

真影の図画と『教行信証』

難波教行

問題の所在

『教行信証』に記される信仰自覚は、「回心」という仏道における根本体験を原点としている。親鸞は建仁元年（一一〇一）、その体験を『教行信証』（後序）に、

然愚禿^ニ釈鸞^ノ建仁^{シシイノ}辛酉^{レキスデ} 曆棄^ニ雜行^ヲ於^テ歸^ニ本願^ニ（一）

と明確に自身の言葉によつて記しているが、親鸞が「本願に歸す」と述べた内容は、具体的には生涯の師である法然との値遇を契機としている。そして、この歸本願の記述は、『選択集』の書写を許されたという次の記述と一連の文章となっている。^{（二）}

元久乙^{キノトノ}丑^ノ歳^{フリ}、蒙^ニ恩恕^ニ於^{シキ}書^ヲ選^{シキ}採^ノ同^ノ年初^{シキ}夏^ノ中旬^ノ第四^カ日^ニ『選^{シキ}採^ノ本願^ノ念^ノ仏^ノ集^ノ』内^ノ題^ノ字^ニ并^ニ南無阿弥陀仏往生之業
念^ニ仏^ト為^ト本^ト与^ト『釈^ノ綽^ノ空^ノ字^ニ』以^テ『空^ノ真^ノ筆^ヲ』令^メ書^{マヒキ}之^ヲ同^{シキ}日^ニ空^ノ土^ノ之^ニ真^ノ影^ノ申^エ預^{アツカリテ}奉^{マツル}圖^{エシ}画^ヲ同^ニ年^ノ閏^ノ七^ノ月^ノ下^ノ旬^ノ第九^ノ日^ニ真^ノ影^ノ
銘^ニ以^ニ真^ノ筆^ヲ令^メ書^{マヒキ}南無阿弥陀仏与^ト若^ニ我^ノ成^ノ仏^ノ十^ノ方^ノ衆^ノ生^ノ称^ノ我^ノ名^ノ号^ノ下^ノ至^ノ十^ノ声^ノ若^ニ不^レ生^ノ者^ノ不^レ取^ノ正^ノ覺^ノ彼^ノ仏^ノ今^ニ現^ノ在^ノ成^ノ仏^ノ当^ニ知^メ
本誓重願不虛衆生称念必得往生之真文又依^テ夢^ノ告^メ改^メ綽^ノ空^ノ字^ヲ同^{シキ}日^ニ以^テ御^ヲ筆^ヲ令^メ書^{マヒキ}名^ノ之^ヲ畢^ス・本師聖人今

年・七旬三御歳也、『選択本願念仏集』者・依禪定博陸法名円照之教命カウメイニ所令ル選集セ也、真宗簡要念仏奥義撰ノアウ三
 在于斯セリニ見者易シ論サトリニレ誠是希有最勝之華文・無上甚深之宝典也涉ワリ年ニ涉テ日ニ蒙フル其教誨ヲ之人雖モ千万ト云ヒ親ト
 云疎ヒ獲ウル此見写ヲ之徒モカラ甚以難爾既書ニ写製作シヤセヤクヲ図三画セリ真影ツ是專念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍抑ヨシ
 悲喜之涙ヲ註ス由来之縁ニ

親鸞は、元久二年（一二〇五）、法然より『選択集』の書写を許された。そして同年四月十四日、みずから書写した『選択集』の内題として「選択本願念仏集」と、標宗の文である「南無阿弥陀仏 往生之業 念仏為本」、さらに当時の親鸞の名である「釈の綽空」を法然の直筆で書き与えられたことを記している。

同日、親鸞は法然の絵像を借り受け、それを図画することを許された。同年七月二十九日、親鸞は完成した新しい絵像に「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」の銘文をこれもまた法然の直筆で書き入れてもらった。この真影の図画の詳細について、親鸞は『選択集』の書写の記述に連続して接続詞も置かず記している。

この後、親鸞は自身の改名について言及し、続いて法然の当時の年齢と『選択集』執筆（撰集）の経緯を述べる。そして、言葉を尽くして『選択集』を讀え、さらに続けて法然の教えを蒙る人は多いけれども、その見写を許された者は極めて少数であったことを記して、『選択集』の書写を許されたことを感動をもって述べている。

そして親鸞は、「爾に既に製作を書写し、真影を図画せり」と『選択集』の書写と、真影の図画に再度言及し、この二つの事柄を「専念正業の徳」「決定往生の徴」「由来の縁」であると確かめているのである。従来、『選択集』の書写については、『教行信証』の執筆との関係のなかで重要視されてきたことであるが、それに比すれば真影の図画と『教行信証』の執筆との関係は、あまり注目されてこなかったように思われる⁽⁴⁾。

しかしながら、真影の図画と『教行信証』の執筆との関係は、この文章の勢い、並びに構造からして極めて大きいと言わなければならないだろう。よって本論では、真影の図画が『教行信証』の執筆にいかなる意味をもつのかを考えたい。

第一節 〈後序〉の記述における「真」の字

改めて一連の文章に目を向けてみると、「真」の字の多さに驚くことである。⁽⁵⁾一度目の『選択集』の書写と真影の図画の記述では、『選択集』の書写に関して、法然の直筆を「真筆」と記し、続く真影の図画に関しては、法然の絵像を「真影」と二回呼称し、『選択集』の書写のときの記述と同様、法然の直筆を「真筆」と呼ぶ。さらにその真影の銘文を「真文」として受け取っている。それだけではなく、改名等の記述の後、親鸞は再びこの二つのことを述べる際、『選択集』を「真宗の簡要」が撰在する書と述べ、絵像をもう一度「真影」と記すのである。

この一連の記述のなかで、真影の銘が法然の直筆であることを示す「銘以真筆令書」という箇所は、初めに「銘令書」と書かれ、後にその右に「以真筆」の三文字と訓点⁽⁷⁾が補記（以下、三字補記と称す）されたことに注意してみたい。また近年の研究によって、「真影銘」の「二」という送り仮名は、もとは「ハ」であったことが指摘されている。⁽⁸⁾この二点の変更によって一特に三字補記を中心として一親鸞は真影の銘が法然の直筆であることを明確にしようとしたと思われる。さらに、この三字補記によって『選択集』の書写に関する記述である「以^テ空^ノ真^ヲ筆」とほぼ同様になる。つまり、真影の図画―特に真影の銘―の意義を『選択集』の書写の意義と同基準^{レヴェル}にしている補記と考えることができるのではないだろうか。

さて、その「真」の字の意味するところは何か。親鸞は「真」の概念を幾つかの箇所⁽⁹⁾で記している。「信卷」では、

真仏弟子を釈するなかで、

真言^{ノハシ}対^ニ偽^{スルニ}「偽」也⁽⁹⁾

と確かめ、『愚禿鈔』二教対と二機対のそれぞれにおいて、

真偽⁽¹⁰⁾対

実虚⁽¹¹⁾対 真偽⁽¹¹⁾対

と確かめている。さらに、「讃阿弥陀仏偈和讃」第二十三首の「真実」の二字には、

まこと みとなる

しんはくゐならず けならず くゐはいつはる反 へつらふ反 しんはかりならず しちはこならず むなし

からす⁽¹²⁾

との左訓がある。これらの確かめによつて、親鸞において「真」は「まこと」であり、「偽（いつはる、へつらふ）」と「仮（かり）」に対する概念であると窺うことができる。また「真筆」「真影」「真文」の「真」が、「真実」という意味を含んでいるか否かについては議論の余地はあると思われるが、ここで「筆」「影」「文」に「真」の字を冠するのは、その「まこと」が「みとなる」という意、すなわち「実」という実際に衆生にはたらくという―真にして実なる―動的な意味を含んでいるとも解することができるかもしれない。⁽¹³⁾

いずれにせよ、このように親鸞は、「真」という文字を綿密な確かめのもと使用している。無論、「真」という字の数で、その記述内容の重要性をはかることはできないが、〈後序〉の文章の流れや構造、三字補記などを鑑みれば、帰本願と『選択集』の書写とともに、真像の図画も「由来の縁」であると読むべきことは至極当然のことであろう。この文章は、「仍つて悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」と一旦の区切りを迎えることから、真影の図画は『教行

信証』の執筆に大きく関わっていると考えなければならぬ。

次節では、しかしながら、一旦先行研究をもとに『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係を確かめたい。そのうえで後節にて改めて真影の図画について論じてみたい。

第二節 『選択集』の書写と『教行信証』の執筆

第一項 親鸞の視点から見た『選択集』の核心

〈後序〉の記述には、『選択集』が言葉を尽くして讃えられているにも拘わらず、多くの先学によって指摘されているように、八割強が引文で構成される『顕浄土真実教行証文類』において、『選択集』の引文は非常に少ない。「行巻」に、

『選択本願念仏集』⁽¹⁴⁾ 源空云南無阿弥陀仏⁽¹⁵⁾ 往生之業
又云夫速欲⁽¹⁶⁾ 離⁽¹⁷⁾ 生死⁽¹⁸⁾ 二種勝法中且⁽¹⁹⁾ 閣⁽²⁰⁾ 聖道門⁽²¹⁾ 選入⁽²²⁾ 浄土門⁽²³⁾ 欲⁽²⁴⁾ 入⁽²⁵⁾ 浄土門⁽²⁶⁾ 正雜⁽²⁷⁾ 二行中且⁽²⁸⁾ 抛⁽²⁹⁾ 諸雜行⁽³⁰⁾
選⁽³¹⁾ 應⁽³²⁾ 歸⁽³³⁾ 正行⁽³⁴⁾ 欲⁽³⁵⁾ 修⁽³⁶⁾ 於⁽³⁷⁾ 正行⁽³⁸⁾ 正助⁽³⁹⁾ 二業中猶⁽⁴⁰⁾ 傍⁽⁴¹⁾ 於⁽⁴²⁾ 助業⁽⁴³⁾ 選⁽⁴⁴⁾ 應⁽⁴⁵⁾ 專⁽⁴⁶⁾ 正定⁽⁴⁷⁾ 正定之業者即是称⁽⁴⁸⁾ 仏名⁽⁴⁹⁾ 称名⁽⁵⁰⁾
必⁽⁵¹⁾ 得⁽⁵²⁾ 生⁽⁵³⁾ 依⁽⁵⁴⁾ 本願⁽⁵⁵⁾ 故⁽⁵⁶⁾

