阿弥陀仏の称名が弥陀の本願にもとづく念仏である事を簡潔に明かす。それ故、三選の文を後に宗学研究の上で、

十六章の「廣選擇」に対して「略選擇⁽⁸⁾」といわれた。ところで実は、この直截な表現である選択が、聖道の諸宗において注目され、而も念仏を以て別に一宗を立てた事が大きな問題となった。そのことは、貞慶の草案になる「興福寺奏状」の「九箇条之失事⁽⁹⁾」や高弁の『摧邪輪⁽¹⁰⁾』『摧邪輪莊嚴記』などによって窺われ、さらに日蓮(一二二二—一二八二)より厳しく批難されることとなった。すなわち『立正安国論』に「後鳥羽院御宇有法然⁽¹¹⁾ 作選擇集⁽¹²⁾矣、則破⁽¹³⁾一代之聖教、遍迷⁽¹⁴⁾十方之衆生⁽¹⁵⁾」とし、特に『選擇集』の第一・第二・第八の三章、および総結三選の文に注意する。そして、「就⁽¹⁶⁾之見⁽¹⁷⁾之引曇鸞・道綽・善導之謬釋、建⁽¹⁸⁾聖道淨土・難行易行之旨⁽¹⁹⁾、以⁽²⁰⁾法華・眞言總⁽²¹⁾一代之大乘六百三十七部・二千八百八十三卷一切諸佛菩薩及諸世天等、皆攝⁽²²⁾聖道・難行・難行等⁽²³⁾、或捨⁽²⁴⁾或閉⁽²⁵⁾或闕⁽²⁶⁾、以⁽²⁷⁾此四字⁽²⁸⁾多迷⁽²⁹⁾一切、剩⁽³⁰⁾以⁽³¹⁾三國之聖僧十方之佛弟、皆號⁽³²⁾群賊⁽³³⁾、併⁽³⁴⁾令⁽³⁵⁾罵詈⁽³⁶⁾。近⁽³⁷⁾背⁽³⁸⁾所依⁽³⁹⁾淨土三部經、唯除⁽⁴⁰⁾五逆誹謗正法誓文⁽⁴¹⁾、遠迷⁽⁴²⁾一代五時之肝心⁽⁴³⁾、法華經第二若人⁽⁴⁴⁾不信毀謗此經⁽⁴⁵⁾、乃至其人命終入阿鼻獄⁽⁴⁶⁾、誠⁽⁴⁷⁾文⁽⁴⁸⁾者也⁽⁴⁹⁾」と述べ、激しく『選擇集』を論難した。

ところで、源空が「選擇」の語を用いたのは、『無量壽經』の異訳『諸仏阿彌陀三耶三仏薩樓仏檀過度人道經』(『大阿彌陀經』)よりの引用で、『選擇集』第三・本願章の私釈に『無量壽經』卷上の法藏發願を略抄した後「大阿彌陀經云其佛既選擇二百一十億佛國中諸天・人民之善惡、國土之好醜、爲選擇⁽⁵⁰⁾、心中所欲願⁽⁵¹⁾。樓夷巨羅佛⁽⁵²⁾在王佛⁽⁵³⁾說⁽⁵⁴⁾、經畢、曇摩迦⁽⁵⁵⁾此云⁽⁵⁶⁾使⁽⁵⁷⁾一⁽⁵⁸⁾其心⁽⁵⁹⁾、即得⁽⁶⁰⁾天眼⁽⁶¹⁾、徹視⁽⁶²⁾悉自見⁽⁶³⁾二百一十億諸佛國中諸天・人民之善惡、國土之好醜、即選擇⁽⁶⁴⁾、心中所願⁽⁶⁵⁾、便結得⁽⁶⁶⁾是⁽⁶⁷⁾二十四願經⁽⁶⁸⁾、亦復同⁽⁶⁹⁾之⁽⁷⁰⁾、此中選擇⁽⁷¹⁾者、即是取捨⁽⁷²⁾義也。謂於⁽⁷³⁾二百一十億諸佛淨土中⁽⁷⁴⁾、捨⁽⁷⁵⁾、人天之惡⁽⁷⁶⁾、取⁽⁷⁷⁾、人天之善⁽⁷⁸⁾、捨⁽⁷⁹⁾、國土之醜⁽⁸⁰⁾、取⁽⁸¹⁾、國土之好⁽⁸²⁾也。大阿彌陀經選擇義如是、雙卷經意、亦有選擇義⁽⁸³⁾、謂云⁽⁸⁴⁾攝取⁽⁸⁵⁾二百一十億諸佛妙土清淨之行⁽⁸⁶⁾是也⁽⁸⁷⁾」と述べ、つづいて「選擇與攝取⁽⁸⁸⁾、其言雖異⁽⁸⁹⁾、其意是同⁽⁹⁰⁾」とし、更に「然⁽⁹¹⁾者捨⁽⁹²⁾、不清淨⁽⁹³⁾、取⁽⁹⁴⁾、清淨⁽⁹⁵⁾之行也。上天人之善惡、國土之麤妙、其義亦然⁽⁹⁶⁾、準⁽⁹⁷⁾之應⁽⁹⁸⁾知⁽⁹⁹⁾」としている。すなわち、『無

量寿經』においては、師の世自在王仏が広く諸仏刹土の天人の善惡・国土の麤妙を説かれ、これを聞いた法藏が無上殊勝の願を發し、五劫にわたり浄土莊嚴の清淨な行を思惟して「攝取」したとすののに対し、『大阿弥陀經』では、右に掲げた通り、師仏の説かれた天人の善と惡・国土の好と醜を分け、その惡を捨てて善を取り、醜を捨てて好を取るといふ取捨の意味からすれば「選擇」の表現が相応しく、特に清淨の行たる念仏は不清淨の余行とは明確に區別する必要があり、『大阿弥陀經』の「選擇」といふ表現に強く心うたれたものと窺われる。

さて、こうした取捨の意をあらわす「選擇」を、更に第四・三輩章の私釈において、『無量寿經』三輩段に諸行と念仏が並説されているにもかかわらず、どうして「念佛往生」なのかという問に対し、善導の『觀念法門』に上・中・下の三輩を通じて、仏は無量寿仏の名を專念するように勧めた事を以て答えたが、重ねての疑問に対し、それには三義があるとして「一爲廢諸行歸於念佛而說諸行也。二爲助成念佛而說諸行也。三約念佛諸行二門各爲立三品而說諸行也。一爲廢諸行歸於念佛而說諸行者、準善導觀經疏中云、上來雖說定散兩門之益、望佛本願意在衆生一向專稱彌陀佛名之釋意、且解之者、上輩之中雖說菩提心等餘行、望上本願意唯在衆生專稱彌陀名。而本願中更無餘行、三輩共依上本願故、云一向專念無量壽佛也……（中略）……既先雖說餘行、後云一向專念。明知廢諸行唯用念佛故云一向。若不然者、一向之言、最以回消敷」と述べ、さらに「凡如此三義、雖有不同、共是所以爲一向念佛也。初義即是爲廢立而說。謂諸行爲廢而說、念佛爲立而說。次義即是爲助正而說。謂爲助念佛之正業而說諸行之助業。後義即是爲傍正而說。謂雖說念佛諸行二門、以念佛而爲正、以諸行而爲傍。故云三輩通皆念佛也。但此等三義、殿最難知。請諸學者、取捨在心。今若依善導、以初爲正耳」と、廢立・助正・傍正の三義をあげ、その優劣は知りがたいが、善導に依れば廢立を以

て正意とする旨より、自らの立場を明らかにしている。

なお、この廃・助・傍の三義は既に『無量寿経釈』にも述べられている。そして、同書には、それに先立ち、善導の意によって三輩の文を案ずる場合、略して三意があるとして「一、但念佛往生、二、助念佛往生、三、但諸行往生」とあげる。したがって、これを三義に配すると、廃立の義によれば但念仏往生、助正の義によれば助念仏往生、傍正の義によれば但諸行往生という事になり、廃立義に立つ源空は当然のことながら但念仏、すなわち「本願の念佛にはひとりだちをせさせて、すけをさゝぬなり」と、常の仰せに伝える一向専修の称名念仏を勧進した。かくて、その専修念仏は、これまで諸宗の中で行われた念仏を雑修として廃捨した「ひとりだち」の念仏であり、こうした源空のたった廃立は、前にも挙げた通り全て善導の『観経疏』に依るもので、決して源空の私義（分別・はからい）でない事に留意しなくてはならない。実は、これについて、第八・三心章に「又深信者、仰願、一切行者等、一心唯信佛語、不顧身命、決定依行、佛遣、捨者即捨、佛遣、行者即行、佛遣、去處即去。是名隨順佛教、隨順佛意、是名隨順佛願、是名眞佛弟子」（『散善義』深心釈）と、同じく『観経疏』より引文し、仏の捨てしめたもうたもの（諸行）を捨て、仏の行ぜしめたもうたもの（念仏）を行ずるところ、ここに眞の仏弟子を認めると共に、その發揮された廃立の根源が仏の側たる仏辺に存することを確かめる。かくて、仏教・仏意・仏願に隨順する念仏の行者こそ眞の仏弟子であり、こうした念仏者の誕生は念仏成仏の眞宗興隆をあらわすもので、その具現は、かつて善導の「一心專念彌陀名號、行住坐臥不問時節久近、念念捨者、是名正定之業。願彼佛願故」（『散善義』）の文に依って回心し、下山して浄土宗の開かれた時点にもとめる事ができよう。

- (1) 石井教道『選擇集の研究（総説篇）』に、『選擇集』の大成期として建久三年説・建久八年説・建久八年假名本成立建久九年眞名本成立・建久九年説・正治年中説・建仁元年説・元久元年説・元久二年説の八説をあげるが、このうち留意すべきは建久九年と元久元年の両説である。後者は寛如の『拾遺古徳伝』に「選擇本願念佛集は月輪の禪定博陸の告命によりて元久元年（ぎのえね）のはる聖人撰集したまふ（六）と載せるものによるが、他の所伝の殆んどが建久九年であり、この年の三昧発得と夢感聖相とも関連して建久九年説にしたがった。
- (2) 大原談義は、愚勸住信の『私聚百因縁集』に「文治五年比」と伝えるが、今は『私日記』および『行状絵図』一四に依った。「摸」とあるが、『行状絵図』によって「模」と改めた。
- (3) 『法然上人伝記』（九巻）に「建久二年のころ、大佛殿にして上人を唱導にて讚談の時」（二の下）とあり建久二年とするが、今は『観無量寿経釈』『阿弥陀経釈』の奥書に「文治六年」とあるのに依った。
- (4) 『選擇集大観』所収の藤堂祐範編「選擇集之書史学的研究」参照。
- (5) 聖岡の『決疑鈔直牒』（『浄土宗全書』七の五四七）
- (6) もし「本願を選択する念仏」と読む場合、諸行も念仏も本願とする二類往生に墮することを批判し、西山の門流では選択を弥陀に付して「選択せる本願念仏」と読んで、正しき得生の行は念仏一行と定める。
- (7) 例えば、法住は『選擇集乙丑記』に「上來明す十六章は廣選擇なり。此十六句（三選の文）は略選擇なり。標宗の十四字は要選擇なり」と述べる。
- (8) 立新宗失をはじめ図新像失・輕釈尊失・妨万善失・背靈神失・暗浄土失・誤念仏失・損積衆失・乱国土失の九失で、このうち専修念仏の宗義は経釈を「井蛙之智」によって謬解すると批判する。
- (9) 拙著『眞宗成立史の研究』二二―二七頁参照。

