

親鸞『教行信証』「化身土卷」における『論語』引用について

—法琳・遵式の引用を通して—

藤原 智

はじめに

親鸞（一一七三～一二六二）の主著『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）は、文類という題が示す通り、多くの仏典の引用によって成立している。ところで、その『教行信証』の本論の最後の引用が、仏典ではなく『論語』の引用であることはよく知られている。『教行信証』は、この『論語』の引用の後、一行の空白¹を設けて「竊かに以みれば、聖道の諸教は行証久しく廃れ、浄土の真宗は証道いま盛なり。」²という言葉に始まる、いわゆる後序に入っていく。この記載は、『論語』をもって論述の締め括りとすることを示している。

しかしその意図は、例えば廣瀬泉（一九二四～二〇一一）が「非常に単純素朴に考えても、何故『論語』なのかということとはわかりにくい」と指摘する通り、容易には把握し難い。またこの『論語』の引用は、すでに存覚（一二九〇～一三七三）の『六要鈔』（一三六〇年）が「今聖人さらに別の義を存したまう、」⁴と記すように、通常とは異なった読み方なのであって、そのような読み方をする意図も同時に考えられなければならない。

親鸞と『論語』を考える際、まず平雅行の次のような指摘は考慮すべきであろう。

親鸞の実家である日野氏は、儒学を家業とする一族です。親鸞の曾祖父宗光（？～一一四三）も、伯父さんの宗業（一一四二～？）も、儒学者として高名な人物でした。親鸞も『論語』の素養があったのでしよう。実家で学んでいた可能性もありますし、中世寺院では儒教も教えていましたので、延暦寺で学んだ可能性もあります。

中世にあっても、貴族の教養の中心はやはり儒教です。仏教の影響も深まっていますが、やはり彼らの政治観や世界観の基本は儒教でした。それだけに、『論語』をどのように読み替えて神祇不拝を主張するのは、正統派の知識人にはインパクトがあったと思います⁵。

親鸞の生まれは儒学の家系であり、『論語』の素養をもっていた⁶。そして、当時の知識階級へ訴えかけるために『論語』をも用いた発言を行った。

しかしこの平の指摘から起こる疑問は、『論語』の素養をもっていたという親鸞が読み替え、すなわち正統的でない引用を行ったのはどういうことか、である。単に勝手に読み替えたということでは何の説得力もないであろう。そうであれば、いかなる筋道を通して親鸞の『論語』の読み方となったのかが明らかにされねばならない。けれども、これまで『論語』が引かれる『教行信証』『化身土卷』後半の文章は十分に考察されてきたとは言いがたく、そのため上記のような視点から『論語』の引用を詳しく論じたものを見ない。

もちろん、親鸞による『論語』引用の意義を考えるには、親鸞が具体的に当時どのように儒教を学んだか、さらにはどのような『論語』テキストを見ていたかから検証する必要がある。しかしその説明は極めて困難である。そこで本稿は、『論語』引用に至る「化身土卷」の展開を押さえるところから、親鸞による『論語』引用の意義を考えたい。その際に、親鸞の『論語』への視点として、法住（一一八〇六～一一八七四）『教行信証金剛録』（一一八四二年）が指摘する法琳（五七二～六四〇）『弁正論』（六三五～六三三年頃⁷）の引用と、存覚『六要鈔』が挙げる慈雲遵式（九六四～一〇三二）の『往生西

方略伝』序（一〇一七年⁸）の引用とに注目したい。

一 親鸞の『論語』の読み方

「化身土巻」の『論語』の引用は、次の親鸞の自釈、及び『涅槃経』の引用からの一連の展開の終わりに位置する。

それ、諸の修多羅に拠つて真偽を勘決して、外教邪偽の異執を教誡せば、『涅槃経』に言わく、仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ、と。〈略出〉

これに続いて十二の經典、『起信論』、『弁正論』、『法事讃』、そして天台『法界次第』、さらに天台関連典籍が列挙され、その最後に『論語』は引かれる。その間に親鸞自身の言葉はなく、この自釈の課題が『論語』まで一貫していると言えよう。

まず、読み替えとも言われる親鸞による『論語』引用の特徴を見てみたい。親鸞が引用するのは『論語』先進篇の第十二章である。そこでその漢文と、親鸞の訓点に従った書き下し文の双方を示そう。