と示される『選択集』の題号と撰号、標宗の文、及び総結三選の文という一連の一箇所のみであると言われる。〈後序〉における讃嘆に比して、この引文の少なさについては、当然疑問が起るものである。⁽¹⁶⁾ 香月院深励は、今吾祖選択集一部を不⁽¹⁷⁾ 殘⁽¹⁸⁾ 引⁽¹⁹⁾ くかはりに。一部の綱要たる此の二文を御引きなされたものなり。⁽¹⁷⁾ と述べ、この引文は『選択集』一部をすべて引用することと同様の意義があるという見解を示している。

この見解と一線を画すものとして、本多弘之は、この文について「親鸞と法然との課題の共通性と問題意識の合致とを示してい」るものと述べている。⁽¹⁸⁾ また延塚知道は、この文を「法然から受け取った親鸞の課題」⁽¹⁹⁾を象徴するものであると見定めている。両者はともに、総結三選の文を『選択集』全体の意味としてではなく、この箇所からこそ『教行信証』を執筆する「課題」が示されているという見解である。

この見解にして延塚は、『教行信証』を構造的に読み解く研究を近年発表しているのであるが、そのなかでも「正信念仏偈」源空章の次の文を、『教行信証』の『選択集』からのもう一箇所の引文であるという指摘は、強く注意をひくものである。⁽²⁰⁾

還^{カヘ}来^ル 生死^{シジ} 輪^{リン} 転^{テン} 家^カ 決^{スル} 以^テ 疑^ニ 情^ヲ 為^ス 所^ト 止^ト
速^{ヤカニ} 入^ル 寂^{シヤク} 靜^{ジヤウ} 無^ム 為^ニ 樂^ニ 必^ス 以^テ 信^ニ 心^ヲ 為^ス 所^ト 止^ト
能^ト 入^ト (21)

(次に示す『選択集』原文と比べて、□が親鸞が加えた箇所、網掛け部分が変更した箇所である。)

この文は、深心についての法然の私釈である、

当^ニ 知^ル、生死之家^{シジノカ} 以^テ 疑^ニ 為^ス 所^ト 止^ト、涅槃之城^{ニハノシヤクノシヤ} 以^テ 信^ニ 為^ス 能^ト 入^ト。⁽²²⁾

という「三心章」の文に基づいているのであるが、この二文を見比べてみると、□や網掛けで示したとおり、幾つかの変更点があり、それぞれに親鸞の受け取りがあらわれていることが考察されている。⁽²³⁾ また親鸞は、総結三選の文を、『選択本願念仏集』源空集云く、と引用を指示してから記すのに対し、「正信念仏偈」については、

爾者^{ハシ} 歸^シ 大聖^ノ 真言^ヲ 閱^ニ 大祖^ノ 解^ニ 釈^ニ 信^ニ 知^シ 仏恩^ノ 深遠^{ナル} 作^ラ 正信念仏偈^ヲ 曰^ク (24)

とその偈前に「作て曰く」と述べ、その偈が『浄土論』『総説分』のごとく、「論」の発話基準であることを示したうえで記している。当然、この偈を「作」り「曰」う主語は親鸞であろう。これらの点から考えるならば、源空章

の文を『選択集』からの直接的な引文とは言い難い。

しかしながら、延塚の論点は、むしろこの源空章の文には、総結、三選の文と同様に、『選択集』から承けた「課題」が示されているというところにあると思われる。そして延塚は、そう言うことができる証左として、『尊号真像銘文』正嘉本（広本）に「比叡山延暦寺宝幢院黒谷源空聖人の真像」の銘文として掲げられている次の文を提示している。⁽²⁵⁾

『選択本願念仏集』云。南無阿弥陀仏、往生之業、念仏為本。文

又曰。夫速欲離生死、二種勝法中、且閣聖道門、選入淨土門、欲入淨土門。正雜二行中、且拋諸雜行、選応歸正行。欲修於正行、正助二業中、猶傍於助業、選応專正定。正定之業者、則是称仏名、称名必得生、依仏本願故。文

又曰。当知、生死之家以疑為所止、涅槃之城、以信為能入。⁽²⁶⁾ 文

以上の点を鑑みて、源空章の文は『選択集』からの直接的な引文とは言えないが、「当知」と述べる法然の教説に応答した親鸞の言説であるという意味で、これを『教行信証』の執筆に関する重要な間接的引文（あるいは、応答的引文）であると言い得るだろう。

この二文を延塚は、「法然から受け取った親鸞の課題」と指摘しているのであるが、ここでその「課題」という言葉の意味するところを考えたい。すでに総結三選の文には、「本願に依るが故に」とただ念仏の選びの根拠に本願が示され、「三心章」の文にも「涅槃の城には信を以て能入と為す」と示されていることから、ここで「課題」というのは、決して「法然が解けなかった課題」という意味ではない。親鸞は、法然がすでに喝破していた事柄の意味するところを、親鸞自身が直面した課題を背負って、再構築する必要があったということであろう。そのように考

えるならば、その二箇所の引文の示す「課題」とは、「真宗の簡要」が撰在するとも述べられる『選択集』から親鸞が読み取った「核心」とも言い換えることができるのではないだろうか。

第二項 親鸞による『選択集』の再構築

親鸞にとって法然は、

親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり。⁽²⁸⁾

という晩年の言葉からも了解できるように、生涯の師であった。また、

聞^チ「賢者信」^ノ 顕^ス「愚禿心」^{トクガハ}⁽²⁹⁾

という『愚禿鈔』上・下巻の劈頭の言葉が端的に示すように、徹底して法然の教えを聞き、その聞いたところを根本に据えて本願を根拠とする仏道を開顕したのが親鸞であった。その意味において、

『教行信証』は『選択集』に足らざるものを補うためでもなければ、『選択集』の誤りを訂すためでもなく、ひとへに「雑行を棄てて本願に帰す」という廻心の原点に立って、仏恩の深きことを念じ、師教の恩厚を仰いで、撰述せられたものである。それ故にこそ、宗祖は元祖を「真宗興隆の大祖」と仰ぎ、又「真宗の教証を片州に興す」とも讃嘆せられたのである。従って、『教行信証』は却って『選択集』の精神を明らかにする為の撰述であって、古来『選択集』を註釈したものが『教行信証』であるといわれる所以もここにある。それ故に、両書の間には選択本願の念仏を明かにするという根本精神においては毫末も差違があるはずはない。それが両書を

論ずる場合の根本の立場でなければならぬ。⁽³¹⁾

『選択集』の伝統なくして『教行信証』の己証はあり得ない。それ故に思想史として見るならば、そこに思想的発展とおさえられるものがあるかも知れない。然し信仰の事実としてみた場合には、源空法師は飽く迄真宗興隆の大祖であって、そこに純一な師資相承があることを知るべきである。⁽³²⁾

という稲葉秀賢の見解は、親鸞の視点から見た『選択集』と『教行信証』との関係をよくあらわしていると考えられる。

再三述べたように『教行信証』にはほとんど『選択集』の文が引用されていない。しかしそれは、加来雄之が師資相承を「遺産相続」⁽³³⁾という概念を用いながら、

遺産を食い潰すことは、相続ではない。相続とは、贈与された遺産を、受け止め、選び取り、再構築し、活用し、それを次の世代に手渡していくことでなければならない。⁽³⁴⁾

遺産をみずからの生きる時代社会のなかで運用し再構築しなければならない。⁽³⁵⁾

と述べるのとおりであると思う。すなわち親鸞は、『選択集』に聞き、みずからの生きる時代社会のなかで、法然の教えを再構築したのである。私は「別序」の次の一節はそのことを端的に表現しているものであると了解したい。

欣^フ浄邦^ヲ徒衆厭^フ穢域^ヲ庶類雖^モ加^{フト}取捨^ヲ莫^{レト}生^{コト}毀謗^ヲ矣⁽³⁶⁾

従来、この言葉は「毀謗を生ずること莫れ」に力点があるものとして解説されていることが多い。⁽³⁷⁾それ自体は誤りとは言えないが、それだけでは親鸞が「取捨を加うと雖も」と述べる積極性が読み取ることができない。遠く善導は、

一句一字不可^モ加減^ス。欲^ハ写^{サント}者^ハ、一如^ニ經法^ノ。心^ニ知^{シル}。⁽³⁸⁾

と強い語調で『観経疏』を閉じている。親鸞はそのことを熟知していたにも拘わらず、なぜ「取捨を加ふと雖も」と述べるのか。『教行信証徴決』には「卑見の辞」⁽³⁹⁾という了解が示されているが、私はそうではなく、むしろこの箇所親鸞の学仏道の方法論を読み取ることができないのではないかと考える。金子大栄が『真宗学序説』において、まづ対象を大聖の真言、即ち、真実の言葉と定める。具体的に言えば、真実の教、『大無量寿経』である。七高僧の解釈は真宗学問の方法である⁽⁴⁰⁾。