二 浄土宗の血脈

一宗を開くに当たっては、伝統にもとづく立教が不可欠である。これについて、興福寺奏状の九失中、第一の「立新宗失」には「夫仏法東漸後、我朝有八宗。或異域神人来而伝受、或本朝高僧往而請益。于時上代明王勅而施行、

靈地名所隨縁流布。其興新宗開一途之者、中古以降絶而不聞。蓋機感已足、法時不応之故歟。凡立宗之法、先分義道之浅深、能弁教門之權実、引浅兮通深、会權兮歸実。大小前後、文理雖繁、不出其一法、不超其一門。探彼至極以為自宗。譬如衆流之宗巨海、猶似万郡之朝一人矣。若夫以浄土念仏名別宗者、一代聖教唯説弥陀一仏之稱名、三藏旨歸偏在西方一界之往生歟。今及末代始令建一宗者、源空其伝燈之大祖歟。豈如百濟智鳳大唐鑑真、称千代之軌範、寧同高野弘法叡山伝教、有万葉之昌栄者乎。若自古相承不始于今者、逢誰聖哲面受口擇、以幾内証教誠示導哉。縱雖有功有徳、須奏公家以待勅許。私号一宗甚以不当⁽¹⁾と載せるように、宗を立つるのは、先ず義道の浅深を分かち、能く教門の權実を弁え、浅を引いて深に通じ、權を会して実⁽¹⁾に帰すこと、更に、古よりの相承をいうならば、いかなる聖哲に逢いて面りに口決(口擇)は「口決」の誤りと思われる)を受け、どのような内証を以て教化するのか、という二点が留意される。このことは、教学上の問題として、きわめて重要な課題であつたに違いない。既に『選択集』には、その第一章「道綽禪師、立^テ聖道浄土二門^ヲ、而捨^{モテ}聖道正歸^{ラシ}浄土之文^ニ」に、立教を明かす教相判釈と師資相承の血脉を挙げている。すなわち、このことは右の課題に應えるものであり、教相の上で聖道・浄土二門をあげ、立教が述べられているので、後に「教相章」・「聖道浄土章」・「二門章」・「立教章」などの名を以て呼ばれた。(なお、本稿では主として『選択註解鈔』の章名を用いたい)

その第一・教相章において源空は、道綽の『安楽集』より聖道・浄土二門の文をあげ、聖道門は当今末法時の衆生に難証である為これを棄捨し、唯ひとり涅槃へ通入すべき教を説く浄土門に帰入すべきことを明かされた。かくして、立てられた浄土の教は『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』と天親の『往生論』の「三経一論」で、「正明^シ往生浄土之教」として示す。ここに、「浄土三部経」を所依の經典とする浄土宗があり、特に私釈の第二問答の終りに「若

於浄土門有其志者、須棄聖道歸於浄土。例如彼曇鸞法師捨四論講說一向歸浄土、道綽禪師闍涅槃廣業偏弘西方行。上古賢哲、猶以如此。末代愚魯、寧不遵之哉」と述べる一節は、捨聖帰浄された賢哲の名をあげて、末代愚魯の凡夫の帰依すべき道を、具体的に示すものとして注目しなければならない。

次に、師資の相承については、第三の問答において浄土宗の血脈譜が述べられている。すなわち、「聖道家、諸宗各有師資相承。……（中略）……而今所言浄土宗、有師資相承血脈譜乎」という問に答えて「如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。但於浄土一宗、諸家亦不同。所謂廬山慧遠法師・慈愍三藏・道綽・善導等是也。今且依道綽・善導之家、論師資相承血脈者。此亦有兩説、一者菩提流支三藏・慧籠法師・道場法師・曇鸞法師・大海禪師・法上法師已上唐。二者菩提流支三藏・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・少康法師已上出唐と、三流の中、道綽・善導流に依られた事は「偏依善導一師」（『観経釈』との立場から、さわめて当然の事であろう。

ところで、浄土宗の相承については、既に注意されるごとく、文治六年の浄土三部経の講義では、まだ相承血脈を立てることなく、その後、安樂房遵西の父・外記入道師秀の請に依じて「逆修説法」を行った折、第一七日に「然浄土宗既有師資相承血脈次第。所謂菩提流支三藏・惠籠法師・道場法師・曇鸞法師・法上法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等也。自菩提流支至法上者、出道綽安樂集。自他宗人師、既名浄土一宗。浄土宗祖師、又次第相承。依之今相傳、名浄土宗者也。然不知此旨之輩、未曾聞八宗外有浄土宗等難破事候者、聊申開候也」と講じ、さらに第五七日に「然浄土宗師資相承有二説。如安樂集者、出菩提流支・惠籠法師・道場法師・曇鸞法師・齊朝法師・法上法師等六祖。今此五祖者、先曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等也」と述べ、つづいて五祖の列伝を語る。しかし、その五祖の伝記については、源空の撰と伝える『類聚浄土五祖伝』（『漢

語燈錄』九所収の方が詳しい。恐らく『選択集』撰述の後、『統高僧伝』（『唐高僧伝』）や『宋高僧伝』をはじめ、『安樂集』・迦才の『浄土論』・『往生西方浄土瑞応伝』・王日休（龍舒の出身）の『浄土文』・『新修往生伝』・『念仏鏡』などより編集されたもので、『漢語燈錄』には五祖の列伝を記した後に「當初空上人 從諸傳之中、類聚於浄土 五祖高妙徳、今寫雕板印、弘通於世間、酌流討源者 誰不慕玩此」と載せる。そして、『法然上人伝記』（九卷伝）卷二下には「善導御影事」として「上人、五祖類聚傳といふ書を造て、震旦國の念佛の祖師、曇鸞・道綽・善導・懷感・少康等の五祖の徳をあらはし給へり。しかるを其後俊乘房重源、初めて大唐より渡す所の五祖の眞影一鋪に類聚せり」と伝えている。なお、この重源将来の五祖像については、琳阿本『法然上人伝絵詞』卷五・拾遺古徳伝絵』卷四・『法然上人行状絵図』第六と第三十にも記載され、嵯峨二尊院所藏の浄土五祖像がそれであると云われる。したがって、こうした浄土五祖の伝統は、その発祥を中国に求めねばならないが、これも既に指摘されるごとく、中国に於て曇鸞等の五師を浄土五祖とする文献は見当たらず、また影像の造られた事も知られない。したがって、源空が自ら唐・宋の『高僧伝』によって五祖の相承を立てられたものと考えられる。それゆえ『法然上人行状絵図』第六に「震旦に、浄土の法門をのぶる人師おほしといへども、上人唐宋二代の高僧傳の中より、曇鸞、道綽、善導、懷感、少康の五師をぬきいで、一宗の相承をたて給へり」とするのは眞実を伝えるが、重源が将来したという五祖像の記述はそのままに認める事はできない。実は、これについて嘉禎三年（一二三七）航空の撰になる『本朝祖師伝記絵詞』に「重源和尚、唐の善導和尚眞像をわたし給て、上人にたてまつらしめて、これを禮し給へる」（卷二）とある事よりすると、重源が将来したのは五祖像ではなく、善導像であったというべく、『法然聖人絵』（弘願本）にも「修乘房入唐して唐より善導の御影、極樂の曼陀羅わたしして、半作の東大寺の軒のしたにて、三部經並善導の御影を、上人に供

養させまいらせられけるに、興福寺東大寺の大衆涙をながして、隨喜讚嘆したてまつりけり」（卷二）と載せるので、この方が古い伝承であって注目される。この事からすれば、前掲の琳阿本『法然上人伝絵詞』・『拾遺古徳伝絵』などに伝える五祖像は、善導像よりの書き換えという説に同意したく、『九卷伝』の「善導御影事」という一段は、こうした事情を語るかの如くである。

以上、少しく多岐にわたって浄土宗の相承を考察したが、今それを中国の五祖に限って見た場合、曇鸞（四七六一—五四二）と道綽（五六二—六四五）、善導（六一三—六八一）と弟子の懷感・少康（八〇五年歿）との間に直接の面接はない。にも拘らず、源空が師資相承の血脈を示したのは、『選択集』の終りに記される通り、善導の『観經疏』は「西方指南行者目足」として「彌陀傳説」・「彌陀直説」であり、善導をば「仰討」本地者、四十八願之法王也。十劫正覺之唱有憑于念佛。俯訪垂迹者、專修念佛之導師也。三昧正受之語、無疑于往生」とあるように、阿弥陀仏を本地として、專修念仏を勧める為この世に垂迹された導師なる事を、深い感激をもって述懐する。この『観經疏』との値遇こそ、源空をして回心せしめた「眞善知識」（『散善義』後跋。『選択集』総結に引文であり、往生に疑いなしの証明として善導との対面が伝えられる。もっとも、この事について疑義する見方もあるが、「三昧發得」（総結）を重視した源空にあっては、特に大切な宗教的体験であったと思われる。即ち、この点からすれば「三昧發得記」（醍醐本『法然上人伝記』に所収。勢観房源智秘蔵と伝える）の「發得口稱三昧常見淨土依正」という事も、あるいは「法然聖人御夢想記」（『西方指南抄』中本に所収。『拾遺漢語燈録』所収の「夢感聖相記」は表現が異なるが内容は同じ）の「身上半ハ肉身、スナワチ僧形也、身ヨリシモ半ハ金色ナリ、佛身ノゴトク也。コ、ニ源空合掌低頭シテ、問テマフサク、コレ誰人ノ來タマフゾ哉。答テ曰、ワレハコレ善導也」という、いわゆる半金色の善導を拜んだのも認められる事ではなからうか。