論語云季路問事鬼神子曰不能事人焉能事鬼神〈已上抄出〉

『論語』に云わく、季路問わく、鬼神に事えんかと。子の曰わく、事うること能わず。人、焉んぞ能く鬼神に事えんやと。〈已上抄出¹⁰〉

『論語』は孔子（前五五二〜前四七九）とその弟子の言行録である。ここでは、弟子の季路（前五四三〜前四八一）の問い

に孔子（子）が答えるという形である。この親鸞の訓点に沿って見るならば、まず季路が「鬼神に仕えましょうか」と問うたことに対し、孔子が「仕えることはふさわしくない。人がどうして鬼神に仕えようか」と答えたという意味になる。

このように読んだとき、まさしく『論語』での孔子の「事うること能わず」という答えは、先の『涅槃経』の「終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」という教説と軌を一にするものとして把握されることになる。けれどもこれは、通常とは異なった読み方なのである。

そこで一般的な読み方を代表して、金谷治（一九二〇～二〇〇六）による漢文と書き下しを次に示す。

季路問事鬼神、子曰、未能事人、焉能事鬼、曰敢問死、曰未知生、焉知死、

季路、鬼神に事えんことを問う。子の曰わく、未だ人に事うること能わず、焉んぞ能く鬼に事えん。曰わく、敢えて死を問う。曰わく、未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん。¹¹

これは次のような意味になるだろう。まず、季路が鬼神に仕えることについて問うた。これに対して孔子が「いまだ人に仕えることができていないのに、どうして鬼に仕えることができるだろうか」と答えた。さらに季路が、敢えて死について問うた。孔子は「いまだ生を知らない。どうして死を知るだろうか」と答えた。もちろん、この一般的読み方でも、その上での解釈は様々であるが、それはさておき親鸞の引用との異同を確認したい。

まず大きな相違は、親鸞が後半部分の「死」についての問いを引用していない点である。これは親鸞の関心が「鬼神に事えること」に限定されていることによるのだろう。さらに問題は、始めの問いに対する孔子の応答である。一般的には「未能事人、焉能事鬼」と区切る。これを親鸞は「不能事、人焉能事鬼神」と区切って読み、「人」を後ろの句に付

けて読んでいる。これを可能にしているのが「未」の字が「不」になっていることである。これにより、「未だ事うる」と能わず」という文章が「事うること能わず」とまったく異なる文章へと変化しているのである。それに伴い、「人」の字も後ろへ付くことになったと考えられる。前の句を「人に事うること能わず」と読めば、文章としては成り立つが、何の教訓にもならないであろう。

なぜ親鸞の引用する『論語』が「未能事」ではなく「不能事」になっているのかは不明である。親鸞による本文の意図的改変と見ることもできるが、客観的証拠は発見できていないものの、本稿ではあくまで親鸞の見た『論語』写本に上記テキストが存在したと考えたい。¹³ 親鸞は上記テキストを発見し、誤記の可能性を承知しつつ、そこに積極的な意味を見出したということである。この点については今後の十分な検討が必要だが、親鸞の単なる読み替えという指摘は考慮し直される必要がある。

それでは次に、このような形で『論語』を引用する親鸞の課題について、「化身土巻」の一連の展開から考えたい。

二 法琳『弁正論』引用に見える仏弟子としての孔子

親鸞が『教行信証』に『論語』を引く際の課題を考えるについて、極めて興味深い視点を提供するのが、次の法住『教行信証金剛録』の指摘である。

吾祖如^レ是読み給ふは『論語』の当分には非ず。上に『弁正論』を引かせられて（中略）『論語』を仏教に誘会し、人師の釈と同じく孔子を仏弟子にして取扱ふ跨節の義なり。¹⁴

法住は『弁正論』引用に基づき、仏弟子としての孔子の言葉として親鸞は『論語』を引用しているとする。この俄かに

は了解し難い法住の指摘を検証するため、次に『弁正論』の引用について検討したい。

『論語』に至る一連の論述の課題は、自釈にあるように「外教邪偽の異執を教誡」するところにある。そこで具体的に親鸞にとつて問題となっていたのは何かと言えば、その「惣結」¹⁵である後序の次の記述が示している。