と道破するように、親鸞は七高僧に真宗学問の方法を学んだのである。親鸞は七高僧の言葉をただ単にそのまま述べているのではない。私は「取捨を加ふと雖も」の意味するところを、「卑見の辞」や「取捨までは許すけれども」ということではなく、親鸞自身が『選択集』に聞き入り、みずからが直面した課題において、その聞いたところを再構築して開顕する、という親鸞の学仏道の方法論と受けとめたい。

もし、このように了解することが許されるなら、親鸞が「取捨を加ふと雖も」と述べるのは、「総序」に、

爰コニ愚コロコハシイ禿カナヘハシ親カシキキ鸞ニシテ慶シテ 哉ニ西コトヲ蕃シテ月ニ支コトヲ聖シテ典ニ東ニ夏ニ日ニ域ニ師ニ積ニ難ニ遇ニ今ニ得ニ遇ニ難ニ聞ニ已ニ得ニ聞ニ

と示される「遇い難くして今遇うことを得」「聞き難くして已に聞くことを得た」「西蕃月支の聖典」及び「東夏日域の師釈」に、「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ」という意味であると言えるかもしれない。とりわけ『選択集』は、その開版後に『摧邪輪』に代表されるような譬言・毀謗に晒された書である。その点から見ると、親鸞が「別序」にそう述べたとき、最も意識されたのは『摧邪輪』であり、『選択集』に「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫れ」という意であったとも読めるのではないだろうか。無論、このように了解することができるか否かは、特に〈後序〉の言葉との対応などからも考察されるべきであろう。また、『教行信証』は、「総序」に記される「聖典」及び「私釈」の伝灯に連なる書であるから、『教行信証』に「取捨を加ふと雖も、毀謗を生ずること莫

れ」という意味で、後世の私たちが了解することも間違いないけれども。

以上、不十分ではあるが、親鸞の視点から見た『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係を考察してきた。安富信哉は、

聖人は、本書の見写を許されたことをもって、「決定往生之徴」と断言している。それは、經典の付嘱と同意義をもったものとして受けとめられた。元来、付嘱（付嘱、嘱累）とは、积尊が、教法を後世の衆生へ流布せしめんとして、最も信頼する弟子に託することである。（中略）親鸞には『選択集』は、經典にも等しい、「希有最勝之華文、無上甚深之宝典」（『教行信証』後序）であった。『選択集』の付属は、親鸞には、この教えを末世に流通すべき仏弟子の使命を託されたものとして受けとめられたのである。⁽⁴²⁾

と述べて、『選択集』の書写の意義を「付嘱」として確かめ、そこに親鸞の使命を見出している。ここに縷々述べてきた『選択集』の書写と『教行信証』の執筆との関係が端的に示されている。しかしながら、親鸞が「決定往生の徴」等と述べるのは、『選択集』の書写についてだけではなく、前節で指摘したように真影の図画を含んでいる。したがって次節では、本論の主題である真影の図画と『教行信証』の執筆との関係について論じてみたい。

第三節 真影の図画と『教行信証』の執筆

第一項 真影の銘

親鸞は、〈後序〉に『教行信証』の執筆の由来の縁を述べる箇所において、

爾^{ルニ}既^{テニ}書^{シヤシ}写^{セイ}製作^{サイサク}「図^ズ」画^ガ「真影^{セリ}」是^{セリ}専念正業之徳也、是決定往生之徴也、仍^{ヨリテ}抑^ヲ「悲喜之涙^{ナミ}」註^ス「由来之縁^{ユキ}」⁽⁴³⁾

と『選択集』の書写に並んで、真影の図画を「専念正業の徳」「決定往生の徴」、また「由来の縁」であると明確に示している。それでは、なぜ真影の図画が重要なのであろうか。〈後序〉に記されているような、師の絵像を図画するという事柄は、信楽峻磨によって、

真影を図画させて門弟に付与するという形式は、それ以前にはほとんど見られないことで、法然独自の発想によるものとも考えられます。(中略) このことを通して、師弟の契りを強固なものとしながら、法然の念仏教団の組織化がはかられたということも、充分に考えられるところです。⁽⁴⁴⁾

と言われる。また安富信哉は、

親鸞は、入門四年後に『選択集』書写だけでなく、真影を図画するという榮譽を担ったのである。(中略) 真影図画まで許されたのは、門下でも異例ではないだろうか。⁽⁴⁵⁾

と述べて、『選択集』の書写とともに真影の図画を許されたことが異例であることを指摘している。そもそも『選択集』の見写を許されたことが極少数に限られるのだから、このことは異例中の異例とも言うべき史実である。しかしながら、親鸞が〈後序〉に真影の図画について述べるのは、言うまでもなく、「強固となった師弟の契り」を誇るものでも、「異例」を示してみずからの正統性を主張するものでもないだろう。あくまでこの事柄は、『教行信証』の執筆の「由来の縁」なのである。

親鸞は、『尊号真像銘文』で幾人かの仏者の絵像を「真影」もしくは「真像」と記している。親鸞が綿密な確かめのもとに「真」の字を使うことは前述のとおりだが、親鸞がここで影・像に「真」の字を冠するのは、その影・像自体が「まこと」ということではない。そうであれば、それは偶像崇拜という意味に陥る。そうではなくて、その影・像として示される人物によって教えられる内実が、「真」である法そのものということであろう。

親鸞が法然を、

智慧光のちからより

本師源空あらわれて

浄土真宗をひらきつゝ、

選択本願のべたまふ⁽⁴⁶⁾

と「本師源空」と仏格をあらわす語をもって示すのは、法然の説く教えによって、親鸞自身に真にして実なる仏道のあゆみが始まったからであろう。⁽⁴⁷⁾ 親鸞はここに「選択本願」という語に凝集して示すような法然の教えを聞くことができた。そして、その選択本願の教えとの邂逅は、

真の知識にあふことは

かたきがなかになほかたし

流転輪回のきわなきは

疑情のさはりにしくぞなき⁽⁴⁸⁾

と言われるように「真の知識にあふこと」である。また、親鸞は法然に出遇わなければ、

曠劫多生のあひだにも

出離の強縁しらざりき

本師源空いまさずば

このたびむなしくすぎなまし⁽⁴⁹⁾

と「むなしくすぎ」ていたと述べることは、「真の知識にあ」ったことによって「むなしくすぎ」ない生を得たとい

うことを意味する。⁽⁵⁰⁾つまり、親鸞が〈後序〉において、法然の絵像を「真影」と呼び、直筆を「真筆」と示すことは、その絵像に記された「真文」(真の知識が含蓄された文)にその理由があると了解することができるのである。金子大栄が銘文の意義について、

お名号を拝み、真影を礼拝するにつけて、思ひ合はすべき言葉を記入されたものであります。⁽⁵¹⁾

と端的に述べているように、その「思ひ合はすべき言葉」によって、親鸞は絵像を「真影」として受け取ったのであろう。⁽⁵²⁾

以上のことから、真影の図画が『教行信証』の執筆の「由来の縁」であるのは、法然が賛銘に記した「南無阿弥陀仏」と『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文がその中心的理由であると見なければならぬ。三字補記がこの文に掛かっていることも証左の一つとなるであろう。

第二項 法然と『往生礼讃』の〈本願加減の文〉

ここで『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文について考えてみたい。言うまでもなく、この文は『往生礼讃』において、

又如^シ『無量寿経』云^ニ。若我成^シ仏、十方衆生、称^{セシ}我名号^ヲ、下至^{ルマデ}十声^ニ、若不^シ生者不^レ取^ラ正覚^ヲ。彼仏今現^ニ在^{マシテ}世成^シ仏。当^レ知^ル、本誓重願不^レ虚^{シカラ}、衆生称念^{スレバ}、必得^{ズト}往生^ヲ。⁽⁵³⁾

と善導が『大経』に説かれる願心を述べたものである。この文を法然は、『選択集』『本願章』に次のような文脈で引用している。

弥陀如来不_下以_二余行_一為_中往生本願_上、唯以_二念仏_一為_二往生本願_一之文

『無量寿經』上云、「設我得_レ仏、十方衆生、至_シ心信_一樂、欲_レ生_二我國_一、乃至十念、若不_レ生者、不_レ取_二正覺_一。」

『觀念法門』引_二上文_一云、「若我成_レ仏、十方衆生、願_レ生_二我國_一、称_二我名号_一、下至_二十声_一、乘_二我願力_一、若不_レ生者、不_レ取_二正覺_一。」

『往生礼讃』同引_二上文_一云、「若我成_レ仏、十方衆生、称_二我名号_一、下至_二十声_一、若不_レ生者、不_レ取_二正覺_一。彼仏今現在_レ世成_レ仏。当_レ知、本誓重願不_レ虚、衆生称念、必得_二往生_一。」⁽⁵⁴⁾

『大經』第十八願文、『觀念法門』のいわゆる本願加減の文、そして『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文と続くこの引文群によつて、法然は弥陀如来が余行をもつて往生の本願とせず、ただ念仏をもつて往生の本願とすることを示すのであるが、この順序には法然の第十八願の了解がよくあらわれていると思われる。

同章の私釈で法然は、

問曰、『經』云_二「十念」_一、釈云_二「十声」_一。念声之義如何。答曰、念声是_二一。何以得_レ知。『觀經』下品下生云、「令_二声_一不_レ絶、具_二足_一十念、称_二南無阿弥陀仏_一、称_二仏名_一故、於_二念々_一中除_二八十億劫_一生死之罪_一。」今依_二此文_一、声是念、念則是声。其意明矣。⁽⁵⁵⁾