そして、この場合、善導と源空との夢中の問答は、時と処の隔たりを超えて本願念仏の相承をあらわし、源空の遺徳を讀める最も古い資料の『知恩講私記』には「善導和尚證定疏正是淨土宗之濫觴。源空上人選擇集專爲他力門之指南」とあって、教法における淨土宗の師資相承を示すものの如くである。かくして、源空は『觀經疏』を通して善導より受法しえた相承を、ついで諸宗に対する淨土宗の師資相承血脈を明かすべく、ここに選ばれたのが淨土五祖であるといえよう。したがって、それは教法相承の血脈から窺うべきもので、必ずしも面授口決を以て考えるべきでなく、この事に関しては、早くより留意されている。

まず、行観は『選擇集秘鈔』に「曇鸞與道綽、雖師弟、中間隔一百餘年、故非面授口決弟子、見曇鸞墓立碑文、從其發心、入淨土門、故成弟子、此故必師資相承、不依面授口決也。傳其教相信用、則師資相承也」(一)として、曇鸞と道綽との場合をあげ、その教相を伝受し信用すれば師資相承となる旨を明かしたが、さらに堯慧善偉(二三九五年歿)の『選擇私集鈔』には「淨土宗之相承、有無思度計云難、但相承血脈有二、次第相承、不次第相承也、言次第相承、師資面授之相承也、言不次第相承、縱雖無面授、或依聖教、或依冥密、內證權者、三昧發得人師、而其宗義、叶佛意、叶祖承、有與宗益生義相承也、縱面授不得宗義、更非相承」(二)と述べ、直接の面授はなくとも、聖教・冥密により仏意に叶って宗義が相承されるならば、これまた師資相承であるとす。これらは、いずれも教法の相承を語るものであって、それは具体的には本願念仏の相承をいい、この点に注目した法住(二八〇六一一八七四)は「今教相の了りに此五祖相承を明すは、次の第二の二行章に明す一心專念彌陀名號の唯稱佛名の念佛の相承を明す。この五祖相承なり。古來末註ここに氣が付かず。ここの五祖相承と次の二行と離れ離れになる」(『選擇集乙丑記』)と講じた。それは留意すべき指摘であって、教相章には道綽・善導流に二説をあげるが、

次の二行章と照合すれば、後者の『唐』『宋』兩伝により浄土宗の血脈とされた事が知られる。

- (1) 岩波書店『日本思想大系』の『鎌倉舊佛教』三二二頁によった。ただし、同書三三三頁の訓読文により「將」を「時」、「臣」を「巨」、「太」を「大」に改めた。
- (2) 草稿本をはじめ古写本・古版本とも「小」とするが、今は「少」に改めた。
- (3) 香月乗光『法然浄土教の思想と歴史』二二二—二二五頁。
- (4) 右書二二五—二三一頁参照。
- (5) 藤堂恭俊「重源の浄土五祖影像請來」（『佛教文化研究』第四号）参照。
- (6) 田村圓澄『法然上人傳の研究』二五一頁に「法然・善導の夢中對面の説話は、三昧發得の傳説と同様、法然滅後の比較的早い時期に—すくなくとも嘉禄三年（一二二七）の『源空私日記』成立以前に—流布していたのであろう。しかし法然在世中に右の説話ができていなかったことは、法然自身の言葉として傳えられていないのみならず、『選擇集』にも何ら記載されていないことよってあきらかである。（中略）この夢中對面も、善導の「散善義」の「毎夜夢中、常有一僧而來、指授玄義・科文」の事實に據ってつくられたのであろう。なぜなら、かくすることによって善導—法然という浄土教相承の系譜が成立するからである」と述べられる。
- (7) 昭和三十九年、榎田良洪氏が最古の源空伝資料として東寺宝菩提院三密藏の聖教紙背より新出の『知恩講私記』を紹介された。（『日本歴史』二〇〇号）

三 専修念仏

『選擇集』は、念仏の要文を集め念仏の要義を述べるものであるから、立教開宗の意趣は往生浄土の称名念仏を明かすことにあるといえよう。したがって、後に全十六章中の主章論が展開されて諸説⁽¹⁾が行われたが、題号と標宗の文、

そして三選の文を貫徹する所詮の事柄は浄土宗の「念佛」であるから、当相の上よりすれば、第二の二行章に注目しなければならない。すなわち、第一の教相章において立教を明かし、ついで、その行業を示すのが二行章であり、ここに教・行の伝統が確立される。さらに、その念仏は「選擇本願」の念仏であるが故に、本願の義については次の本願章に明かされ、特に弥陀選擇本願の聖意について「勝劣難易」の試解を述べられた。ここに、二行・本願両章の深い関係が知られる。而して、また第三の本願章以下の十四章は、最後の第十六・懺勸章の私積に「凡案」三經意、諸行之中、選擇念佛、以爲旨歸」として七選択を述べるので、今これを各章に配当すれば次の通りになろう。

- (一) 選択本願―第三・本願章 (二) 選択讚嘆―第四・三輩章と第五・利益章 (三) 選択留教―第六・特留章(以上『大經』)
(四) 選択攝取―第七・攝取章と第八・三心章と第九・四修章 (五) 選択化讚―第十・化讚章 (六) 選択付属―第十一・讚嘆章と第十二・付属章(以上『觀經』) (七) 選択証誠―第十三・多善根章と第十四・証誠章と第十五・護念章と第十六・懺勸章(以上『小經』)

このように、浄土三經において七選択をあげるほか、さらに『般舟三昧經』の「選択我名」を加えた八選択によって、本願の念仏が弥陀・釈迦・諸仏の選択によるものである事を明かす。茲に、まさしく純一無雜なる実践行としての念仏が顕彰される。この事について、二行章には、まず「散善義」より「就行立信」の文を引いて、正行が浄土三經に説かれる行であり、その正行に五種があって、一心に専ら誦誦・觀察・禮拜・称名・讚歎供養するという、いわゆる五正行に分かつが、このうち、第四の称名が「正定業」といわれる主体であり、前三後一の四正行は随伴する「助業」とする。この「正助二行」(正定業と助業、すなわち五正行)以外の一切の善行を悉く雜行という。そして、正行は仏に親しく近い関係にあり、仏に憶念すること絶え間がないのに対して、雜行は常に絶え間があり、功德を積ん

で回向するも疎雑な行と名づける、というものである。

次に、私釈を以て右の疏文に二意があり、「一、明^{ニハ}往生行相^ヲ、二、判^{ニハ}二行得失^ヲ」として、いずれも善導の意に依つて解明する。まず、往生の行相については、大きく正・雑の二行に分け、正行に開合の二義があり、開いて五種、合せて二種となる事を示し、五正行（「五種正行」）。もし第五の讚歎供養を分ければ「六種正行」と正助二業について述べた後、問答を以て説明する。即ち、「五種（正行）の中で、どうして独り称名念仏を正定業とするのか」という問に対して、まず称名念仏が本願の行である事をあげ、その本願については次の本願章にゆずり、雑行について明かす。その雑行の内容は、阿弥陀一仏以外の一切の諸仏・諸菩薩・諸天を誦誦・觀察・禮拜・称名・讚歎供養する事、および布施・持戒をはじめとする諸々の行であり、これら全てを雑行として廃捨するという事である。これは、信仰の純一性を確保すべく、具体的に雑行を挙げて非本願の不純性を批判したものといえよう。しかし、こうした浄土宗の立場は、当時の教界より「今執一仏之名号、都塞出離之要路」（興福寺奏状「九箇条之失」の第四条）と批難され、また、源空滅後まもなく著わされた「於一向專修宗選択集中摧邪輪」と題する、『摧邪輪』には「然近日披閱此選択集、悲嘆甚深。聞名之始、喜礼乎上人妙积。披卷之今、恨驢乎念仏真宗。今詳知、在家出家千万門流所起種種邪見、皆起自^レ此書^ニ」（卷上）と、『選択集』が念仏の真宗を驢するものであるとし、最後に「撥去菩提心、已違三藏法門。此邪印所印故、汝之集是非弘法。長老不復須誦習、亦莫教余比丘、須捨棄也。余雖傷嘆此事、未染於翰墨、依聞彼講經日憤、粗記大概。依此功德、興念仏行、自他衆生往生極樂矣」（卷下）と結ぶ。なお、ここで留意すべきは「出離之要路」と「念仏真宗」なる表現であり、出離生死の道を求める仏教者として絶対に承認できないのは、源空の説く浄土の宗義が阿弥陀一仏の名号のみを立て、菩提心等すべてを雑行として廃する事であって、それは念仏

の真実なる宗旨を冒瀆するという慨嘆である。かくて、念仏の「真宗」とは何か、源空門下にとって明らかにしなければならぬ重要な課題となってくる。

ところで、次に二行の得失を判ずる部分を窺うと、前に疏文(『散善義』の「除_チ此正助二行_ニ已外、自餘_{シテ}諸善悉名_ニ雜行_ニ」)として掲げた後の文(『若修_ニ前正助二行_ニ』以下の文)にもとづいて述べられるが、それは、正雜二行対比の上で得失を判別するものである。而して、その二行価値の批判は「若修_ニ前正助二行_ニ、心常親近_シ、憶念不斷_ニ、名爲_ニ無間也_ニ。若_シ行_ハ後雜行_ニ、即心常間斷_シ、雖可_レ回向_{シテ}得生_ス、衆名_ニ疎雜之行_ト」(『散善義』)の文の意より、親疎対・近遠対・無間有間対・不回向回向対・純雜対の五種があるとして、源空は「五番相對」と名づけた。このうち、第一の親疎対については、親は阿弥陀仏と親しい関係があることから、『定善義』の「衆生起行_ニ……彼此三業不相捨離_セ、故名_ニ親縁也_ニ」の文をあげる。すなわち、これは『觀經』第九・真身觀に「念佛_ノ衆生_ノ攝取_{シテ}不捨_セ」とある文について、何故に念仏の衆生のみ摂取されるのかという問に対して、善導が親縁・近縁・増上縁の三縁を以て説明された第一の親縁の積文である。これは、念仏者についてのみ得られる功德であるが、源空は「修_ニ正助二行者_ニ」として述べている。このことは、五正行中、前三後一の助業は称名の正定業に随伴する場合のみ価値があり、「專念彌陀名號」の称名を離れては、その価値も認められない事を示すものと思われる。而して、こうした正助二行を除いた雜行は、仏と衆生の間が疎隔され、正行が衆生の稱・礼・念と仏の見・聞・知と常に相離れないのに対して、常に相離れているので疎行と名づけるのである。次に、第二の近遠対については、その近は三縁の中の近縁で、正助二行を修する者は阿弥陀仏と甚だ近い関係にあることから、『定善義』の「衆生願_ニ見_ニ佛_ト、佛即應_ニ念現_ニ在目前_ニ、故名_ニ近縁也_ニ」の文をあげる。なお、その具体的な喜びについて、源空は「念佛草庵雖隘、而恒沙聖衆雲如集、同菴羅園之華座、三昧之道場雖陝、而無數賢