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。¹⁶

この「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」こそ、親鸞の問題意識にあったものと言えよう。

さらに、「諸寺の釈門」について検討したい。これは勿論、上記記述の直後に親鸞は「興福寺学徒」¹⁷と記しており、興福寺が念頭にあったことは間違いないが、それよりも『論語』引用の直前に天台典籍の列挙がなされていたことを重視したい。¹⁸この点からすると、「諸寺の釈門」について親鸞の念頭にあったのは比叡山天台宗であろう。興味深いのは、天台宗と『弁正論』の関係である。当時の比叡山において、『弁正論』の著者法琳は天台智顛（五三八〜五九七）の弟子だと認識されており、その引用もまた比叡山を強く意識したものとと言えるのである。¹⁹

また「洛都の儒林」については、『六要鈔』では諸寺の訴えを通した「諸卿」²⁰を指すとされる。これは先に見た平雅行の言う、儒教を教養とする貴族・正統派知識人を意味し、『論語』の引用は彼らにインパクトがあっただろうと指摘された。ところで、その「洛都の儒林」に対する親鸞の批評は「邪正の道路を弁うることなし（無弁邪正道路）」であるが、この「邪正を弁うる」ことを課題としていたのが、題が示すように『弁正論（正を弁うる論）』の引用であったと言えよう。²¹事実、親鸞の引用で孔子に言及するのは『弁正論』だけであつて、「洛都の儒林」を考える際に『弁正論』と『論語』との引用の関係は注意されねばならない。

以上の様に、「化身土卷」を執筆する親鸞の問題意識にあった「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」の双方に対して、『弁

正論』は重要な意味を持つ。その『弁正論』引用において、最も重要と考えられる引用が次の第七文、十喩篇（下）第十喩の議論である。²²

外論に曰わく、

老君、範と作す。ただ孝、ただ忠、世を救い人を度す、慈を極め愛を極む。

ここをもって声教永く伝え、百王改まらず、玄風長く被らしめて、万古差うことなし。

このゆえに国を治め家を治むるに常然たり、楷式たり。

釈教は、義を棄て親を棄て、仁ならず孝ならず。

闍王、父を殺せる、翻じて憊なしと説く。調達、兄を射て、無間に罪を得。

これをもって凡を導く、更に悪を長すことをなす。これを用て世に範とする、何ぞ能く善を生ぜんや。

これ逆順の異、十なり。²³

これは唐代初期の道士から仏教に向けられた批判である。それは、中国思想は忠・孝をもって国家を治めてきたが、²⁴対して仏教は不仁・不孝の教えであり、それが広まれば世の中が悪くなるというものである。²⁵このように儒教的立場から仏教が不孝の教えとされている点こそ、親鸞が問題にしたものと考ええる。何故なら、当時専修念仏に対して向けられた批判もまた「不孝」という点にあったからである。

一連の論述における親鸞の問題意識として比叡山があることはすでに述べたが、より具体的には『教行信証』「化身土巻」での「元仁元年」²⁶の記述に関連して、その年（一二三四年）に比叡山延暦寺大衆が専修念仏停止を訴えて提出した奏状が指摘される。²⁷この比叡山の奏状において、「化身土巻」との関連で常に注意されるのが第二条の「一向専修党類向背

神明不当事²⁸」であるが、『弁正論』の引用から注目されるのは第三条の以下の記述である。

それ人倫の行は、孝より大なるはなし。孝道の道は、先例に遵うに在り。(中略)しかるに一向専修興盛の後、弥陀に非ざれば、尊容を拝さず、念仏に非ざれば、法音を聴かず。人心諂曲にして、祖業墜ちなんとす。不孝の罪、何を以てこれに如かん。先霊、恨みを含み、上天、嗔りを生ずるか。²⁹

ここで専修念仏の輩が、「人倫」という儒教的立場から「不孝の罪」と批判されていることがわかる。親鸞はこの比叡山の大家の批判を念頭に、『弁正論』における仏教は不仁不孝だという道士の批判を引いたものと考えられる。ここで批判の根柢となっているのが「先霊」「上天」であることに注意したい。つまり弥陀の願意に基づく専修念仏は先霊・上天の怒りを招くとして批判されているのである。