と念仏の「念」と「声」とが同義であることを問答によつて確認している。今この「本願章」冒頭の引文群を見ても、善導に依つて、第十八願文の「乃至十念」の意は「下至十声」であると示されている。

また、『觀念法門』から『往生礼讃』への展開として、ひとつには、「願生我國」の一句が欠落していることが指摘できよう。ここにも本願は、称名の願にほかならないという法然の了解が窺われる。このことは『西方指南抄』

にも、

問。念仏の行者等、日別の所作において、こゑをたて、申人も候。こゝろに念じて、かずをとる人も候、いづれをかく候べき。答。それは口にも名号をとなへ、こゝろにも名号を念ずることなれば、いづれも往生の業にはなるべし。たゞし仏の本願の称名の願なるがゆへに、こゑをあらわすべきなり、かるがゆへに、『經』には、「こゑをたえず、十念せよ」ととき、『釈』には「称我名号下至十声」と釈したまへり。⁽⁵⁷⁾

と記されているところである。法然は往生の業として「こゝろにも名号を念ずること」を一旦は認めているようであるが、本願は称名(声)の願であることを懇切に説いている。⁽⁵⁸⁾

もうひとつには、「彼仏今現在世成仏当知本誓重願不虛」という本願の成就を意味する文が附加されている点が指摘できる。法然の成就に関する同章での教説については後に言及するが、注目すべきことに、法然は第十八願である念仏往生の願が成就していることを、

念仏往生願成就文云^下「諸有衆生、聞^{キテ}其名号^ヲ、信心歓喜^{シテ}乃至一念至^{シテ}心回^リ向^{シテ}願^{スレバ}生^{ゼト}彼国^ニ、即得^テ往生^ヲ、住^{スト}不退転^ニ」是也。⁽⁵⁹⁾

と第十八願成就文によって示しているのである(ただしここに唯除の文は引かれていない⁽⁶⁰⁾)。そして改めて、

故善導云^ク、「彼仏今現在^{ニシテ}世成^{ニリテ}レ、仏^ニ。当^ニ知^ル、本誓重願不^{シカラ}虚^ニ、衆生称^{スレバ}念^ズ、必得^ニ往生^ヲ」已上⁽⁶¹⁾

と本願の成就を『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文の後半の文言によって確かめている。この確かめを鑑みれば、『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文に本願成就を示す教言があることは、法然にとって本願の意を受け取るうえで、非常に重要であつたと言ふことができるだろう。

また周知のように、曾我量深は、この『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文の意義を「復元の文」⁽⁶²⁾という語を用

いて教示している。この教示は、選択本願の最も根源的な願いを復元したものがこの文であるということ教えるものである。つまり、善導が第十八願文に自身の了解によって文言を加減したものが、この文であるということではない。むしろ全く逆で、この文に端的に表現される、法蔵菩薩が一番初めに感得した本願の願心が、四十八願として構築されたということである⁽⁶³⁾。もちろん、これは単なる曾我の二了解ということではない。『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文が、その原文において、

如^シ『無量寿経』云^フ⁽⁶⁴⁾

と第十八願文として示されているのではないことや、『観経疏』「玄義分」では、

『無量寿経』云^ク。法蔵比丘、在^{マシテ}世饒王仏所^{ノニ}、行^{ジトヒシ}菩薩道^{ノヲ}時、発^{シテ}四十八願^ヲ、一一願言^{ハク}⁽⁶⁵⁾、

と述べられたうえで、いわゆる本願加減の文が示されていることから、この文は四十八願のそれぞれに託されている根本の願心を、善導が表現したものと読み取ることができる。また法然もように読み取っていたに違いない。そうであるから、法然の言う第十八願とは、四十八願中の第十八願ではなく、善導が復元した弥陀如来の最も根源的な願いが第十八願にあたるということである（したがって、『往生礼讃』のこの文を「本願加減の文」と表現することには問題が残るが、あまりに伝統的な呼称であるので、「後序」と同様に、「本願加減の文」という表記を以下に用いる）。

これらのことによって、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は法然の本願観を凝集的にあらわしたものであると考えられる。だからこそ法然は、この『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に照らされて第十八願を了解し、その願を「念仏往生の願」の名で呼ぶのであろう⁽⁶⁶⁾。したがって、法然は選択本願の願心を、第十八願文と同等、あるいはそれ以上に、この『往生礼讃』の〈本願加減の文〉から聞き取ったと言っても過言ではないと思われる⁽⁶⁷⁾。

さてここで、親鸞の視点に立ち戻って真影の図画について考えてみたい。再三述べたように、この真影の図画に

際して、親鸞が法然から賛銘に賜った言説は、「南無阿弥陀仏」と『往生礼讃』の〈本願加減の文〉であった。親鸞は、この〈本願加減の文〉を法然の本願觀を端的に示すものとして受けとめ、この教言に基づいて法然が第十八願を「念仏往生の願」の名で呼び、『選択集』に「本願章」を開説していると了解したに違いない。また、その教言の前に「南無阿弥陀仏」と記されていることから、この賛銘は念仏者の信仰自覚と無関係に本願を伝えるものではなく、念仏するところに感得される本願のはたらきを伝える文であると、親鸞は受けとめたと思われる。そうであれば、この〈本願加減の文〉は、法然があゆむ仏道を根源的に成り立たせる願心をあらわした教説であると、親鸞に見定められたと考えられるのではないだろうか。そしてこの文は、法然の真影（真像）に記された賛銘であるのだから、先ほどの金子の表現に倣って言えば、親鸞にとって「法然の真影を礼拝するにつけて、思い合やす言葉」と受けとめられたのである。

『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は『尊号真像銘文』に銘文として挙げられていないが、親鸞にとって真像の銘文であることは明白である。先述したように延塚は、『尊号真像銘文』に示される『選択集』から選出された銘文を一つの証左として、総結三選の文だけではなく、「正信念仏偈」源空章の文も『選択集』からの引文であると述べ、『教行信証』の課題を示したことである。そうであれば、親鸞にとってこの〈本願加減の文〉も法然からの引文に匹敵する言説（法然教学の核心）と言っても過言ではないだろう。⁽⁶⁸⁾すなわち、この文は『教行信証』に引用される『選択集』からの二箇所の引文と同様に、親鸞が『教行信証』を執筆する背景である法然教学の核心であるという点で、「由来の縁」であると言えることができるだろう。

第四節 王本願を信の願として

第一項 第十八願名の相承

前節までで、親鸞が〈後序〉に真影の図画を『教行信証』執筆の「由来の縁」として記す理由を確かめてきた。本節では、法然の第十八願観を端的に示す『往生礼讃』の〈本願加減の文〉を真影の銘に賜った親鸞が、それを承けてどのような思索を『教行信証』でしているのかを考察したい。

法然は『選択集』において、善導に依りながら、第十八願を「念仏往生の願」の名で呼び、また王本願と位置付け、第十八願一つ（四十八願中の第十八願ではなく、善導が「復元」した最も根源的な弥陀如来の願心としての、である）を掲げ、仏道を称名念仏一つに先鋭化することで、民衆に仏道を開示した。対して親鸞は、「教巻」を除く『教行信証』各巻の標挙にそれぞれ異なる本願を掲げる。そして、法然が王本願と位置付けた第十八願を親鸞は、「信巻」の標挙に「至心信楽の願」の名で掲げ、大信釈では「往相信心の願」の名を示すことに代表されるように、信の願として了解するのである。⁽¹⁾ また周知のとおり、親鸞は成就文に甚深の注意を払い『教行信証』を構成している。とりわけ「信巻」には、第十八願成就文が随所に配置されている。親鸞はなぜこのように成就文に注意を払うのか。親鸞にとって成就とはいかなる事態を意味するのか。

親鸞にとっての「成就」を、まずは法然に出遇う前の視点から考えてみたいのであるが、親鸞の比叡山での修学については、従来指摘されているように、親鸞自身は記しておらず、歴史的史料もほとんどないことから不明瞭である。しかし『歎異抄』や『歎徳文』に、親鸞の言葉として、

いづれの行もおよびがたき身⁽⁷²⁾

雖^レ凝^ニ定水^ニ識浪頻動、雖^レ觀^ニ心月^ニ妄雲猶覆⁽⁷³⁾。

〈定水をこらすといへども識浪しきりにうごき、心月を觀ずといへども妄雲をおほふ。〉⁽⁷⁴⁾

と伝えられていることには注意すべきであろう。親鸞は比叡山で諸行に励んだ故に、その行を成就させることのできない身心の問題に突き当たった。ただし、その行に取り組む若き親鸞は、未だ「成就しない」という決定があつたわけではなく、成就するかどうか分からないという不安に苛まれることが実情だったのではないだろうか。いかに教理がすぐれたものであつても、成就するかどうかが不安定なものであれば、その道は理想を憧憬するというものであり、具体性をもたない。しかし親鸞が求めたものは、『歎徳文』に、

析^ニ解脱之径路^ニ、求^ニ真実之知識^ニ。⁽⁷⁵⁾

〈解脱の径路をいのり、真実の知識をもとむ。〉⁽⁷⁶⁾

と伝えられているように、自身の救済と無関係な真理ではなかった。「径路」「真実の知識」という語が示すように、親鸞は実際にはたらく具体性をもつ仏道を求めたのである。その親鸞にとって法然の「おほせ」⁽⁷⁷⁾との出遇いは、『教行信証』に帰本願の体験として述べられ、『歎異抄』に「念仏まふさんとおもひたつころのおこる」⁽⁷⁸⁾と述べられているように、信心獲得という具体性（回心）から始まる仏道との出遇いを意味した。この視点から見れば、本願成就の経説は、現実的な体験の教証という意味をもつ。また、この『大経』下巻に説かれる本願成就の経説は、親鸞の発見と言うより、むしろ法然の言説を聞いた親鸞に己証されたものと言うべきである。前節で確認したように、法然は『選択集』において、第十八願の成就文を「念仏往生の願成就の文」として示している（繰り返しすが、ここに唯除の文は引かれていない）。親鸞は法然の示す成就文に、みずからの体験の根源的な意味を聞いたのであろう。

