

『教行信証』信卷「序前の文」についての一考察

尾 畑 文 正

一 はじめに

『教行信証』信卷の冒頭に、なぜか信卷引用の『涅槃經』から、いわゆる「悉知義」の文が記されている。従来の研究の中でこの引用文がいかなる意図で信卷冒頭に記されているのかに焦点を当てて解説するものは数が少ない。先ず伝統的な『教行信証』解説書を調べてみれば、法蔵館発行の『教行信証講義集成』に収録されている存覚『六要鈔會本』、香月院深励『教行信証講義』、圓乘院宣明『教行信証講義』等々においても、また南條神興『廣文類論草』においても、信卷「序前の文」についての解説はない。ただ山邊習學・赤沼智善『教行信証講義』においては、題号と選号を解説する箇所に、「余義」として『坂東本』には表紙裏（別序の前）に、「復有一臣名悉知義昔者有王名曰羅摩害其父得紹王位跋提大王毘樓眞王那……略……如是等王皆害其父悉无一王生愁惱者文」とある¹⁾と辛うじて記されている。

なぜこのように「序前の文」が看過されてきたのであろうか。おそらくはその理由については斉藤研が「坂東本『教行信証』「信卷」『序前の文』試論」において、以下のように要約していることが参考になるであろう。斉藤研は「その理由として三つが考えられる。一つには伝統教学の中で大きな位置をもつ存覚の文には触れられていない。二つには「坂東本」は今のようには誰しもが見ることが出来るように公開されてはいなかった。三つには共に真蹟と思われていた西本願寺本、専修寺本に存在しない文が「坂東本」にのみ存在するという特異性があるためである。」という三点を挙げている。いずれも「坂東本」の存在が、この問題を考えるためには不可欠であることがわかる。

その意味でも、本論文において『教行信証』信卷「序前の文」について、いわゆる「悉知義」の文の意義を考えていくためには、この文が『教行信証』信卷において、看過することのできない重要な文証であることを書誌学的に確認する必要がある。そういう理由で、少々、論文作成の展開において煩瑣であるけれども、この「序前の文」の存在意義を「坂東本」を検討する手順を踏んで後に、この「序前の文」のもつ教学的な課題に論及していきたい。

先ず、西本願寺本、専修寺本には存在しない「序前の文」が記されている「坂東本」についてその存在の意義を確認したい。今日、承知のように、「坂東本」は唯一の真蹟本として認知されている。「坂東本」の存在は既に江戸時代において、それをもとに編集・書写された模写本が残っていることから、江戸時代から重要視され、また研究されていたことがわかる。しかし真筆とされていた西本願寺所蔵の『教行信証』（以後、西本願寺本と記す）と高田派専修寺所蔵の『教行信証』（以後、専修寺本と記す）は「御清本」または「清本」と伝えられていた。²その結

果、「坂東本」は清書に対する草稿本としての印象が強く、どこかにこの「坂東本」が完成した際の清書本があるのではないかという、そういう推測が「坂東本」になされていて、そういう主観的な思いの中で、いま問題にするところの「坂東本」は未完成本という消極的な受け止め方がなされていたのではないかと推察される。

明治に入って、山田文昭が登場して、「坂東本」の研究が本格的に開始され、その後、辻善之助、日下無倫、赤松俊秀へと、研究が展開されて現代にいたっている。しかし、原本の「坂東本」自体は関東大震災時の被災も加わって、原本自体の傷みも進んでいたことと、更には、この原本の保存のためにも、当然ではあるが、一般に閲覧されることもなく、修復や公開の折りに限られた研究者が「坂東本」の書誌学的な研究を行うことのできる状況であったといえよう。近年は科学技術の発達もあって研究方法も多面的となり、筆跡を写真によって比較していたものが、より詳細な形で研究されるようになった。最近では、三木彰円らの研究グループが、角筆点の発見をしたことは大きなニュースともなったことである。⁽³⁾このように「坂東本」はいまもお新たな発見とともに、その研究は現在においてもなお進行中である。そのような研究の根本は親鸞の唯一の真蹟本として、この「坂東本」を確認し、「坂東本」を根本にしながらか親鸞の『教行信証』を考えていくことは研究課題として必須の要件である。その意味でも、今回の論文は「坂東本」によりながら、『教行信証』信巻「序前の文」について考察することはいうまでもない。しかし、本論文は書誌学的手法によって考究するものではなく、またその手法は筆者のよくなしえるものでもない。そこで本論文の方法論は、換言すれば、親鸞の教学的課題を親鸞的に論及することである。そのために直接に「序前の文」に関わらない箇所からの言及を容赦願いたい。