親鸞にしてみれば、到底容認できるものではなかったであろう。しかもそれを仏教者が行っているところに、仏教そのものの有名無実化を見てとったと言えよう。このような仏教者の態度をもって「外教邪偽の異執」と位置付けられるのであれば、「余の諸天神に帰依せざれ」と『涅槃経』が説くその「諸天神」の具体相として親鸞が想定したものこそ、彼らの言う「先霊」「上天」である。そして、この「先霊」「上天」の存在を根柢に行われる批判を成り立たしめているのが「孝」なのである。そうすると、「化身土巻」で親鸞が真に対峙しているのは、孔子を始祖とする儒教的価値観なのである。

このような視点から『弁正論』の引用を見たとき注目されるのは、例えば『空寂所問経』に云く、迦葉を老子とし、儒童を孔子とし、光浄を顔回とするなり³⁰といった記述である。これは、孔子は実は仏の弟子であった儒童菩薩だとするものであるが、このことを記す親鸞自筆とされるメモも残っており、³¹この点に親鸞は強い関心を注いでいた。このよ

うな孔子の位置づけを最も明瞭に示すのが、『弁正論』引用の最後に位置付けられる梁の武帝（四六四―五四九）が出したとされる「捨道勅文」（五〇四年）での次の一節である。

老子・周公・孔子等、これ如来の弟子として化をなすといえども、既に邪なり。ただこれ世間の善なり。凡を隔てて聖と成ることあたわず。公卿・百官・侯王・宗室、宜しく偽を反し真に就き、邪を捨て正に入るべし。³²

ここでまず示されているのは、釈尊の弟子として中国において教化を行った孔子像である。その上で、その教えが時を経てただ世間の善へと変貌してしまっているとして、問題視しているのである。このような孔子像が歴史的事実でないことは、今日では明白かもしれないが、しかし少なくとも『弁正論』が執筆された七世紀前半の中国では有効な議論であった。もちろんこの議論を引用する親鸞の時代にあっても同様である。³³

この議論からすれば、親鸞時代に語られていた『論語』の解釈というものは、本来の趣旨から歪められたものと理解される。ではその『論語』本来の趣旨、すなわち釈尊の弟子としての孔子が述べようとしたことは何であったのか。それを提示しようとしたものこそ親鸞による『論語』の特殊な引用であったと考えられるのである。

三 悪趣としての鬼神―慈雲遵式の解釈―

これまで、親鸞の『論語』引用が『弁正論』に示される仏弟子としての孔子像に基づくことを指摘した。しかし、そのような孔子像を認めたとしても、親鸞の読み方の正当性が保証されるわけではない。一体、親鸞は何を根拠として、『論語』を読んだのか。

そこで注目したいのが、親鸞の『論語』引用に対する『六要鈔』の次の指摘である。

人はこれ善趣、鬼はこれ悪趣、善趣の身となして何ぞ悪趣に事えん、故に上に引く所の慈雲の釈に云う。「今人をもつて鬼に事えばそれ首を俛せて足に就くがごとし」と。けだしその意なり。³⁴

存覚は親鸞による『論語』引用を、善趣たる人が悪趣たる鬼に仕える道理があらうか、という意味にとる。そしてその根拠を慈雲遵式の解釈に求めるのである。

『論語』引用の直前の天台関連典籍の列挙において、天台『法界次第』に続けて二番目に引かれるのが中国・宋代天台浄土教の代表的学匠である慈雲遵式の『往生西方略伝』序である。³⁵ところで親鸞は、その引用に際して「慈雲大師」と呼称している。遵式を「大師」と呼ぶ例は宗曉『四明尊者教行録』（一二〇二年）に見えるが、³⁶『教行信証』で「大師」と呼称されるのは、ここを除けば曇鸞（四七六～五四二）に限られ、また親鸞の手紙を見ると「大師」と言えば法然（一一三三～一二二二）を指す。そうすると、あえて「慈雲大師」と呼称するところには、遵式の発言を非常に重大なるものとして考えることが考えられる。

その『往生西方略伝』序において、遵式は鬼神の祭祀を厳しく誠める。親鸞はそこからごく短い文章を引用している。それは、問題点を先鋭的に抜き出そうとするものであって、原文の文脈を無視するものではないであらう。そして、存覚はその遵式の意図に基づいて親鸞による『論語』の特殊な読み方があると指摘するのである。まず親鸞による遵式の引用を見たい。