聖側塞等靈鷲山之菩提」（『觀經釈』）と述懐する。これに対して、遠は遠離の意で、仏と衆生との間が遠離している。すなわち、雑行は阿弥陀仏を見たてまつろうという行でないから、したがって仏と近づく機縁がないので遠といわれる。このようにして、親疎対について近遠対を出されたが、もともと『散善義』では「心常親近」とあり、親と近は一義として積すべきようであるが、源空は善導の意を上述べのごとく『定善義』の三縁積によって明確にしている。ついで、第三の無間有間対は『散善義』に「憶念不斷、名爲無間」とあって、正助二行を修する者は阿弥陀仏を憶念して間断することがないので無間であるが、反対の有間は雑行を修する者のことであり、「心常間断」と云われている。さらに、第四の不向回向対については、正助二行を修する者は特別に回向を用いなくとも自然に往生の業が成就される。そのことは、『玄義分』に「今此觀經中十聲稱佛」以下の願行具足・六字積の文をあげて不回向の義を明かす。これに対して、雑行の者は回向を必要とする。このことを『散善義』には「雖可回向得生」といわれているが、ここに行者の回向意志と得生の浄土が問題となろう。最後に、第五の純雑対というのは、行そのものの内容が純粹か夾雑であるかという事によって対比する。すなわち、正助二行を修する者は、純粹な極樂の行であるから純といい、雑は純なる極樂の行ではなく、人・天の因たる五戒・十善や、四諦・十二因縁・六度など三乗の行法が雑り、その目的が十方の浄土にかかわっているので雑という。而して、この純雑対について、源空は疏文の「疎雜之行」とある「雜」に注目し、それに対立する「純」を立てて二行価値の標準としたようである。したがって、第一問答を終えた後、つづいて第二の問答をあげる。すなわち「此純雜義、於經論中有其證據乎」の問に対して、「於大・小乘經・律・論之中立純雜二門、其例非一」として例証を列挙する。そして、この純雜の義は教法によって一定しないが、今は善導の意により浄土の行において純雜を立てたとする。このように、往生の行を二つに分けることは善導一師のみ

に限らず、道綽は念仏往生と万行往生、懷感と源信は念仏往生と諸行往生に分けたが、その他の諸師はそうではないと説明する。このことより、慧遠・智顛・吉藏などには浄土教に関する著述があるが、往生の行についての念仏の取り扱いが雑駁であり、依憑とするに足らぬため「自餘諸師不然、行者應思之」とおさえている。

以上、二つの問答より正雜二行の行相と得失を窺ってきたが、これによって浄土教徒の修すべき行が如何なるものを明らかにしたが、真に南無阿弥陀仏の称名に徹した実践がなされるには、さらに專雜二修の批判を必要とする。このため、特に『往生礼讚』より專雜得失の文が引かれる事となったようである。すなわち、『礼讚』の前序は浄土実践の要目である安心・起行・作業を明かし、ついで実践の根本主体は弥陀本願の称名念仏であると讃勸され、それに続いて「若能如上念相續、畢命爲期者、十即十生、百即百生」と、念々相續して生涯を尽くすものは、十人は十人ながら百人は百人ながら全て往生することが出来る。而して、その理由は(一)外の雜縁なく正念を得る故に、(二)仏の本願と相応する故に、(三)教に違せざる故に、(四)仏語に随順する故に、と四つをあげ、いわゆる專修の四得を明かしている。これに対して、雜修の者は百人の中で希に一人か二人、さらに嚴密にいうと千人の中で五人か三人ぐらいしか往生できない。その理由は(一)雜縁亂動して正念を失う故に、(二)仏の本願と相違せざる故に、(三)教と相違する故に、(四)仏語に順せざる故に、(五)係念相續せざる故に、(六)憶念間斷する故に、(七)廻願懇重真実ならざる故に、(八)貪瞋諸見の煩惱來り間斷する故に、(九)慚愧懺悔の心なき故に、(十)彼の仏恩を念報せざる故に、(十一)常に名利と相応する故に、(十二)同行善知識に親近せざる故に、(十三)樂みて雜縁に近づきて往生の正行を自障障他する故に、と全部で十三の失をあげる。なお、このうち初めの四失は、專修の四得とそれぞれ相對するものである。ところで、この後、善導は「余比日自見聞諸方道俗」として「解行不同、專雜有異。但使專意作者、十即十生。修雜不至心者、千中無一。此

二行得失、如前已辨」と述べられる。すなわち、宗教実践の解行が専修・雑修と様々であって、特に雑修の者は至心でないから「千中無一」であるとされている。これは、前に百に一・二、千に五・三を許すとあったのに対して矛盾するようである。しかし、現実には自らが生きる時機を直視する時、「修雑不_ニ至_ハ心_ナ」と至心に対する自らの不至心が問題となるように思われる。これについて、源空は「逆修説法」の終りで「前文雖許_ニ千中五三_ナ、後文則曰_ク見聞_{スル}諸方千中無_シ一_モ。導師在世已爾、何況今時時機共衰_ニと述べる。すなわち、前に千中五三と許してはいるけれども、つまるところ千中無一と許さないのは、しばらく与えておき後に奪うという実義を顕わす、いわゆる与奪の積を以て領解したごとくである。したがって、最後の私積には、この善導の意にもとづいて「彌須捨_テ雑修專_ニ。豈捨_ズ百即百生專修行_乎、堅執_シ千中無一雜修雜行_乎。行者能思量_之」と結ぶ。ところで、善導の具疏を見た場合、『法事讚』は読誦正行、『観念法門』は観察正行、『往生礼讚』は礼拝正行、『般舟讚』は讚歎供養正行の行儀門を示すものであり、それに菩提心や戒律をも捨てよという文は見当らない。しかるに、源空は廃立義の立場より厳しく批判して、一向専修の称名念仏を勧めた。ここに、当時の人々は「浄土宗」といわずに「一向専修」（『皇年代略記』『皇代曆』など）と呼び、その念仏者をば「専修念佛之輩」（『明月記』建永二・正・二四）あるいは「専修念佛者」（『百鍊抄』嘉祿三・七・五）と呼んでいた。そして、このような浄土宗における一向専修は、旧仏教の諸宗より排他的・独善的なものとして非難されると共に、ついで興った新仏教とは性格的に共通する等、それぞれ大きな刺戟と影響を以て誤解をも与えた。それ故に、一向専修をめぐる、さらに正行専修・雑行雑修の二行二修を弁別する事は、源空門下において明らかにしなければならない極めて重要な課題と申さねばならない。

- (1) 石井教道『選擇集の研究(総論篇)』の「第四章 選擇集一部の要文と主章論」中の「第二節 選擇集主章論」に、二行章為主説、本願章為主説、二章(第二・三章)爲主説、四章(第一・二・三・八章)爲主説の四説を挙げて説明されている。また藤原幸章「選擇集の教義―その中心課題」(『禿庵文庫選擇本願念佛集解説』)四七頁でも触れられている。
- (2) 岩波書店『鎌倉舊佛教』(日本思想大系15)三一七頁下段。
- (3) 右書三八九頁下段。

四 師資相承

専修念仏の興行は、聖道諸宗の衰退をもたらすものとして、南都・北嶺よりの非難が絶えなかった。これについて、元久元年(二二〇四)十一月七日、叡山黒谷沙門として源空は山門に起請文を送り(「送山門起請文」)、その中に近頃の風聞として「源空偏勸念佛教、誘餘教法、諸宗依此陵夷、諸行依之滅亡」という一節がある。そして、この時、いわゆる七箇条制誡がしたためられ、「愚人之境界」・「愚人之分」たる念仏者の立脚地を明らかにしたが、念仏のひろがりと共に諸宗よりの抗議は次第に強まり、ついには建永二年(二二〇七)、なお一〇月二五日に承元と改元の弾圧へと発展していった。その弾圧について、師の源空と同じく流刑に処せられた親鸞は、みずから次のごとく記録している。

聖道諸教行證久、廢淨土眞宗證道今盛、然諸寺釋門昏教、不知眞假門戶、洛都儒林迷行、無辯邪正道路、斯以興福寺學徒奏達。

号後鳥羽院
太上天皇諱尊成

号土御門院
今上諱爲仁

聖曆承元丁卯歲仲春上旬之候、主上臣下背法違義、成忿結怨、因茲眞宗興隆、大祖源空法師并門徒數輩、不考罪科、猥坐死罪、或改僧儀、賜姓名處、遠流予其一也

(『教行証文類』後序)

すなわち、聖道自力の教は行証かなわぬ故に久しく廃れ、浄土眞宗なる証道の教法は今盛んなりとして、ここに源

空によって浄土宗が開かれたが、かかる成仏道の実践を無視し、かえって源空とその門徒を罪科に処した。かくて、親鸞もまた師と共に流罪となり、遠く越後へ配流の身となった。こうした悲しき体験の中で、かつて恩師より蒙った教誨を噛みしめていったに相違ない。そのことは、特に源空を「眞宗興隆大祖」と仰ぐところに、その弟子としての真情が偲ばれるからである。しかも、この事は、流罪記録の後に載せる建仁元年（一一〇一）の「歸本願」につづぎ、元久二年（一一〇五）の『選択集』の見写と源空真影の図画において、師弟の深き宿縁の程が窺知される。次にその文を引こう。

元久乙丑歲蒙恩恕、分書選擇、同年初夏中旬第四日選擇本願念佛集、内題、字并南无阿彌陀佛往生之業念佛爲本、与釋綽空字以空眞筆令書之、同日空之眞影申預奉圖畫、同二年閏七月下旬第九日眞影銘以眞筆令書南无阿彌陀佛与若我成佛十方衆生稱我名号下至十聲若不生者不取正覺彼佛今現在成佛當知本誓重願不虛衆生稱念必得往生之眞文、又依夢告改綽空字、同日以御筆令書名之字、畢本師聖人今年七旬三御歲也、選擇本願念佛集者依禪定博陸法名照兼實之教命所令撰集也、眞宗簡要念佛奧義攝在于斯、見者易諭、誠是希有最勝之華文、无上甚深之寶典也、涉年、涉日、蒙其教誨之人雖千萬、云親云疎、獲此見寫之徒甚以難爾、既書寫製作圖畫、眞影是專念正業之德也、是決定往生之徵也、仍抑悲喜之淚、註由來之緣、