そして、親鸞はこの文を説話としてではなく、「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」の発起の体験に、本願が現に生き生きと躍動している事実を言い当てたものとして読むに至ったと推察される。

ただし、親鸞が「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」の発起の意味を尋ねた成就文は、第十八願成就文にとどまらない。第十八願成就文は、周知のとおり、第十七願成就文と一連の文になっている。親鸞はこの第十七願と第十八願の二つの願の成就文を、『浄土三経往生文類』⁽⁷⁹⁾ 広本のなかで次のように一つの成就文として記している。

称名信楽悲願成就文。⁽⁸⁰⁾『経』言、「十方恒沙諸仏如来、皆共讃嘆無量寿仏威神功德不可思議諸有衆生聞其名号信心歡喜乃至一念至心回向願生彼国即得往生住不退転唯除下五逆誹謗正法上⁽⁸⁰⁾文」

親鸞は、名号を聞くことによる獲信とは、第十八願の成就であると自覚したと同時に、第十八願成就文に説かれる「其の名号」とは、諸仏が讃嘆する名号であり、具体的には法然が讃嘆する選択本願の念仏にほかならないと確信した。つまり、親鸞の視点から見れば、現前の法然が選択本願の念仏を説いている事実こそ、「諸仏如来」が「無量寿仏の威神功德不可思議なるを讃嘆したまふ」と説かれている第十七願成就文の最も具体的な相なのである。このように、獲信の背景に法然が名号を讃嘆する事実を見定めるからこそ、親鸞の信心の表白は「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」と名号が離れないし、『浄土三経往生文類』では「称名信楽の悲願成就の文」と一つの成就文として記するのである。

このようにして、親鸞は本願成就（第十七・第十八願成就）の文に立脚した。この立場から因願を見たとき、名号と信心は「念仏まふさんとおもひたつこゝろ」として不離ながらも、法に属する「真実の行願」と、機に属する「真実の信願」とが見定められたことと思われる。⁽⁸¹⁾ このことは次の「行巻」の一文に明確に示されている。

凡就誓願^{ソツニ}有^リ眞實行信^ニ亦^リ有^リ方便行信^ニ其^ノ眞實行願者^ノ諸^ノ仏称名願^ニ其^ノ眞實信願者^ノ至心信樂願^ニ斯乃^レ選択本願之行^ニ信也。⁸²⁾

ここで親鸞は、「誓願」に「眞實の行信」と「方便の行信」があるとしたうえで、「眞實の行願」(第十七願)を「諸仏称名の願」と呼び、「眞實の信願」(第十八願)を「至心信樂の願」と呼ぶ。そしてやはりその二つは、「選択本願の行信」として離れないのである。このように、親鸞は両願(第十七・第十八願)の成就に立脚して、行の願と信の願の二願を見定めるのである。そうであるから『浄土三経往生文類』では、「称名信樂の悲願成就の文」を中心として、その前には「諸仏称名の悲願」(「称名の悲願」)が置かれ、後には「念仏往生の悲願」(「信樂の悲願」)が置かれているのである。⁸³⁾

さて今、その「称名信樂の悲願成就の文」の後に引かれている第十八願に注目してみたい。

また眞實信心^{しんじしんしむ}あり、すなわち念仏往生^{にぶつじやうじやう}の悲願^{ひぐわん}にあらわれたり。信樂^{しんがく}の悲願^{ひぐわん}は、『大經』にのたまはく、「設我^{たとひわれ}得^{らむに}二^{はふ}仏^{ぶつ}十方衆生^{じふはうしやうじやう}、至心信樂^{ししむいんがく}、欲^{ほつ}下^{した}生^{なま}中^{ちゆう}我國^{わがくに}乃^{すなは}至^{いた}十念^{じふにん}、若^も不^な二^{はふ}生^{なま}一^{いつ}者^{もの}、不^な三^{さん}取^{しゆ}正覺^{しやうがく}唯除^{ただのぞく}三^{さん}五逆^{ごぎやく}誹^ひ謗^{ぼう}正法^{しやうぽう}」文^{ぶん}。⁸⁴⁾

親鸞は、眞實信心が第十八願にあらわれているということを善導・法然の伝統に連なる「念仏往生の悲願」という願名によってまず確認する。親鸞は、しかしながら、引用する第十八願を「信樂の悲願」の願名に改めている(ここでは唯除の文も記している)。これによって親鸞の信心は、たしかに法然の本願観である『往生礼讃』の(本願加減の文)に照らされた第十八願によって発起したと言ひ得るのであるが、ひとたび発起してみれば、第十八願は信の願であると親鸞によって見定められたことが窺われるのである。このことは「信卷」大信釈の次の御自釈によっても明白である。

斯心即^ス是出^チ於^レ三念^ニ仏往生之願^ヲ 斯大願名^ス「選択本願^ト」亦名^ク「本願三心之願^ト」復名^ク「至心信樂之願^ト」亦可名^キ「往相信心之願^ト」也⁽⁸⁵⁾、

親鸞は、みずからに発起した信心である「斯の心」を、「念仏往生の願」の回向成就であるとまず確認する。このとき、この「念仏往生の願」の意味するところは、法然の本願観を最も端的に言い当てた『往生礼讃』の〈本願加減の文〉そのものと了解することができよう。この御自釈によっても、親鸞は真影に記された銘文を、みずからに発起した信の源である願心を端的に述べた真文として受け取ったと言い得るのである。そのうえで、親鸞はその「念仏往生の願」を、「選択本願」「本願三心の願」「至心信樂の願」「往相信心の願」と次々に異なる願名で呼ぶ。これらの願名については、先行研究によって多く論じられているところであるが、今までの論を踏まえて、少し考えてみたい。

「念仏往生の願」は法然が善導の意を汲み取って述べる願名であり、そう呼ぶとき、その願の内容は真影の図画の銘文である『往生礼讃』の〈本願加減の文〉と同意義である。「選択本願」は、法然独自の命名であり、法然の説く称名念仏は、如来選択の本願の念仏にはかならないことを端的に示す願名である。皆往院鳳嶺は、「念仏往生の願」が「行ばかりで名を立てたもの」であるのに対し、この「選択本願」という願名は「三信十念をこめて立つる故に行と信に通ずる」ものであると指摘している。また後の三つの願名は、伝統的には、親鸞已証の願名と言われてきたものである。⁽⁸⁸⁾ただし曾我量深は、「往相信心の願」にのみ「名づく可きなり」と「可」の字があることに着目して、「往相信心の願」だけが親鸞の已証の願名であると述べている。⁽⁸⁹⁾順序が前後するが、「至心信樂の願」は、「信巻」の標拳にも掲げられる願名であり、そのことは明恵房高弁が第十八願を「至心信樂の文」と呼んでいることとの関連も、近年指摘されているところである。⁽⁹¹⁾また、鳳嶺の、

前二名ハ元祖相承ナリ念仏往生ト選択本願トナリ。後三名ハ吾祖ノ御已証ニシテ信心ニ約シテ願名ヲ立テタモ
ノナリ。⁽⁹²⁾

次ノ三名ハ十八願ヲ信バカリテ釈スルガ一通リナリ。⁽⁹³⁾

という指摘は、後の三つの願名を親鸞の已証の願名とすることについては問題が残るが、信心に約しての願名であると言うことには傾聴すべきであろう。

また、この三つの願名の次第を「本願三心を信樂さらに信心に帰結する願名の展開⁽⁹⁴⁾」と捉える安富信哉の指摘は重要であると思われる。これを推して言えば、「本願三心の願」と「至心信樂の願」は本願に約した願名であるが、「往相信心の願」だけが親鸞に発起した信心に約した願名とすることができよう。私は、この意味においても、「往相信心の願」が親鸞已証の願名であると言い得ると考える。すなわち、他者がこれまで述べていない親鸞の独創の願名という意味にとどまらず、自身に発起した信心という視座（すなわち、本願成就の視座）から付けた名であるという意味で、「已証」の願名であるということである。親鸞自身がそう記すように、たしかに法然の「おほせ」との出遇いによつて発起した信の根拠である本願は、「念仏往生の願」という願名が最もふさわしい。しかし、その信が発起してみれば、その本願を信の願として確かめなおしていく必要が親鸞にはあったのであろう。

このような法然と親鸞の第十八願の了解の相承は、「王本願を信の願として」と言つてもいいし、「念仏往生の願を往相信心の願として」と言つてもいいだろう。法然の第十八願の了解は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉そのものであるから、法然が『選択集』において第十八願文に「唯除五逆誹謗正法」の経言を記さないのは、この「王本願を信の願として」という相承が関係していると考えることが最も自然な了解であると思われる。つまり、王本願・念仏往生の願として第十八願を見れば、「至心信樂欲生」と「唯除五逆誹謗正法」の経言は積極的に省かれるべ

きであるが、それを承けて信心発起（本願成就）の視座から見れば、「至心信樂欲生」と「唯除五逆誹謗正法」は積極的に読み解くべき本願文であるということである。このように考えるならば、両者の王本願と信の願という第十八願の位置付けの差異は、断絶ではなく相承であり、その背景には、両者の背負った課題の差異があることが示唆されるのである。