慈雲大師の云わく。然に祭祀の法は、天竺には韋陀、支那には祀典といえり。既に未だ世を逃れず。真を論ずるは、俗を誘うるの権方なり、と。〈文〉³⁷

第一文目は、鬼神を祭祀する教えは、インドではヴェーダ（韋陀）、中国では祀典と呼ばれる書物にある、という。これは「祭祀」という事柄が、中国独自の問題ではなく、普遍的な宗教問題であることを確かめるものであろう。

問題は第二文目である。まず文の切れ目について、漢文で示すと、普通「既未逃於世論、真誘俗之權方」と文章が切れる。しかし、親鸞の訓点に従うと「既未逃於世、論真誘俗之權方」となる。それによってこの文は「真について論じているのは」という意味になる。この親鸞の読みの意図するところは、祭祀の法は世俗を脱したのではなく、真実を開示することを目的とせず、俗を誘うために仮に「真実」について論じている、とするものであろう。³⁸

この遵式の短い引用が、原文ではいかなる文脈にあるかを見たい。遵式は、親鸞引用箇所の前に次のように語っている。

近く今時の風俗に校量するに、競うて鬼神を祭り、其の福祐を求め、安穩を得んことを望み、邪を信じ、命を殺し、罪を造り、冤を結ぶ。必ず福慶として人を利すべき無く、虚しく地獄に來生する罪報を招けり。³⁹

遵式は念仏の利益を確かめるなかで、近時の人々の鬼神の祭祀により安穩を得ようとする在り方を批判する。遵式の文章を見ると、特に生贄を捧げる点を批判しているようであり、それが地獄に生ずる罪を招くと述べるのである。この指摘に続けて、親鸞の引用した「祭祀の法」についての言葉が述べられていく。

親鸞の引用箇所が続いては、まず「周公」「仲尼（孔子）」「老子」「莊子」といった中国の思想家が挙げられつつ、それに対して釈尊の教えこそ理を尽くすものであると述べられていく。そして、その仏教的観点から鬼神について次の確かめがなされる。

惟釈宗の弁ずる所、その理を曲尽す。天趣上に在り、人其の次に居す。修羅中に処し、鬼畜は斯の下なり。今人を以て鬼に事う。それ首を俛せて足に就け、君を抑えて民に奉ずるがごとし。何ぞ逆ることの甚だしきや。(中略) 諸の有智の人、請う、仏を覲じ、念ぜよ。獲る所の現世の福利功德は、豈に世人祠祀の法の現に福利なく、未來に苦を受くるに同じからんや。⁴⁰

善趣たる天・人、そして中間の修羅に対し、悪趣として地獄・餓鬼・畜生の世界はある。この六道の世界観において、人が鬼に仕えることを説くというのは、まったく道理を逆転させるものである。そして、まさしく念ずべきは仏であり、それと祭祀の法とは比較にならないのだ、と遵式は呼びかけるのである。そこには鬼神を悪道、ことに餓鬼道の存在であると見る仏教の知見があつた。⁴¹そして、存覚はこの視点から親鸞の『論語』引用があると指摘していたのである。

この存覚の指摘から『往生西方略伝』序を見たとき、親鸞による引用箇所直後に遵式が孔子(仲尼)について次のように言及している事に注目される。

仲尼焉能事鬼。蓋迷六趣之源。⁴²

この意味は次のとおりであろう。孔子は「どうして鬼に仕えることができるだろうか」と述べた、たしかに(鬼に仕えることは)六趣に迷う源なのである。

奇妙なのは遵式の引用の仕方である。『論語』での孔子の発言は「未能事人、焉能事鬼」である。これは前の句が前提となつて、後の句が意味を持つ。そうであるから、「焉能事鬼」だけを取り出したら、本来なら全く意味をなさないことになる。しかし遵式は、敢えてこの言葉だけを切り取った。そして鬼神の祭祀を誠める自己の文脈に孔子の発言を乗せ