ここに、詳しく『選択集』の見写と真影図画のことが知られるが、その事について、親鸞は「是專念正業之徳也、是決定往生之徴也」と誌さずにはおれなかった。これ即ち、源空と親鸞の師資相承を語るものであろう。実は、こうした『選択集』の付属は源空の門下中きわめて少数であり、愚勧住信の『私聚百因縁集』（一二五七年撰）巻第七によれば、幸西・聖光・隆寛・証空・長西の五人の名をあげ、ついで「其外有一人」と、都合六人あったと伝える。そし

て、名の明記されない一人が実は親鸞であろうと前に考察した事であるが、さらに真影の付属を受けた門下といえ、ひとり親鸞のほかに知ることが出来ない。而も、その真影は岡崎の妙源寺所蔵の「選択相伝の御影」を以て擬せられ注目される。すなわち、真影の銘は源空みずから「南無阿弥陀仏」の六字と、『往生礼讃』後序の第十八願加減の文を書いて与えたという。この文は『選択集』第三・本願章に第十八願文の後、『観念法門』の第十八願取意の文につづいて出されるものであり、特に源空は「この文をつねに、くちにもとなへ、心にもうかべ、眼にもあて、彌陀の本願を決定成就して、極樂世界を莊嚴したて、御目を見まはして、わが名をとなふる人やあると御らんじ、御みゝをかたぶけて、わが名を稱する物やあると、よる・ひるきこしめさるる也。されば一稱も一念も、阿彌陀にしられまいらせずといふ事なし。されば攝取の光明はわが身をすて給ふ事なく、臨終の來迎はむなしき事なき也。この文は四十八願のまなこ也、肝也、四十八字にむすびたる事は、このゆへ也」(「示或人詞」といい、まさに、源空の一代の勸化は、我名(弥陀の名号)を称える者を助けるとある第十八の本願を惡世に弘める事にあつたと申さねばならない。なお、真影の銘文は、廬山寺本・往生院本・延応版本などに「彼佛今現在世成佛」とある「世」の字がない(『教行証文類』行巻に所引の文も同じく「世」の一字がない)。これについて、存覚は「所被傳之大祖御筆無此一字、仍任彼本被除之歟。是則經論・章疏以下如此、此文字増減參差多有異本、隨而大祖所覽之本無此字歟、故如其文被書與之、有何不審、今就相傳守其本故被略之也。此世一字、於其有無非構一義非謂善惡、只存於本有異旨也」(『六要鈔』と解説するが、恐らく妥当な見解と思われる。

ところで、この「本願加減」の文について、『和語燈録』巻五に「ある人問ていはく、善導本願の文を釋し給ふに、至心信樂欲生我國の安心を略し給ふ事、なに心かあるや」(「諸人伝説の詞」と、どうして本願の三心を略したのかとい

う問に対して、源空は「答ての給はく、衆生稱念必得往生としりぬれば、自然に三心を具足するゆへに、このことをあらはさんがために略し給へる也」と、衆生稱念必得往生と知つたならば自然に三心を具足する道理を顕わさんが為に略したのであるという。而して、その「しりぬれば」というのは「當知」よりの言葉であつて、実は「彼佛今現在成佛」と本願成就の相を述べ、衆生稱念必得往生と称える衆生の往生間違いないほどにと信心をすすめる。その信ずる心に至心・信樂・欲生の三心が自ずからに具わっているという事で、後に親鸞は「行をひとこゑするときゝてうたがはねば、行をはなれたる信はなしときゝて候」（専修寺所藏真蹟書簡、『末燈鈔』一一）と、かつて師より聞いた言葉を伝えるが、これ即ち行信不離の関係を如実に示すものであろう。而して、こうした行信の不離相即ち、『選択集』の上では二行・本願の両章の關係においてもとめられるが、一方では善導の『觀經疏』において注目される三心積、すなわち至誠心・深心・回向發願心の三心については第八の三心章に明かすところであり、その初めに「念佛行者、必可具足三心之文」と標章するように、三心の問題は『觀經』と『大經』の二經に關わっているという事である。そして、重要なことは、善導にあつては『大經』の第十八願にもとづいて『觀經』が領解せられたことであり、ここに「欲出此觀經要義楷定古今」として、仏の正意を明かしたところに、その『觀經疏』が「古今楷定の疏」といわれる所以があつた。今、その三心積のうち「立信」という信心に即していえば、「二者深心」の中で就人立信と就行立信が述べられ、行に就いては既に二行章で正・雜二行を決判する要文として出されている。このように信心をめぐる二行章と三心章の關係は留意しなければならず、三心章の私積に「生死之家、以疑爲所止、涅槃之城、以信爲能入」とある信疑の得失を踏まえ、さらに『大經』と『觀經』の三心について、明らかにしなければならないものがあろう。

これについて、親鸞は『教行証文類』信巻において、『散善義』の三心積を拠にして本願の三心を積し、それを結んで「眞實信心必具名號」といい、それに続いて「名號必不具願力信心也」と述べる。この事は師源空の教化と逆な表現のようであるが、ひろく専修念仏の勸進は、その急速な普及によって念仏を律法化し、さらには呪術化せんとする危険性があった。こうした念仏者みずからの敵しい反省こそ、眞実信の一巻（信巻）に別序を付して確かな証しをしなければならぬ理由であろう。すなわち、別序の初めには「夫以獲得信樂發起自如來選擇願心開闡眞心願彰從大聖矜哀善巧」と弥陀・釈迦の二尊一致を述べて他力信心の行相を顕わし、「末代道俗近世宗師沈自性唯心貶淨土眞證迷定散自心昏金剛眞信」と末代の現実を凝視する。ここに自性唯心・定散自心の本宗自力の執情にかかわって本願眞実の源底を顕わさない沈・迷の機をあげる。これは、深勵も「聖道門にてありし人人が、みな淨土門に入り、元祖の門に列りて念佛修行の人数となりたる人人の事を、末代道俗近世宗師と云ふなり」（『教行信證講義』三）と指摘するように、念仏を修すれども専修專念に非ざることの批判である。ここに、行の基底たる信の内容をめぐり、如來選択の眞実信心に照らして『大經』と『觀經』の三心が、第六の方便化身土巻において問われる事となった。すなわち、「大本三心與觀經三心一異云何」という問に対して、次のごとき領解を述べる。

答依釋家之意按无量壽佛觀經者有願彰隱蜜義言願者即願定散諸善開三輩三心然三善三福非報土眞因諸機
三心自利各別而非利他一心如來異方便忻慕淨土善根是此經之意即是願義也言彰者彰如來弘願演暢利
他通入一心緣達多聞世惡逆彰釋迦微笑素懷因韋提別選正意開闡彌陀大悲本願斯乃此經隱彰義也

すなわち、それは初めに示すごとく釈家の意に依るもので、善導の三心積にもとづいて展開されたものである。今
いうところの三心は、すべて念仏者において必具すべきもので、まどかに具足せられてこそ往生が可能となる。よ

て自ら策勵してゆかねばならないが、しかし、もし自心を以てせられるならば、『観経』は自力定散の教といわねばならない。したがって、流通分の「一向専稱彌陀佛名」もまた、定散の諸行と同質のものとなつてしまふ。これは、善導の「望佛本願」の称名や源空の「選擇本願」の念仏とは全く異なつた自力の念仏・称名であつて、こうした経の当相より「顯定散諸善開三輩三心」と頭説を述べる。これに対して、隱説は善導が利他の三心を示唆した解釈にもとづいて『大経』の三心と同致し、如来真實の信心を彰むすところに善導・源空の伝承を窺うものである。しかし、源空の廃立に対して親鸞が隱頭積を以てしたことは如何なる理由によるものであろうか。すなわち、この廃立から隱頭への必然性については、すでに先学によって適切な論考が發表されている。今それによれば、浄土教の本質は機教相應にあり、機における法の如実なる実践をもとめる時、行中心の廃立積は自ずから信中心の隱頭積へと向わなければならないという。即ち、『観経』流通分の付属持名についての疏文は、如来の弘願にもとづき断乎として定散の諸行を廢して立てられた称名念仏であり、源空の「定散諸行非本願、故不付属之」、『選擇集』一二・付属章の私釈というのも、それは単に定散行を否定するのみでなく、その根底にひそむ我執の心をも否定するものでなくてはならない。実は、このことについて親鸞の場合、建保二年（一二二四）妻子と共に越後から東国へ入り、三部経の千部誦誦を思い立って中止し、そののち十七年を経た寛喜三年（一二三二）四月十四日より風邪のため病牀に臥した時、次のごとくであつた事を、後に妻の恵信尼が書き伝えている（恵信尼書簡五）。

ふして二日と申日より、^(經) 大きやうをよむ事ひまもなし、^(目) たま／＼めをふさげは、^(經) ぎやうのものんしの一時ものこら^(文字)
 す、^(目) ぎららかに^(目) つぶさに^(目) みゆる也。さて、^(實) これこそ心へぬ事なれ、^(心) 念佛の信しんよりほかに、^(部) なにことか心に^(部) かゝるへぎと思て、^(案) よく／＼あんしてみれば、^(年) この十七八ねんかそのかみ、^(實) けに／＼しく^(部) 三ふきやうを^(部) せんふよ

みて、^(衆生利益)すさうりやくのためにとてよみは^(初)しめてありしを、これは^(何事)なにことぞ、^(自信)しんけう人^(信)しんなんちうてんき^(難)中
更^(難)やうなむとて、^(自)身つから^(教)信し人をおしへて^(思)信せしむる事、まことの佛おんを^(報)むくゐたてまつるものと^(説)信しなから、
^(名)みやうかうのほかに^(何)なにこと^(未足)のふそくにて、^(難)かならず^(執)きやうをよまんとするや、と思かへしてよまさりしこと
の、^(後)されはなほもすこし^(益)のこるところのありけるや、^(心)人のしうしんしりき^(心)のしんは、よくしりよあるへしと
^(思)おもひなしてのちは、^(益)きやうよむこととはとまりぬ。^(止)