第二項 法然と親鸞の成就に関する表現の差異

その法然と親鸞の課題の差異を論ずるにあたつて、両者の本願成就に関する表現の差異に注目してみたい。既出の「本願章」の記述にあきらかなように、法然は本願成就に注意を払っている。また『往生礼讃』の〈本願加減の文〉には成就を示す文が含まれていることから、親鸞の視点から見れば、法然こそ成就を説く存在なのであった。親鸞は法然の指し示す『大経』下巻の教説に深く尋ね入ることによって、みずからの「念仏まふさんとおもひたつころ」の発起の体験の意味を、本願の成就と感得するのである。しかしながら、両者の本願成就に関する表現には異なりがあるように思われるのである。

親鸞の場合、法然の「おほせ」との出会いを契機とする体験が本願の成就という意味をもつのであるから、親鸞の思索は本願の成就に立脚して因願を探究するという、果から因へという方向性（従果向因）をもつ。対して、法然の表現に目を向けてみると、次のようである。

法蔵菩薩ハニム四十八願ハニム已為ストヤ成就ハタム、将為トヤ未成就(95)也。

法然は「本願章」において、このように法蔵菩薩の四十八願が成就しているか否かという問いを立てて、

答^{ヘテ}曰^ク、法蔵誓願、一々成就^ニ。何者^{トナラバ}、極樂界中^ニ、既無^{ニシ}三惡趣^一。當^ニ知^ル、是即成^チ就^{スル}無^ル三惡趣之願^ヲ也。何以^{ヲテカ}得^レ知^ル。即願成就^ニ文^ニ云^フ「亦無^シ地獄・餓鬼・畜生、諸難之趣^一」是也⁽⁹⁶⁾。

と第一に、第一願「無三惡趣の願」の成就を『大經』下卷の成就文によつて示し、以下順々に第四願「無有好醜の願」までの成就を同じく成就文を挙げて確かめている。そして、

一誓願皆以成就^ス。第十八念仏往生願、豈孤以不成就^セ乎⁽⁹⁷⁾。

とほかの願はこのように皆成就しているというのに、念仏往生の願だけが成就していないということがなぜであろうかと強い語調で述べて、念仏の人は皆往生をすることを伝えているのである。この後に、先述した「念仏往生の願成就の文」が掲げられるのであるが、このような法然の成就に関する記述を読むと、因願に立脚地を置き、念仏往生の願は成就しているのであるから念仏をすすめるという、因から果へというような感が拭えない。ここに両者の表現の差異があるのだが、法然のこの表現は時代が要請した課題によると見るべきであると思われる。法然は浄土を宗とする仏道をあゆむものがない時代に生まれ、五百年以上の時を遡る善導に依つて浄土宗を独立させたのである⁽⁹⁸⁾。

法然は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に依ることなどからも分かるとおり、自身は本願成就の事実には立ちながらも、そのような課題のもと、因から果へというような表現を残すのではないだろうか。つまり、両者の成就に関する表現の異なりは時代の要請に基づくのである。親鸞もそのことを十分に承知していて、吉永時代の修学のなかで本願成就文を立脚地として因願を探究する従果向因の仏道を法然から教えられたことと思われる。このように両者の背負った課題は異なっていた。法然はみずからの生きる時代社会において、自身は成就の事実には立ちながらも、それを直接説くと混乱をきたすばかりで、民衆に仏道を開示することができないと判断したのであろう。そして法

然は念仏往生を説き、その教化によってこそ、親鸞は本願の成就に立ち得たのである。

しかしながら、親鸞において成就に立つことは仏道の終点ではない。親鸞にとって成就是仏道の終点ではなく、始点であることは重要である。親鸞は、成就に立つことを仏道の終点とせず、法然の「おほせ」に出遇って成就に立ち、かえって浮き彫りとなった問題、言い換えるならば、親鸞が本願成就に立脚することで直面した自他の信仰における問題（課題）を背負って、念仏往生の願を信の願と受けとめなおして、「信巻」で「至心信樂欲生」と唯除の文を積極的に読み解くのである。その意味において、真影の銘は「信巻」開説の源泉という意味をもち、親鸞は真影の図画を（後序）に高らかに「由来の縁」であると宣言するのであろう。

結 論

『選択集』の書写という決定的な『教行信証』の執筆の「由来の縁」に隠れて、真影の図画の意義は『教行信証』の執筆との関係のなかでそれほど主題的に論じられてこなかった。しかしながら、親鸞の記述によれば、『教行信証』の執筆における両者のもつ意味は同基準レヴェルと言わねばならない。本論では、真影の図画が「由来の縁」である中心的理由を、親鸞が「真文」と述べる『往生礼讃』の〈本願加減の文〉に見定めて、そこに法然の本願観が凝集的にあらわれていることを論じた。また同時にこの文は、親鸞においては、自身に発起した信心の出処である「念仏往生の願」であった。

親鸞は、しかしながら、その信心発起を仏道の終点とせず、むしろ始点とする。信心発起に立ってみれば、第十八願は親鸞に信の願と見定められたのである。そして親鸞は自他の現実的課題に立って、法然が積極的に省いた「至心信樂欲生」と「唯除五逆誹謗正法」を「信巻」で読み解いていく。そうであるから、真影に法然によって書き

入れられた『往生礼讃』の〈本願加減の文〉は、みずからの信の出処である「念仏往生の願」であったと同時に、

『教行信証』就中「信卷」を開説する源泉という意味をもったのである。

本論では、紙幅の都合上、親鸞が直面した自他の信仰における課題の具体的内容、〈後序〉に記された名の字の記述の意味、『往生礼讃』原文には本来あるはずの「世」の一字が真影の銘に欠落している点などに言及することができなかつた。改めて、別稿で論じたい。

註

(1) 『定親全』一・三八一頁『聖典』三九九頁

(2) 延塚知道は、この〈後序〉の記述について、次のように述べている。

法然との出遇いと『選択集』の書写とが「悲喜の涙を抑えて由来の縁を註す」と、一連につづられているこの文章の勢いから、二十九歳の法然との出遇いと三十三歳の『選択集』の書写とが違った年の出来事であっても、親鸞にとつては、「決定往生の徴」として一貫するものであったことが読み取れる。(『教行信証―その構造と核心―』六八頁)

私もこの読み取りをするものであるが、本論ではこれを承けたうえで、『選択集』の書写に並んで記されている真影の図画に注目したい。

(3) 『定親全』一・三八一―三八三頁『聖典』三九九―四〇〇頁

割り注に示される「兼実」に「ケンシチ」の右訓、「カネサネ」の左訓あり。

(4) たとえば、皆往院鳳嶺は、

然ルニ吾祖ソノ上ニ真影ノ免許シタマフ。コレ格別ノ御シタシミニナリ。浄土参リノ安心決定ノ印可ノ為ニ与ヘタマフ所ナリ。(『広文類聞書』十五・『真宗大系』十七・二七三頁)

と「その上」(『選択集』書写の上)真影の図画をすることを「格別の御したしみ」「浄土参りの安心決定の印可の為」として読んで『教行信証』執筆との関連性を指摘していない。

(5) 安富信哉は「総序」に「真」の字の多いことに着目して、次のように述べている。

「真」の一字がことさらに強調されているのに気付く。これは「ただ念仏のみぞまこと」という深い領きと、同じ意趣の表現であるとみることができよう。(中略)まさに衆生の身になりきってはたらくところに、真実というものの「真にして実なる」意義があるということができよう。仏教において、真理の概念は広い。しかし真如といい、法性といつても、それはそのままでは抽象的真理概念であって、具体的真理概念にはならない。それに対して、親鸞の見出した真理は、一般的真理ではなく、このような衆生(もの)の身になった能力的真理であった。それが真実であった。

- (6) 親鸞は、『選択集』の書写と真影の図画について、改名の言及等の前後両方に記している。本論で述べた「一度目」とは、この改名の言及の前を指している。

- (7) 『定親全』一・三八二頁欄外註参照。

- (8) 『顕浄土真実教行証文類—翻刻篇—』六六八頁欄外註参照。

- (9) 『定親全』一・一四四頁『聖典』二四五頁

- (10) 『定親全』二・漢文篇・一一頁『聖典』四二九頁

- (11) 『定親全』二・漢文篇・一四頁『聖典』四三一頁

- (12) 『定親全』二・和讃篇・一九頁『聖典』四八一頁

- (13) ここで親鸞が「真」という字を使うのは、真文である『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文が密接に関係している。本論でも言及しているが、そのなかに本願の成就を示す「彼仏今現在成仏 当知本誓重願不虛 衆生称念必得往生」という文があることは重要である。先述の『愚禿鈔』二機対に述べられている「実虚対」や、『唯信鈔文意』に、
虚はむなくして、実ならぬなり、仮はかりにして真ならぬなり。

という確かめを鑑みれば、「不虛」という言説を有する『往生礼讃』のいわゆる本願加減の文を「真文」と言うとき、「実」の意味を含んでいると言うことも可能であろう。

- (14) 引文指示語、訓点、御自釈と言われる箇所にある引用と思われる言葉などが多々ある『教行信証』の記述を、厳密に御自釈と引文とに分けて、その割合を算出することは難しいが、本論で引文の割合を「八割強」としたのは河田光夫に依った『親鸞の思想形成における漢文作品の位置』『親鸞の思想形成』(河田光夫著作集)三 一三五頁参照。