たのである。

親鸞は、この中国の仏教者たる遵式の『論語』の引用を見て、ここに仏教的『論語』理解を見たのであろう。そしてそれこそが『涅槃経』の教説と呼応するものであり、仏弟子としての孔子の発言としてふさわしいもの、換言すれば非世間的なる『論語』本来の趣旨であると確信した。その上で、恐らくこの読み方を可能とするテキスト、すなわち「不能事人焉能事鬼神」を発見し、これをもって一連の議論の結びとしたと考えられるのである。

おわりに

本稿は、親鸞の『論語』引用について、単なる読み替えではなく、「化身土巻」の一連の展開の帰結としての必然性として確認してきた。そこで注目されたのは、法住が指摘する『弁正論』での仏弟子としての孔子像と、存覚が指摘する遵式による鬼神を悪趣とする仏教的知見であった。この二つの視点が、「人、焉んぞ能く鬼神に事えんや」という孔子の発言を導き出すことになる。

「何故『論語』なのか」という問いを掲げた廣瀬杲は、結論として「人間の統制のもとになる筋として作用してきた儒教倫理という事柄に対して、「超倫理」という性格を持っている仏道を明らかにする時、『論語』の言葉によって、『論語』の言葉そのものを使いながら、『論語』それ自体の持っている作用というものを浮き彫りにして、そういう作用を否定していく⁴³と指摘している。この主張に筆者はおおむね賛同するのであるが、廣瀬には「仏弟子としての孔子」という視点はない。そのため、ここでの「『論語』それ自体」という表現が親鸞の意図と一致するかは疑問である。

『弁正論』引用を見る限り、老子・周公・孔子はあくまで如来の弟子である。問題にされているのは、彼らの教えが後に単なる世間的善、忠・孝として語られてしまっており、そこから仏教が「不孝」と批判されたという点である。そうすると、課題は仏教に基づいて説かれていた筈の本来的な孔子の教えを回復することにある。そこで親鸞は、まず仏

教の核心を「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」という教説に見出しつつ、これに基づいて『論語』を理解しようとした、ということになるだろう。

そこには、そのように読ませる時代の必然性があった。それが比叡山の奏状である。そこでは、専修念仏を「不孝の罪」だと断罪し、その教えが「先靈」「上天」の怒りを招くと批判していた。つまり、日本において仏教界を代表する人々が、儒教倫理によって仏教の本質を見失い、あまつさえ批判するようになっていく、と親鸞の目には映っていたということである。こうした「諸寺の釈門」「洛都の儒林」という日本の思想界を見据えて、親鸞は『論語』の引用をもって、『教行信証』本論の結びとしたのである。

〔付記〕

漢文は適宜、筆者が書き下しにした。また基本的に旧字体は通行の字体に、歴史的仮名遣いは現代仮名遣いにした。〈 〉は割註。

本稿は、親鸞仏教センターHPでの『教行信証』『化身土卷・末卷』研究会、研究活動報告第四三回（二〇一八年八月）http://www.shinran-bc.nigashionganji.or.jp/report/report14_bn43.htmlの内容を中心に、論文として再構成したものである。

註

- 1 『親鸞聖人真蹟集成』第二卷六七二頁、法藏館、一九七四年。
- 2 原漢文、『定本親鸞聖人全集』（以下『定親全』）第一卷三八〇頁、法藏館、一九六九年。
- 3 『序説浄土真宗の教学』二四三頁、文栄堂、一九九二年。