この建保の「三部経」読誦と寛喜の「大経」読誦は、その読誦の根底にある人の執心・自力の心という執拗な執
への厳しい内省を如実に語るものである。そして、源空滅後その遺誡をまもり、ひろく田舎の人々に「自信教人信」
の伝道を行う時、不図こうした読誦をせんとしたところに念仏実践上の重要な課題があろう。それは上來うかがって
きた如き定散自力の心であり、このため行信を別開し、特に信の真假批判より弘願に対する要門と真門の立場を明か
した。それは、善導・源空においては弘願真実として付属された念仏が、親鸞においては信の体験の上で重ねて批判
したものであり、廃立積に対する顕真実より出発展開したのが隠顕積であったと申さねばならない。そのことは、第
十九・第二十・第十八の三願も自らの求道として、いわゆる三願転入を以て述懐した事の上に窺知される。而して又、
かつての制誡や遺誡の意を忘れて、次第に歪められ謬られていく念仏信仰への深き悲傷から、ひたすらに師教を聞思
する弟子の立場より、きびしく批判顕正する責務の痛感に留意しなくてはならない。これについて親鸞は、その書簡
中に有念無念や一念多念などの「念佛沙汰」・「学生沙汰」に対して、つねに「他力には義なきを義とす」(『末燈鈔』
二)・「浄土宗のひとは愚者になりて往生す」(『末燈鈔』六)との師源空の仰せを噛みしめつつ「浄土宗のまことのそこ」
(『末燈鈔』一六)を明かさんとしたところに、親鸞による「浄土真宗」の開頭があったといえよう。今これに関する書

簡の史料をあげれば、次の通りである。

(一) 選擇本願は有念にあらず、无念にあらず。有念はすなはちいろいろかたちをおもふについていふことなり。无念といふは形をこころにかけず、いろをこころにおもはずして念もなきをいふなり。これみな聖道のをしへなり。聖道といふは、すでに佛になりたまへるひとの、われらがこころをすゝめんがために、佛心宗・眞言宗・法華宗・華嚴宗・三論宗等の大乘至極の教なり……………浄土宗にまた有念あり无念あり。有念は散善義、无念は定善義なり。浄土の无念は聖道の无念にはにず。またこの聖道の无念のなかにまた有念あり、よくくとふべし。浄土宗のなかに眞あり假あり。眞といふは選擇本願なり、假といふは定散二善なり。選擇本願は浄土眞宗なり、定散二善は方便假門なり。浄土眞宗は大乘のなかの至極なり。

『末燈鈔』一

(二) また有念・无念とまふすことは、他力の法文にはあらぬことにてさふらふ。聖道門にまふすことにてさふらふなり。みな自力聖道の法文なり。阿彌陀如来の選擇本願は、有念の義にもあらず、无念の義にもあらずとまふしさふらふなり。いかなる人まふしさふらふとも、ゆめ／＼もちあせたまふべからずさふらふ。聖道にまふすことを、あしざまにきゝなして、浄土宗にまふすにてぞさふららん、さら／＼ゆめ／＼、もちあせたまふまじくさふらふ。…………たゞ詮するところは、他力のやうは行者のはからひにてはあらずさふらへば、有念にあらず、无念にあらずとまふすことを、あしふきゝなして、有念・无念などまふしさふらひけるとおぼへさふらふ。彌陀の選擇本願は行者のはからひのさふらはねばこそ、ひとへに他力とはまふすことにてさふらへ。一念こそよけれ、多念こそよけれなどまふすこと、ゆめ／＼あるべからずさふらふ。

『御消息集』(広本八)

(三) 彌陀の御ちかひは煩惱具足の人のためなりと信ぜられ候は、めでたきやうなり。たゞし、わるきものゝためなり

とて、ことさらにひがごとをこゝろにも思ひ、身にも口にもまふすべしとは、浄土宗にまふすことならねば、人々にもかたること候はず。

『御消息集』(広本)九

(四)それ浄土眞宗のこゝろは、往生の根機に他力あり自力あり。このことすでに天竺の論家・浄土の祖師のおほせられたることなり。まづ自力とまふすことは、行者のをの縁にしたがひて、餘の佛號を稱念し、餘の善根を修行して、わが身をたのみ、わがはからひのこゝろをもて、身口意のみだれごゝろをつくるひ、めでたうしなして浄土へ往生せんとおもふを自力とまふすなり。また他力とまふすことは、彌陀如來の御ちかひのなかに、選擇攝取したまへる第十八の念佛往生の本願を信樂するを他力とまふすなり。如來の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。

『末燈鈔』二

(五)浄土の眞實信心のひとは、この身こそあさましき不淨造惡の身なれども、こゝろはずでに如來とひとしければ、如來とひとしまふすこともあるべしとしらせたまへ。彌勒すでに无上覺にその心さだまりてあるべきにならせたまふによりて、三會のあかつきとまふすなり。浄土眞實のひとも、このこゝろをこゝろふべきなり。

『末燈鈔』三

(六)まづ善信が身には、臨終の善惡をばまふさず、信心決定のひとは、うたがひなければ正定聚に住することにて候なり。さればこそ愚癡無智のひとも、おはりもめでたく候へ。如來の御はからひにて往生するよし、ひとくまふされ候ける、すこしもたがはず候なり。としごろ、をのくにまふし候しこと、たがはずこそ候へ。かまへて學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、ものもおぼえぬあさましき人々のまいりたるを御覽じては、

往生必定すべしとて、えませたまひしをみまいらせ候き。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。

『末燈鈔』六

このうち、(一)は年時の記載されている書簡中、もっとも早い建長三年(一二五二)親鸞七十九歳の時に東国へ出されたもので、同朋の中で有念・無念の念仏沙汰がおこり、これに対して浄土宗すなわち浄土真宗の立場を明かし、次の(二)も同じく有念無念に関するものである。而して、この有念・無念について、了祥は「有念無念の義、具さに末燈の記の如し。是亦一念家に論ずるところなり。吾祖非定非散非行非善の選擇本願の念佛をあらはさんとて、二非をのたまふを、かの一念家の所論に濫吹して、無念をたとぶの意にとりなしてあらそうところなるべし」(『異義集』二)と述べ、同じく了祥が『末燈鈔』を講じた『末燈鈔聞書』(9)に「御消息集の方に此有念無念の争ひのよろしくない事の御手紙があり、夫を一念多念と組て御誠めなされてある。さればかた／＼一念多念の争ひにかゝる有念無念、其のころの一念ちやで挙げたもの」という。すなわち、了祥によれば、有念無念が一念義の所論であり、一念多念の諍論より派生したものとす。そして、この一念多念について『御消息集』の中に「京にも一念多念なんどまふすあらそふことのおほくさふらふやうにあること」(広本第六通)という一節があり、こうした京都での諍論が遠く東国へも波及した事が察せられる。これに関して、かつて聖覚(一六七一—二三五)が後鳥羽院(一一八〇—一二三九)のもとへ参上した時に「近來専修のともがら、一念多念とわけてあらそふなるは、いづれか正とすべきと御たづねありければ、行をば多念にとり、信をば一念にとるべき也とぞ申侍ける」(『古今著聞集』二二)というが、このように在京の専修念仏者が一念と多念に分かれて諍った事を伝える。こうした中で、隆寛(一一四八—一二二七)は『一念多念分別事』を著わし、そ

の最初に「念佛の行につきて、一念多念のあらそひ、このごろさかりにきこゆ。これはきはめたる大事なり、よくくつゝしむべし」とし、つづいて「一念をたてゝ多念をきらひ、多念をたてゝ一念をそしる、ともに本願のむねにそむき善導のをしへをわすれたり」と、第十八願の旨趣に背き善導の教意を忘れる事より惹起したものと抑さえ、一念・多念の離れない立場を説いている。このことは、同じく隆寛撰述の『自力他力事』や、隆寛の語るところを聞書にしたと思われる『後世物語聞書』において、弥陀の本願たる他力の念仏によって往生すべき事を明かし、特に『後世物語聞書』は、東山の禅坊を訪ねた念仏者・後世者の質問に応答したもので九問答に及んでいる。そのうち、第五問は念仏を久しく申してきたものの、少しも煩惱が消滅しない事についての応答として「このこと人ごとになげくころねなり、まことにまよえるころなり。わがみのつみによりて往生をうたがふは、佛の本願をかるしむるにあらずや。これすなわち信心のかけたるころなり」といい、断惑証理門の聖道諸宗に対して浄土宗の立場を善導の二種深信積にもとづき、「わがころのわるきにつけても、弥陀の大悲のちかひこそ、あはれにめでたくたのもしけれどあおぐべきなり」と述べる。而して、かかる本願を信する信心の重要性を説いたものとして、聖覚の『唯信抄』は最も注目すべきもので、前記の隆寛の著述と共に、これらを親鸞は「この世にとりてはよきひとくにておはします、すでに往生をもしておはしますひとくにてさふらへば、そのふみどもにかゝれてさふらふには、なにごとくすぐべくもさふらはず。法然聖人の御をしへを、よくく御ころえたるひとくにておはしますにさふらひき」（『御消息集』（広本三）と記載する。この書簡は『末燈鈔』第十九通に収録されるもので、明法坊の往生による造悪無碍とそれを非難したと思われる善鸞の動静とも関連し、東国の同朋が大きく動揺した時、本師源空の真意をつたえる「よきひとく」の書として、ひろく同朋に熟読するよう勧めたものである。こうした中で、(三)・(四)の書簡がしたためら

れ、そこに「浄土宗」・「浄土真宗」のころを明らかにした。そして、『唯信抄』と『一念多念分別事』については、更に親鸞みずから文意『唯信鈔文意』、『一念多念文意』を作り、本願の名号を聞信する事の重要性を詳述した。また、それと前後して撰述した『尊号真像銘文』（略本・広本とも）には「信心ヲ浄土宗ノ正意トシル（ヘキ）ナリ」とも、また『唯信鈔文意』には「眞實信心ヲウレハ實報土ニムマルトオシエタマヘルヲ浄土眞宗ノ正意トス」とも抑えている。而して、その信心を獲得した人こそ(因)にいう「不淨造惡の身なれども、こゝろはすでに如來とひとし」き念仏者であり、こうした念仏往生の人は(内)に記される「かまへて學生沙汰せさせたまひ候はで、往生をとげさせたま」うのであり、そこには五十年以上に前に師源空より見聞した事どもを誌し、以て浄土宗における還愚の立場より私義の主張を誠めた。ここに、源空より伝承された最も基本的な遺訓がうかがわれる。

- (1) 『漢語燈録』卷十所収。
- (2) 「親鸞における選択集の付屬」（大谷大学国史学会編『日本人の生活と信仰』に所収）
- (3) 中沢見明『真宗源流史論』の第八章「選擇相傳の御影に就いて」参照。
- (4) 『拾遺語燈録』卷中に所収（『真宗聖教全書』四一七二七～八頁）
- (5) 本願加減の文について、曾我量深先生は『教行信証「信の巻」聴記』の中で特に注目され「これは恐らくは善導大師が、本願の最も根本的なおすがたというものを復元なされたのである」と。更に川瀬和敬先生は「本願還源の文」といわれる。
- (6) 『真宗聖教全書』四一六七六頁。
- (7) 藤原幸章「觀經理解の立場―廢立と隱顯―」（『大谷大学研究年報』六所収）参照。
- (8) 『續真宗大系』第十九卷四一頁。
- (9) 文政十二年の講義録で、拙著『真宗教学史の研究』一四～一五頁に紹介しておいた。