- (15) 『定親全』一・六七頁『聖典』一八九頁

割り注の、「業」に「ハ」、「仏」に「ヲ」、「為」に「スト」、「本」に「ト」の右訓あり。

(16) たとは本多弘之は、『教行信証』に引かれる『選択集』の分量について、次のように述べている。

分量から見ると、なぜこれだけなのか、という疑問も起こることである。 (根本言としての名号) 一六五頁

(17) 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』三・二九五頁

(18) 本多弘之『根本言としての名号』一六五—一六六頁

(19) 延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

(20) 延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八一—八二頁参照。

(21) 『定親全』一・九一頁〔『聖典』二〇七頁〕

(22) 『淨真全』一・一二九八頁

(23) この問題を鋭く考察している先学に加来雄之がいる (『釈親鸞』の遺産相続—「鏡御影」を手がかりに—上・下『親鸞教学』九十六・九十七参照)。

(24) 『定親全』一・八五頁〔『聖典』二〇三頁〕

「解釈」の右訓「二」のさらに右に「ヲ」とある。

(25) 同様の銘文についての文意は、建長本(略本)にも示されている(『定親全』三・和文篇・五九—六二頁参照)。

(26) 『定親全』三・和文篇・一〇六—一〇七頁〔『聖典』五二六—五二七頁〕

(27) 延塚知道『教行信証—その構造と核心—』八四頁

(28) 『歎異抄』第二章『定親全』四・言行篇一・五頁〔『聖典』六二七頁〕

(29) ここでの引用は『愚禿鈔』上巻を参照した(『定親全』二・漢文篇・五五頁〔『聖典』四二三頁〕)。なお、『愚禿鈔』下巻に示される文言も右訓の表記に若干の差異はあるものの、漢文・訓読は一致している(『愚禿鈔』下巻『定親全』二・漢文篇・七五頁〔『聖典』四三五頁〕参照)。

(30) 安富信哉は、『愚禿鈔』上・下巻の劈頭に記される「賢者」について、

賢者とは、智慧第一と称えられた法然を指していると思われる。(『教行信証』への序論—総序を読む—一九八頁)と述べている。また別の書で安富は、「賢者の信」について、

賢者の信とは、直接的には、「よきひと」法然であろう。しかし間接的には、本願念仏を教示した諸師を指すといつてもよい。(『真実信の開顯—「教行信証」「信卷」講究—一四〇頁)

と述べている。本論では、特に親鸞の直接的な視点ということを重視しているため、法然として確かめた。

(31) 稻葉秀賢『教行信証』と『選択集』『親鸞教学』二十一・三四頁

(32) 稻葉秀賢『教行信証』と『選択集』『親鸞教学』二十一・五〇頁

(33) 「遺産相続」という概念は、フランス人哲学者ジャック・デリタによるものである。加来雄之はこのデリタの手法、すなわち遺産相続のメタファーを用いて、浄土真宗の宗教的伝統を受け継ぐという問題を考察している（『釈親鸞』の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―上・下『親鸞教学』九十六・九十七参照）。

(34) 加来雄之『釈親鸞』の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―上『親鸞教学』九十六・一頁

(35) 加来雄之『釈親鸞』の遺産相続―「鏡御影」を手がかりに―上『親鸞教学』九十六・四頁

(36) 『定親全』一・九五頁『聖典』二二〇頁

(37) この一節に関して、香月院深励は、

これが他の謗を止めるなり。
と示している。また等心院興隆は、

雖加取捨。卑謙之辞。

と述べるにとどまっている。また浄信院道隠は、

加取捨者。有縁^{レハル縁ニ}於此法^ヲ則取^ル。無縁^ニ於此法^ヲ則捨^ス焉。

『教行信証徴決』『教行信証講義集成』五・六〇頁

『教行信証略讀』『教行信証講義集成』五・六〇頁

と述べて、「加取捨」という語に着目しているが、やはり力点は毀謗を止めることにあると了解している。近・現代でも道隠

のような見解が一般的かと思われるが、金子大栄が、

取捨を加ふるは、志を同じうするものである。毀謗を生ずるは、立場を異にするものである。取捨を加ふるものは親鸞の善友である。併し毀謗を生ずるものは、諸仏如来の真説に違するものである。

（『教行信証講説―信証の巻―』三三三頁）

と述べていることには注意を要する。金子は、取捨を加えることについて、志を同じくし、親鸞の善友であると積極的な意味を読み取っていると了解することができよう。

(38) 『真聖全』一・五六〇頁

(39) 等心院興隆『教行信証徴決』『教行信証講義集成』五・六〇頁

- (40) 金子大栄『真宗学序説』二九頁
- (41) 『定親全』一・七頁〔聖典〕一五〇頁〕
- (42) 安富信哉『選択本願念仏集』私記』一二三―一二四頁 中略引用者
引文中にある「同意義」という語について、右記著書中には「同意義」と表記されている。ただし文脈上、明らかに誤表記であると思われる、著者に直接お聞きしたところ、「同意義」が本来意図していた言葉であることが確認できた(二〇一四年七月三日、於真宗大谷派教学研究所)。よって本論では本来意図していた「同意義」に改めて引用したことである。
- (43) 『定親全』一・三八三頁〔聖典〕四〇〇頁〕
- (44) 信楽峻磨『尊号真像銘文講義』一〔信楽峻磨著作集』八〕九一頁 中略引用者
- (45) 安富信哉『選択本願念仏集』私記』一二三頁
- (46) 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一二七頁〔聖典〕四九八頁〕
- (47) 安富信哉は、『高僧和讃』の源空讃二十首のうち、「本師源空」という呼称が十回あることを指摘したうえで、
本師とは、仏格をあらわす最高の敬称である。この事実は、親鸞にとって源空がいかにただならぬ存在であったかを物語る。源空は、いわば生ける釈尊であった。
(『新訂増補親鸞と危機意識―新しき主体の誕生―』一三九頁)
- と述べて、親鸞における法然の存在の意義を「生ける釈尊」と確かめている。
- (48) 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一三二頁〔聖典〕四九九頁〕
- (49) 『高僧和讃』源空讃『定親全』二・和讃篇・一二八頁〔聖典〕四九八頁〕
- (50) 寺川俊昭は、値遇の難について次のように述べて、値遇の感動との関係を教示している。
単純に困難ということの意味するのではなく、容易ではなかった、有り得べからざることが今現に起こったという、
値遇の感動の大きさを表わす言葉であることは、いうまでもない。
- (51) 金子大栄『尊号真像銘文講話』上・一二頁
(『歎異抄の思想的解明』『寺川俊昭選集』二・四一五頁)
- (52) 法然はその教えを実際に生きた仏者であった。教えを体現する仏者として、親鸞はまた法然の絵像を「真影」と呼ぶ面ももちろんある。しかしその教えとは、やはり「真文」に代表されるような本願の教えであるから、このことは「真文」を中心的理由として絵像を「真影」と呼称するという本論の考察と矛盾しないと思われる。
- (53) 『真聖全』一・六八三頁

(54) 『淨真全』一・一二六六頁

(55) 『淨真全』一・一二七三頁

(56) 親鸞もこの師教を承けて、次のように述べている。

念と声とはひとつこゝろなりとしるべしとなり、念をはなれたる声なし、声をはなれたる念なしとなり。

(『唯信鈔文意』『定親全』三・一八二頁〔聖典〕五五九頁)

(57) 『定親全』五・二八二頁

(58) 当然ながら、このことは法然が信心を重要視していないことを意味しない。その意味で『選択集』に「三心章」が開説されている意義は重要である。

(59) 『淨真全』一・一二七三頁

(60) 法然は『選択集』で唯除の文を一度も引用せず、まるでその文が存在していないかのような記述になっているが、『三部経大意』では次のように唯除の文を含めて本願成就文を示している。

善導和尚ノ彼仏今現在世成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念必得往生ト釈シ給(タマ)ヘル、是ナリ。諸有衆生、聞其名号、信心歡喜、乃至一念、至心回向、願生彼国、即得往生、住不退転、唯除五逆、誹謗正法ト云ヘル、是ハ第八ノ願成就ノ文也。願ニハ乃至十念ト説ト云ヘトモ、正ク願ノ成就スル事(コト)ハ、一念ニアリト明セリ。

(『法然全』二九頁)

ただし、ここでは「念仏往生の願成就の文」としてではなく、願名を示さない「第十八の願成就の文」として述べていることには注意を要する。

(61) 『淨真全』一・一二七三頁

(62) 『曾我量深』『正信念仏偈聽記』九・四八頁

(63) 『曾我量深』『正信念仏偈聽記』『曾我量深選集』九・四六一五一頁参照。

(64) 『真聖全』一・六八三頁

(65) 『真聖全』一・四五七頁

(66) 従来指摘されているように、善導の諸著作のなかに「念仏往生の願」という願名を示したものは見当たらない。しかしながら、「乃至十念」を「下至十声」と領解した善導によって、法然は第十八願文を「唯念仏を以て往生の本願と為たまへるの文」と領解するのであるから、法然は、善導こそ第十八願を「念仏往生の願」と教示した仏者であると確かめるのであろう。

また、善導が「念仏往生の願」の願名を用いた著作、あるいはそのことを示す著作が、法然や親鸞の在世時には存在したという可能性を否定し得るものとして、隆寛が『弥陀本願義』において、「善導の意は念仏往生の願と名づく」(隆寛律師の浄土教附遺文集 附録・一〇三頁)と述べて、善導が名付けたと示すのではなく、「善導の意」によって名付けた願名であることを示していることを挙げることができる。

(67)