- 4 原漢文、『真宗聖教全書』（以下『真聖全』）第二卷四三九頁、大八木興文堂、二〇〇一年。また、日本語史の分野からも、小林芳規は『教行信証』における漢籍引用について、「親鸞は引用に当って漢籍の訓法を自らの訓読法に改めていたことが判明するのである。」（『平安鎌倉時代に於ける漢籍訓読の国語史的研究』一三六三頁、東京大学出版会、一九六七年）と指摘している。
- 5 「顕密体制と専修念仏」「現代と親鸞」第二九号一五四～一五五頁、二〇一四年。
- 6 親鸞の『論語』の素養に関して、伯父宗業の影響の可能性を指摘するものとして鷺尾教導（一八七五～一九二八）『教行信証に現れたる論語―宗祖と論語と嵯峨三位―』（『六条学報』第二一〇号、一九一九年）がある。鷺尾はその根拠として、乗専（一二九五～？）『最須敬重絵詞』（一三五二年）の「式部大輔（宗業卿）モオナシク伯父ニテオハシケルカ、彼卿ニ対シ奉テ説ヲウケタテマツラル、事共アリケルトナン。」（『真宗史料集成』第一卷九五〇頁、同朋舎メディアプラン、二〇〇三年）を挙げる。なお存覚『歎徳文』（一三五九年草了）にも「初習俗典兮切磋。此是在伯父業吏部之学窓、所相聚蛩映雪之苦節也。」（『真宗史料集成』第一卷五九三頁）とある。この宗業など親鸞の出自については、山田文昭（一八七七～一九三三）『真宗史稿』第二編第一章（破塵閣書房、一九三四年）や畑龍英『親鸞を育てた一族―放埒の系譜―』（教育新潮社、一九八三年）、平雅行『歴史のなかに見る親鸞』第一章（法藏館、二〇一一年）に詳しい。
- 7 礪波護『法琳の事蹟にみる唐初の仏教・道教と国家』（『隋唐仏教文物史論考』四六頁、法藏館、二〇一六年）初出『中国古道教史研究』同朋舎出版、一九九二年。
- 8 志磐（生没年不詳）『仏祖統紀』（一二六九年）での遵式に関する記述、「天禮元年。侍郎馬亮守錢唐。雅尚淨業造師問道。師為撰淨土行願法門。淨土略伝。」（『大正蔵』第四九卷二〇七頁下～二〇八頁上）の『淨土略伝』が『往生西方略伝』と考えられる。福島光哉「慈雲遵式の淨土思想」（『大谷学報』第七〇卷第三号五頁、一九九一年）参照。
- 9 原漢文、『定親全』第一卷三三七頁。
- 10 『定親全』第一卷三八〇頁。
- 11 金谷治訳注『論語』二〇八頁、岩波書店、二〇〇一年。
- 12 子安宣邦『新版』鬼神論―神と祭祀のデイスカール（白澤社、二〇〇二年）は、近世の儒家を中心に、この文章の理解の相違を検討しており、参照されたい。なお、存覚が示す一般的理解を以下に挙げる。「義の意は人に事することな容易ならず、況や鬼に事へんや。言うところは及び難きなり。今この文点、清中両家ともに読み来たる、説これ一同なり。」（原漢文、『真聖全』第二卷四三九頁）。清中両家は、明経博士家の清原家と中原家である。

- 13 筆者はこれまで親鸞の意図的改変が指摘されてきた『弁正論』引用のいくつかの点について、中世の写本を調査した結果、あくまでテキストの忠実な書写であることを論証した（藤原智「日本古写経『弁正論』と親鸞『教行信証』」『日本古写経研究所研究紀要』第二号、二〇一七年）。『論語』引用も同様である可能性は十分にある。
- 14 中略筆者、『続真宗大系』第八卷四三三頁、真宗典籍刊行会、一九三八年。
- 15 『六要鈔』『真聖全』第二卷四三九頁。
- 16 原漢文、『定親全』第一卷三八〇頁。
- 17 『定親全』第一卷三八〇頁。
- 18 天台典籍の引用について、例えば興隆（一七五九〜一八四二）の『教行信証徴決』（一八一〜一八二三年）は「（こ）〔法界次第〕…筆者註）より源信に至る諸文は、みな台宗の典を引く。かつ天台・慈雲・観師等の名を標するは、当時は山門寺門の僧徒身を仏門に寄すといえども、心は深く天地の鬼神を信用し、祭祠これ勤めとす。ゆえに殊に彼の宗の祖師、先徳の明判を列挙するなり。もつてその非を証示するなり」（原漢文、『真宗全書』第三卷五二二頁、藏経書院、一九一四年）と指摘し、了祥（一七八八〜一八四二）の『末法灯明記講義』（一八三二年）でも「ナゼ天台テツク子ルナレハ。別シテ山王二十七社テ。神サマヲカブリテソシルカ天台ナリ。ソノソシル口ヘソツチノ止観ヲミヨ。（中略）ソノホカ天台ノ師資。鬼神敬フハミナ誠メヂヤ」（中略筆者、『真宗全書』第五八卷一六五頁、藏経書院、一九一五年）と指摘する。
- 19 藤原智「親鸞と聖問の『弁正論』引用について―親鸞の引用は親鸞による抄出か―」（『東アジア仏教研究』第十六号、二〇一八年）参照。
- 20 『真聖全』第二卷四三九頁。
- 21 法住『教行信証金剛録』（『続真宗大系』第八卷三八九頁）参照。
- 22 藤原智「『教行信証』『化身土卷』の『弁正論』引用について」（『現代と親鸞』第三二号、二〇一五年）参照。
- 23 改行筆者、原漢文、『定親全』第一卷三六七〜三六八頁。
- 24 ここでは老子の教えとされるが、福永光司（一九一八〜二〇〇二）によれば「体制内宗教に変わった道教の立場」であり、「まったく儒教にそっくりの主張をしている」ものである（『弁正論講義』二二三頁、九州教学研究所、二〇〇三年）。
- 25 ここで阿闍世王が挙げられている点については、藤原智「親鸞における阿闍世王という課題―『教行信証』『化身土卷』の『弁正論』引用から―」（『真宗研究』第六三輯、二〇一九年）参照。上記拙論では触れていなかったが、総序の「権化仁」（『定親全』