五三代 伝持

恩師源空によって説かれた、選択本願の念仏を「タ、念佛シテ弥陀ニタスケラレマヒラスヘント、ヨキヒトノオホセヲカフリテ信スルホカニ、別ノ子細ナキナリ」(『歎異抄』二)と、ひたすら師教に随順していった親鸞は、学生沙汰の勝他はもちろん名聞・利養を捨てて、もっぱら祖師口伝の遺訓をも遵守していった。これに関して、特に祖師の口伝として醍醐本『法然上人伝記』には、「三心料簡事」の最後に「一、善人尚以往生況悪人乎事口伝(2)とあつて注目される。而も、それには「私云、彌陀本願以自力可離生死有方便善人為をこし給ハス。哀極重悪人無他方便輩をこし給へり。然、菩薩賢聖付之求往生、凡夫善人婦此願得往生、況罪悪凡夫尤可憑此他力云也。悪領解不可住邪見、譬如云本為凡夫兼為聖人、能々可得心々々々」と記載される。こうした罪悪の凡夫たる末法五濁の衆生として、他力一乗海の浄土門仏教を聞信するところ、そこに「爲極悪最下之人、而説極善最上之法」(『選択集』一一・讚歎章の私釈)を実践する仏弟子の道があろう。ここに、まさしく親鸞によって身証された浄土真宗がもとめられると共に、そのことは畢生の撰述である「顕浄土真実教行証文類」と名づける『教行証文類』の上に確かな歩みを認める事ができる。なお、これについて、乗専書写の『真宗血脉伝来鈔』(西本願寺所蔵)には、親鸞が源空に面受して浄土の一門を受学し、専修専念の一行を勸化して『教行証文類』を撰述し「相傳の要義かの書にあきらかなり」とあつて留意される。

ところで、この『教行証文類』六巻の構成に関しては、本書が調卷の上で真実の五巻と方便の一巻より成り、その真実を開顯しようとするれば、おのずから浄土定散の教や聖道の諸教、そして外道の邪執に対して厳しく真偽の批判

を加えねばならない。このうち、特に教・行・信・証の四巻よりすれば、教・行の二巻は伝承の巻であり、信・証の二巻は己証の巻といわれる。すなわち、その伝承は『選択集』の教相・二行の二章に相当するものである。しかし、源空の勧めの一向専修の称名念仏が、その念仏に具する信心について混乱が生じ、特に源空の入滅と共に、師を失った門弟たちの間に一念・多念の偏執による念仏沙汰が生じて漸次拡大されていった。ここにおいて、親鸞は信巻に別序を付して自性唯心と定散自心の沈・迷を嘆ぎ、信の如実・不如実を軸に真假の批判を行い、化身土巻が開かれることとなった。かくて、信心をめぐる信巻と化巻との対応が詳しく論述されることとなったが、その抛り所は信巻の「眞佛弟子」^ト 積によるものである。すなわち、それは「言眞佛弟子者眞言對僞對假也、弟子者釋迦諸佛之弟子、金剛心行人也、由斯信行必可超證大涅槃、故曰眞佛弟子」と、「言假者即是聖道諸機・淨土定散機也」・「言僞者則六十二見九十五種之邪道是也」という事よりの、真に対する仮・偽の批判である。而して、こうした批判は『選択集』を貫く廃立の精神を相承するものである。かくて、外教の迷信を鋭く批判することは勿論、淨土定散の教もまた仮教として簡んだが、それは要門・真門の方便教より弘願の真実教に帰すべき大悲の摂化として受容し、いわゆる三願転入の自督を通して、いわゆる「三々の法門」を明らかにした。

かくて、真実弘願をば前五巻に明かし、真宗の教行証を頭わすこととなった。すなわち、まず「大無量壽經眞實之教」⁽⁴⁾ とかかげ、選択本願の淨土真宗を明かす真実の教は『大無量壽經』であり、教巻の最初には「謹按、淨土眞宗有二種、廻向、一者往相・二者還相、就往相、廻向有眞實教行信證」として、淨土真宗が廻向の宗教である旨を示す。さらに『大經』が「説如來本願爲經宗致、即以佛名號爲經體也」と、本願を宗とし名号を体とする經典である事を明かす。このことからして、まさしく淨土真宗は「本願ヲ信シ念佛ヲマフサハ佛ニナル」(『歎異抄』一二)の教法であ

り、こうした真言・正法を「聞思莫遲慮」(総序)と実践するところに、信心の行者たる念仏者の歩みがあろう。而して、その正法としての念仏をば、行巻において第十七願の「諸佛稱名之行」として「攝諸善法具諸德本極速圓滿眞如一實功德寶海」の故に「大行」である事を、ひろく経論釈の要文を明証として列挙する。その中で、最後に『選択集』総結三選の文を掲げて「明知是非凡聖自力之行故名不回向之行也、大小聖人・重輕惡人、皆同齊應歸選擇大寶海念佛成佛と結ぶ。さらに、他力・兩重因縁・行一念釈の後には「斯乃願眞實行明證、誠知選擇攝取之本願・超世希有之勝行・圓融眞妙之正法・至極无尊之大行也」と総結する。つづいて、重釈要義として「他力」釈・「一乗海」釈を設け、むすびの「正信念佛偈」の前に「凡就誓願有眞實行信亦有方便行信、其眞實行願者諸佛稱名願、其眞實行願者至心信樂願、斯乃選擇本願之行信也、其機者則一切善惡大小凡愚也、往生者則難思議往生也、佛土者則報佛報土也、斯乃誓願不可思議・一實眞如海、大无量壽經之宗致・他力眞宗之正意也」と、眞宗の綱要を簡明にまとめる。こうした事から推察すれば、教・行の二巻は、まさしく『選択集』に説かれた本願念仏の眞宗を伝承し顯示するものであり、又、それは「選擇相伝の眞影」の銘文(『往生礼讚』の本願加減の文に應えるものであったと、私なりに理解し考察するものである。

すなわち、この「本願加減」の文については、既に前項(四 師資相承)でも留意したが、さらに今一度その文に注目すると、いわゆる「念声是一」を明かす釈文として『観念法門』の「稱我名字」と共に重視されるが、それが『選択集』本願章に第十八願文の釈文として挙げられ、私釈の五問答中、その第三に「一切菩薩、雖立其願、或有已成就、亦有未成就。未審、法藏菩薩四十八願、已爲成就、將爲未成就也」の問に対し、「法藏誓願、一一成就」として願成就の文に注視し、特に「念佛往生願」(第十八願)成就の文を挙げ、さらに「彼佛今現在(世)成佛、

當知本誓重願不虛、衆生稱念必得往生」の文を以て答えている事は、「本願を信」ずる念仏者にとつて至要な課題といえよう。これについて、源空の孫弟・信瑞(二七九年歿)著『明義進行集』の「第三長樂寺律師隆寛」(卷二)の条下に「淨土ノ法門ノ至極詮要トテノタマヒシハ、若我成佛、十方衆生、稱我名號、下至十聲、若不生者、不取正覺、彼佛今現在世成佛、當知本誓重願不虛、衆生稱念、必得往生、信ヲス、ムル事ハ、コノ文ニ有リ、コノ釋道理極成ノウヘ、文字又冊八、マサシクカスニアタレリ、定メテフカキコ、ロアルヘシ、依テカタク信ヲモヨオスモノナリト」と記載される。即ちこれによれば、加減の文を勸信の文として深意を尋ねたものといえよう。このことからして、日ごろ隆寛(親鸞より二五歳年長)を敬慕した親鸞もまた、信を願心の上にもとめ、さらに本願成就文を「本願信心願成就文」と「本願欲生心成就文」に分け、くわしく信巻において本願力廻向の「大信」を明らかにする事となつたと考察されよう。

而して、そのうち親鸞の曾孫・覚如の『口伝鈔』(一三三二年撰)には「十八の願につきたる御釋の事」なる一条を設け、加減文の「世」の字について「世流布の本」にはあるが、黒谷(源空・本願寺(親鸞)両師とも略して引文された)といひ、義理・文点の上より無い方がよいとしている。これについて、先掲の『選択集』には廬山寺本・往生院本・禿庵文庫本および延応版本の古写・古版等すべて「世」の字があり、一方、親鸞の筆跡になる『観無量寿經註』(裏書)・『教行証文類』(行巻)・『西方指南抄』(上末・下本末等)いづれも「世」の字がない。而して先学は、流布本とは建暦三年(一二三三)の明信版、それを更に校合した正安四年(一三〇二)の知真版の事と推定⁽⁷⁾考察されている。ただ、草稿本と伝える廬山寺本や「大谷寺御留之艸本」という禿庵文庫本に「世」の字があり、これらを一概に流布本によつたとは云い難い。また親鸞の場合、『往生礼讚』の文をば智昇の『集諸經礼懺儀』より引文した事も併せて考えね

ばならない。しかし、こうした中で、親鸞は源空からの親承を何よりも重んじた事は、殊に「聞賢者信顯愚禿心、賢者信内賢、外愚也、愚禿心内愚、外賢也」(『愚禿鈔』)と、愚禿の生涯を尽くして、ひたすら師教に聞信された事を、この端的な表白の上に厳しく窺知される。

かくて、親鸞は弘長二年(一二六二)十一月二十八日、遂に此の世での念仏生活を閉じられたが、これについて『親鸞伝絵』には「終焉にあふ門弟、勸化をうけし老若、をのく在世のいにしへをおもひ、滅後のいまを悲て、戀慕涕泣せずといふことなし」(下の六)といい、さらに文永九年(一二七二)冬には親鸞の影像をまつる廟堂が創立され、同じく「此時に當て、聖人相傳の宗義いよく興じ、遺訓ますます盛なること、頗在世の昔に超たり」(下の七)と伝える。すなわち、親鸞入滅における門弟の悲泣と恋慕は、その十年後に廟堂の建立をうながし、相伝の宗義と遺訓が遵守されたことを物語っている。ここに、親鸞を祖師と仰ぐところの、廟堂を中心とする真宗教団の誕生が認められよう。しかし、その教団が当時の社会に存続してゆくには、廟堂の寺院化がなされねばならなかった。これについて、参考すべきものに、廟堂の建立された京都東山の同じ大谷の地に源空の墓堂があり、それが知恩院として寺院化した下限が正和四年(一二二五)である事から、これに倣って親鸞の大谷廟堂も寺号を称したものと考えられる。すなわち大谷廟堂の場合、正和元年(一二二二)奥州安積の法智が上京して廟堂に「専修寺」の額を掲げた(『存覚一期記』)のに始まるが、その「専修」が山門において問題となり、ために額を撤去して、その後まもなく「本願寺」の名が用いられる事となった。ところで、この本願寺の名称については、はやく弘安十年(一二八七)八月廿九日の「三尊寺と本願寺の敷地境界契券」(専修寺文書)にその名が見えるが、大谷の廟堂が本願寺と公的に呼ばれた最初のものは、元亨元年(一二三二)の「本願寺親鸞上人門弟等謹言上」(本願寺文書)として提出された文書であろう。それは、去る乾元の頃に