寺川俊昭は、『往生礼讃』の〈本願加減の文〉について、次のように述べている。

自らが帰した念仏を、法然はまさしく選択本願の念仏と自証しかつ顕開したのであるが、その選択本願の願心を法然は魏訳の『仏説無量寿経』に教説される教言と共に、ある意味ではそれ以上に、善導のこの独自の本願理解を表白する教言に聞き取っていたのではあるまいか。法然は王本願すなわち根本本願として第十八願をあげ、これを念仏往生の願と顕揚したのは周知のことであるが、善導のこの表白に依るならば、この本願が念仏往生の願として了解されていくことは、いかにも自然であろう。

(68)

この文は善導の言説であるから、法然の引文に匹敵する言説であると言うことには反論があるかもしれない。しかしながら、ここで『選択集』の題号の末尾に「集」と示されていることに注目して少しく考えてみたい。『選択集』の「集」とは、その書の「結勸」に、

今不^ル図蒙^レ仰^ル。辞^ス謝^ル。無^シ地^{トコロ}。仍^{ナマシニ}今^{メテ}懃^{メテ}集^ニ念^ノ仏^ヲ要^ヲ文^ヲ。剩^{ナマサヘバ}述^ニ念^ノ仏^ヲ要^ヲ義^ヲ。

〔浄真全〕一・一三二八頁

と記されていることから、「あつめる」という意味である。またこの「結勸」の文からは、『選択集』が法然自身の「述ぶ」ところではなく、「集め」た経論章疏の要文を中心とする書であることが窺われる。また親鸞は、『教行信証』において、『選択集』について言及するとき、「行巻」では、

『選択本願念仏集』^{源空}云、

〔定親全〕一・六七頁〔聖典〕一八九頁

と述べて、題号とともに、源空が集めたものであることを示し、(後序)では、

『選択本願念仏集』者、依^ハ二^ニ禅^ノ定^ヲ博^ク陸^ク法^ノ名^ヲ月^ノ輪^ノ殿^ノ兼^ニ美^ヲ之^ヲ教^ヲ命^ヲ三^ニ所^ノ令^ヲ選^ニ集^セ也

(割り注に示される訓については、註3参照)

〔定親全〕一・三八二頁〔聖典〕四〇〇頁

と述べて、『選択本願念仏集』という「製作」は、(撰述ではなく)「撰集」されたものであるということを明示している。『教行信証』に論釈を引用するとき、親鸞は基本的に書名か人名のいずれかのみを示すのであるが、たとえば、「信巻」と「化身土巻」において、

『讃阿弥陀仏偈』曰^{曇鸞和尚造也}

〔定親全〕一・一〇二頁〔聖典〕二二四頁

披^ヒ二 閱^ニ 『末法燈明記』^ヲ 製作^ス曰^ク

(「澄」に「テウ」、「製」に「セイ」の右訓あり)

(『定親全』一・三二四頁〔聖典〕三六〇頁)

と「曇鸞和尚造」、「最澄製作」と述べることに對して、『選択集』に關してのみ、「源空集」、「撰集」と示すことは意圖的であると考へられる。これらのことから考へて、『選択集』という書(製作)はその要文に一部を中心があり、法然はその要文の意味を解明した仏者であると言ふことができると思はれる。つまり、親鸞の視点から見れば『往生礼讃』の(本願加減の文)は、善導の言説にして、同時に法然が集めた真文なのである。また、法然はその真文に含蓄する教えを生きた人ということも言ひ得るだろう。

さらにもうひとつの視点として、法然が繪像に記した『往生礼讃』の(本願加減の文)には、本来その原文にあるはずの「世」の一字が欠落していることを提示したい。これについての詳細は別稿で論じたいが、親鸞は、「行巻」や他の幾つかの著述においても、この文を引用するとき、「世」の一字を欠落させている。この一字を取上げて欠落させる親鸞の視点から見ても、真影の賛銘は、善導の言葉でありながら、法然からの引文に匹敵する言説と言ひ得ると考へられるだろう。

(69) 『定親全』一・九五頁〔聖典〕二二〇頁

(70) 『定親全』一・九六頁〔聖典〕二二二頁

(71) ただし、親鸞が『教行信証』の各巻に挙げる願の關係は並列的ではない。特に第十八願に關してのみ「至心信樂の本願の文」(『定親全』一・九七頁〔聖典〕二二二頁)と述べ「本」の一字が入っているのに對して、ほかの願には「本」の一字が入っていないことから、親鸞において第十八願は信の願にして、根本の願であることが窺われるのである(安富信哉『真實信の開顯―『教行信証』「信巻」講究―』一二八頁参照)。

(72) 『定親全』四・言行篇一・六頁〔聖典〕六二七頁

(73) 『定親全』四・言行篇一・一七六頁〔聖典〕七四四頁

(74) ここでは蓮如の『嘆徳文延書』(『定親全』四・言行篇一・一八六頁)を参考に書き下した。

(75) 『定親全』四・言行篇一・一七六頁〔聖典〕七四四頁

(76) ここでは蓮如の『嘆徳文延書』(『定親全』四・言行篇一・一八六頁)を参考に書き下した。

(77) 『定親全』四・言行篇一・五頁〔聖典〕六二七頁

加來雄之は、『歎異抄』における「おほせ」という概念を、「おほせ」が單なる「言う」、「言葉」の敬語表現ではないことと、その語源に「オハス」(負わす)、「オハセル」(背負わせる)という言葉があることに注意して、「私が背負って生きてい

かなければならない言葉」であると教示している。そして、「よきひとのおほせをかぶりて」とは、善知識の言葉を自分の人生において背負って、あゆんでいかねばならないという覚悟をもつことであると教えている(平成二十一年度安居「課外」講義録 仏弟子論としての歎異抄―親鸞聖人の教えを相続するということ―三二―三五頁参照)。このように、法然の教説を背負って生きていくというところに、親鸞の因願探究があるのであろう。

(78) 『定親全』四・言行篇一・四頁『聖典』六二六頁

(79) 『浄土三経往生文類』は、親鸞真蹟本が二種有り、一般に建長七年(一二五五)本が「略本」、康元二年(一二五七)本が「広本」と呼ばれている(『浄真全』二・五七四頁参照)。「尊号真像銘文」も同様に二種の真蹟本があり、「建長本」・「正嘉本」と呼ばれていることを考えると、いささか統一感のない表現に感じるが、ここでは近年刊行された『浄土真宗聖典(全書)』に倣って「広本」とした。また本論で取り上げる『浄土三経往生文類』は以下すべて「広本」である。

(80) 『定親全』三・和文篇・二二頁『聖典』四六八頁

(81) 曾我量深は、このような親鸞の思索について、次のように述べている。

親鸞聖人は『大経』下巻の、いわゆる本願成就の文を通して、十七・十八の因位本願をごらんになる。そういうのが浄土真宗の立場である。直接願文というものをみないで、願成就の立場にたって、ひるがえって本願をうかがうというのが、わが親鸞聖人の『教行信証』の思召であります。

(『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・四二九―四三〇頁)

(82) 『定親全』一・八四頁『聖典』二〇三頁

(83) 紙幅の都合上、第十一願成就文に關しての論及は割愛した。

(84) 『定親全』三・和文篇・二二頁『聖典』四六八頁

(85) 『定親全』一・九六頁『聖典』二二二頁

(86) 皆往院鳳嶺『広文類開書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

(87) 皆往院鳳嶺『広文類開書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

(88) 香月院深励『教行信証講義』『教行信証講義集成』五・九五頁

(89) 曾我量深『教行信証「信の巻」聴記』『曾我量深選集』八・八九頁参照。

(90) 『摧邪輪』卷上『鎌倉旧仏教』(『日本思想体系』十五) 六九頁

(91) これについては、延塚知道が詳しく論じている。延塚は、親鸞が第十八願を「至心信樂の願」と呼ぶのは、この明恵の

「至心信樂の文」を承けていると指摘している。また延塚は同時に、法然が『三部経釈』において、「至心信樂者、第十八願」（『法然全』一六三頁）と述べ、「十七条御法語」に示される「至心信樂之心」（『法然全』四六九頁）との言葉に注意を払い、この願名の根拠を吉水での修学に見定める可能性も示唆している（『教行信証』その構造と核心」一四一一—一四三頁参照）。このように、「至心信樂の願」を親鸞の独創の願名とは言い難い。

(92) 皆往院鳳嶺『広文類開書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

(93) 皆往院鳳嶺『広文類開書』四・『真宗大系』十六・一二二頁

(94) 安富信哉『真実信の開頭——『教行信証』「信巻」講究——』一二二頁

(95) 『浄真全』一・一二七二頁

(96) 『浄真全』一・一二七二頁

(97) 『浄真全』一・一二七三頁

(98) 法然在世時において、聖道門の立場からも『観経疏』は読まれていた。法然はそのことについて、次のように述べている。

於「善導所立往生浄土之宗」雖有「經論」鑽仰之無レ人、雖有「疏書」習學之無レ倫。是以疎三相承血脉法、乏三面授口訣義。

この言葉から窺われるとおり、当時の仏教界に浄土を宗とする仏道をあゆむ者がいないなかで、法然は浄土宗を独立させたのである。ここに法然の浄土宗独立という課題の背景がよくあらわれていると思われる。

【凡例】

一、原則として、常用漢字に改めて引用した。

一、左訓、及び和讀などに附されている右訓は適宜省略した。

一、参照の便を考え、『真宗聖典』（東本願寺出版部）に輯録されているものは、その該当頁を合わせて示した。

一、出典については、次のように略記した。

『定本親鸞聖人全集』

『真宗聖教全書』

『浄土真宗聖典全書』

『昭和新修法然上人全集』

『定親全』

『真聖全』

『浄真全』

『法然全』

『真宗聖典』(東本願寺出版部)

『聖典』

(本学任期制助教 真宗学)

〈キーワード〉『選択集』、本願加減の文、由来の縁