- 第一卷四頁) という表現もこのことの連関を考えるべきだろう。
- 26 『定親全』 第一卷三二四頁。
- 27 藤原智 『教行信証』 撰述の意図をめぐる研究の展開―元仁元年の意義を中心に― (『近現代『教行信証』研究検証プロジェクト研究紀要』 創刊号、二〇一八年) 参照。
- 28 『大系真宗史料』 文書記録編1・八六頁、法藏館、二〇一五年。
- 29 中略筆者、原漢文、『大系真宗史料』 文書記録編1・八八頁。
- 30 原漢文、『定親全』 第一卷三二六九頁。
- 31 『須弥四域経文』と題される自筆メモに「須弥四域経」「宝応声菩薩、日天子。宝吉祥菩薩、月天子。」(文) 老子、迦葉菩薩。孔子、儒童菩薩。顔回、光浄菩薩 (『定親全』 第六卷写伝篇2・二二六頁、法藏館、一九七〇年) とある。井上見淳はこの内容を「阿弥陀仏のはたらきに具体性をもたせる」ものとして注目する (『宗祖真蹟断簡「須弥四域経文」について』 『宗学院論集』 第八十号八四頁、二〇〇八年)。ただし、そこで井上は『論語』 引用に言及していない。
- 32 原漢文、『定親全』 第一卷三二七六頁。
- 33 中国・日本におけるこの説の広範な受容について、以下を参照。石橋成康「新出七寺藏『清浄法行経』攷」『東方宗教』 第七八号、一九九一年。曹景惠「日本中世文学における儒釈道典籍の受容―『沙石集』と『徒然草』―」第六章『沙石集』における三聖派遣説の源泉」、国立台湾大学出版中心、二〇二二年。
- 34 原漢文、『真聖全』 第二卷四三九頁。
- 35 これは宗暁(一一五一―一二二四)『楽邦文類』(一二二〇年)に載せられており、恐らくそこからの孫引きである。『大正蔵』 第四七卷一六八頁上。
- 36 『大正蔵』 第四六卷九二二頁上。
- 37 原漢文、『定親全』 第一卷三七八頁。なお「又」を「文」に訂正した。
- 38 藤場俊基『親鸞の教行信証を読み解くV―化身土卷(後)―』二五二―二五三頁(明石書店、二〇〇一年) 参照。
- 39 原漢文、『大正蔵』 第四七卷一六八頁上。
- 40 中略筆者、原漢文、『大正蔵』 第四七卷一六八頁上中。
- 41 紙幅の都合上、割愛するが、遵式以降の引用はこの点を論証するものと考えられる。特に宋代の元照(一〇四八―一一一六)の

43 42

『孟蘭盆経疏新記』の引用は、「孝道」について述べた箇所であり（『新纂大日本統藏経』第二一卷四五六頁下、国書刊行会、一九

七六年）、元照の生きた宋という時代性も含めて、親鸞と儒教的価値観を考える上でも極めて重要であろう。

『大正藏』第四七卷一六八頁上。
『序説浄土真宗の教学』二四八頁。