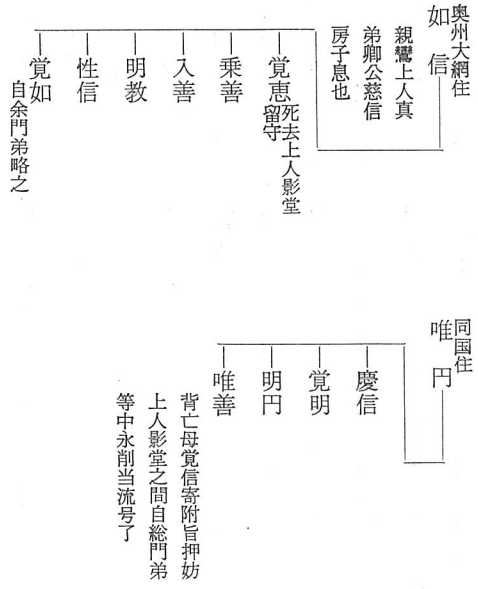
「一向衆」と称して非行をほしのままにした時衆の徒と同視されて、親鸞の門徒たちも念仏停廃の令を受けたので、この年の二月、愁申のために訴えたものである。その際に、本所の妙香院よりの挙状中にも「本願寺」と書き載せられている。かくて、その寺号は漸次ひろく使われることとなったが、特に覚如は自らすすんで著述の上で用いた。そのうち、最も早いものは嘉暦元年（二三二六）の『執持鈔』であり、ついで『口伝鈔』や『改邪鈔』に使用されている。

さて、右に挙げた『執持鈔』『口伝鈔』『改邪鈔』は、いずれも親鸞の言行を伝えたものとして注目される。このうち、『執持鈔』は初めに「一、本願寺聖人仰云」として法語四条と、さらに「一、わたくしにいはいく」として覚如自督の一条を挙げる。而して、第一条は建長三年の親鸞書簡（後に『未燈鈔』第一通所収）によると認められ、第二条は和讃と恵信尼書簡、それに『歎異抄』よりの引勘と考えられる。ついで、第三条は善導の『玄義分』序題門の弘願積よりの意趣を明かし、第四条には同じく善導の『往生礼讃』前序の光号撰化と、それにもとづく『教行証文類』行巻の両重因縁より信心の立場を明らかにしている。かくて、覚如は親鸞開頭の宗義を伝承し、最後の第五条に「本願を信じ名號をとふれば、その時分にあたりてかならず往生はさだまる」と述べる。しかし、ここで注目したいのは、特に第二条で挙げる「善知識」「明師」との値遇が重視されながら、親鸞と覚如の間には年時的空間があり、したがって『歎異抄』にいう「先師口傳」（前序）が明らかにされていない事である。それゆえ、五年後の『口伝鈔』には「先師」として如信（二三三一一三〇〇）をあげ、その「面授口決」を明かし、はじめに「本願寺鸞聖人、如信上人に對しまし／＼て、おり／＼の御物語」とかかげ、全二十一条より成る口伝を列記した。

ところで、如信といえは親鸞の孫に当たり、慈信房善鸞を父とし、幼少時より親鸞の膝下にあつて薫育をうけた（『最須敬重絵詞』一）というが、後には奥州の大綱に居住し、いわゆる大綱門徒を開いた。而して、この如信より覚如

が教を受けたことについては、『慕婦絵』(巻三)に「弘安十年春秋十八といふ十一月なかの九日の夜、東山の如信上人と申し賢哲にあひて釋迦・彌陀の教行を面授し、他力攝生の信證を口傳す。所謂血脈は叡山黒谷源空聖人、本願寺親鸞聖人二代の嫡資なり」と伝える。しかし、それにつづいて「なを自他解了の程を決せんがために、正應元年冬のところ、常陸國河和田唯圓房と号せし法侶上洛しけるとき、對面して日來不審の法文をいいて善惡二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他數遍の談にをよびけり。かの唯圓大徳は鸞聖人の面授なり」を記載し、正應元年(二二八八)十九歳の時、その冬(親鸞祥月の十一月か)上洛してきた唯圓に会い「善惡二業を決し」という。後に『口伝鈔』の「善惡二業の事」に明かされた一条は、まさしく其の内容を語るものと推測せられる。それにも拘らず、覚如の著述中に「唯圓」の名を見ない事は、何か深い理由があるように思われる。実は、これに関して『親鸞門侶交名牒』(光明寺本)に次頁のごとく記載される。

すなわち、覚如は親鸞影堂(廟堂)の留守職である父覚恵と共に、如信の門弟として位置づけられるのに対して、覚恵の異父弟・唯善は影堂を横領せんとした張本人で、唯圓(「同國」)は、この場合「常陸國」を師とする。このことから遂に覚如は河和田の唯圓を敢えて無視したようであり、その理由に関しては前に私なりに論究したことがある。こうした事から、廟堂の寺院化による本願寺教団の確立を、覚如はその血脈を明かすため特に「口傳」を重視し、具体的に先師如信よりの面授口決を明示する必要があったと思われる。これについて、まず東國教団の動靜に注目しなければならぬが、親鸞滅後半世紀を経て親鸞面授の直弟時代を過ぎると、常陸・下総・下野に散在する同朋たちは、常陸奥郡に住む多くの門侶を別にして、それぞれ鹿島・横曾根・高田の三門徒に大別されることとなった。このうち、高田門徒より発展した阿佐布の了海の門人に鎌倉甘繩の了円があり、その了円(明光)を師とする空性房了源(一二九五



※「死去……」は「如信」の下に記すが、「覚恵」の註である為それに従った

一三三五が上洛して、大谷に初参したのが元応二年（一三二〇）で、そのおり念仏法門の指導を願い出たため、覚如は長男の存覚をして担当させ、以後その所望に任せて存覚は数多くの聖教を新草あるいは書写して、これを了源に付与した（『存覚一期記』三十一歳の条）。その現存するものを挙げれば、元亨四年（一三二四）の『浄土真要鈔』『諸神本懐集』『持名鈔』をはじめ、『破邪顕正鈔』『女人往生聞書』『弁述名体鈔』などがある。而して、こうした存覚（一二九〇—一三七三）と了源との接近は、また了源が元亨三年（一三二三）に建立した興正寺を更に仏光寺と改め、漸次その教化が進展するにしたがい、本願・本願寺の留守職・別当職の相続ともかかわって、覚如より厳しい批判をうけることと

なった。すなわち、『口伝鈔』より六年後の建武四年(一三三七)九月に撰述された『改邪鈔』は、その識語に「余壯年之往日、忝從受三代黒谷・本願寺大綱傳持之血脈以降、鎮蓄二尊興説之目足也」の血脈を明かした。しかも、この『改邪鈔』は『口伝鈔』と共に高弟乗専(一二九五年生)の請によって口授したものであり、『口伝鈔』の頭正に対して『改邪鈔』は破邪の書といわれる。而して、その全二十条の内容から、当時の真宗教団における邪義・異風を挙げて鋭く批判するものであるが、このうち、第一条の「名帳」と第二条の「繪系圖」は仏光寺で盛んに用いられたものであって、所破の中心は本願寺に対する仏光寺であったと認められる。

ところで、仏光寺の了源は『改邪鈔』の著わされた前々年・建武二年(一三三五)十二月八日、賊徒の凶刃にあって死去した。よって、長男の源鸞が後を継ぎ、了明尼(了源の室)の補佐により依然として優勢を保った。こうした中で、康永三年(一三四四)十一月に六箇条禁制が覚如と空如(如信の孫)の連名によって定められた。すなわち、それには名帳や繪系図、さらに「裳無衣・黒袈裟」など、祖師の一流において用いてはならないものを「故今比叡空性房、私搆私搆自義」と、空性房了源の名を挙げて出されている。これは、まさしく仏光寺に対して、本願寺が本寺たるべき立場をしめすものであり、さらには本願寺の血脈をば画像として表わしたものに西本願寺所蔵の「光明寺善導和尚」「黒谷源空聖人」「本願寺親鸞上人」と札銘のある三祖像と、「本願寺親鸞上人」「釋如信法師」「釋覺如」と札銘のある三師連坐像があつて、その札銘は覚如の筆になっている。ここに親鸞によって相承され、さらに親鸞より相伝した浄土真宗の血脈と、それが源空・親鸞・如信の三代伝持の宗義弘通と遺訓遵守を終生の志願としたところに、覚如による真宗教団の理念がうかがわれよう(「三代伝持」の血脈については、更に詳しく記述しなければならないが、今は紙数の都合上これを略した)。

- (1) 拙稿「祖師の遺訓」（『親鸞教学』一一所収）参照。
- (2) 井川定慶集解『法然上人傳全集』七八七頁。
- (3) 『真宗聖教全書』一一―一二五頁。
- (4) この標挙と標列は今日の真蹟本にないが、赤松俊秀「教行信証の成立と改訂」（『真蹟影印本の解説』に所収）に指摘される如く、それは当初からなかったのではなくて中古欠失したものと考えられる。なお、専修寺本・西本願寺本とも記載される。
- (5) 大正十三年中外出版發行『明義進行集』（佛教古典叢書）二十頁に「卅」とあるが、これは「卅」の誤りと考えられる。
- (6) 『西方指南抄』には上末（『親鸞聖人全集』本の八八頁）・下本末（同本の二二二頁と三五七頁）の三箇所引文される。
- (7) 小串侍『初期本願寺の研究』の「口伝鈔所引の往生礼讃」参照。
- (8) 宮崎圓遵「真宗における寺院の成立」（『龍谷史壇』五〇）に知恩院所蔵の源空画像の版木に正和四年十月二十一日これを知恩院に安置したという刊記より、そのころ既に知恩院と称したとされる。
- (9) 大網門徒については、拙著『真宗成立史の研究』一八五―一九〇頁に述べておいた。
- (10) 『真宗成立史の研究』一三六頁参照。
- (11) 日下無倫『改邪鈔序説』（昭和二十六年真宗大谷派安居講本）に、真宗掟の上より論証されている。