二 『教行信証』信巻をめぐる問題（信巻別撰説）

『教行信証』信巻を考察の対象として考えるとき、「信巻」といった場合、それはどこからどこをさすのであろうか。定本によって、その範囲は大きく異なる。またその正否が問われなければならない。この問題についてはここでは当然に「序前の文」を含めて考察することとする。そもそも、この信巻は『教行信証』全体において、いかなる位置に存在するものであるのかを問うことは、後に、「序前の文」それ自体を考察するために、その手順として必要であると思われる。そこで『教行信証』信巻をめぐる問題として、特に、「信巻別撰説」を手がかりにして、その位置づけを確認しておきたい。「信巻別撰説」については戦後、結城令聞によって「教行信証に於ける信巻別撰論攷」（一九五二年）が発表されて大きな議論を呼び起こした。この議論については「信巻別撰説」を批判する先学の集大成とでもいえる研究書が慶華文化研究會編『教行信証撰述の研究』（百華苑、一九五四年）として、そこには当の結城令聞も含めて、結城令聞の「信巻別撰論攷」に刺激されて、あるいは文献学から、あるいは教学的観点からと議論が提起されている。

結城令聞による「信巻別撰説」はその論題のとおり信巻は『教行信証』著述後に記述された論文であるという考察である。この議論についての批判的論文の幾つかをあげれば、先ずその一つとして大原性実は「既に本書は、恩師法然上人の浄土宗が異端に掩われその真実義が没せられんとするを慨嘆して、その真実義を開顕せんが為に撰述せられたものである。故に法然の教行証―念仏往生の法義の真実義を発揮することが、最初からの制作意趣であり、

企圖であつた。教行証の法門、即ち念仏往生義を開顯するとは如何にすることか、それは總序に親鸞が自ら述ぶる如く「敬信真宗教行証特知如来恩德深斯以慶所聞嘆所獲也」であつて、教行証を敬信することである。具体的に云えば念仏往生は即ち信心往生なりと磨き出すことであつた。これが行より信を別開し、行巻の次に信巻を按ぜられた所以である。斯様な観点よりせば信巻を執筆することは最初からの企畫でなくてはならぬのであつて、当然行巻に次いで信巻が執筆せられたものと考えられなければならない。別序を按ぜられたことは行より信を別開せられた所以（即ち本典製作の理由）を明にせられたもので「顕浄土真実」が即ち信巻別開の理由に外ならぬことを表明せられたものである⁴と信巻の教学的位置づけから「信巻別撰説」を批判している。

稲葉秀賢は『教行信証の諸問題』において、信巻に別序があることが結城令聞の「信巻別撰説」の根拠にもなっていることから、なぜ「別序」開設なのかを問う中で、「何となれば、信は本来行の下で明さるべきものである。

それ故に「行巻」では行信と云ひ、後に指摘するやうに、「行巻」にも明かに信は明かされている。それ故に行信と云はれる信をおさへて別序に「獲得信樂」と云はれたのである。即ち「行巻」に明された信を取り出して、信樂の内容を明かにせられたのが「信巻」である。されば「行巻」に明す信と「信巻」に明す信とは、その本質に於ては一毫の変りもないけれども、その明し方には頗る異なるものがある。そしてここにこそ「信巻」が別開されねばならぬ理由があり、この理由を明かにする文が別序なのである。従つて別序が特に置かれたのは、別撰なるが故ではなくて、教行証の三法門に立脚しながら、信の一法を立てねばならなかった理由を物語るものであり、別序があることに於て『広本』に於ける「信巻」の地位の重要性が示されたのである⁵と、明確に「信巻別撰説」を否定し

ている。

次に、書誌学的な立場から、いわゆる「坂東本」を通しての「信巻別撰説」批判として小川貫式は「近年わが学界に信巻別撰の論考が提出されている。これは『教行信証』成立の初稿本についての論議であるが、その証拠にしばしば阪東本が使用されている。本書の筆蹟に関する限り別撰説には賛成し難いものがある。その根本は、阪東本の信巻には各種の筆蹟層をもつ中に、他の各巻と共通する用紙に初稿本から転写したままの基本的八行本文の舊い字畫と運筆法の筆蹟のところが三十七枚、一巻の四三%を占めているからである。」と述べていて、筆跡に基づく文献研究においても、「信巻別撰説」の批判がなされている。

このような「坂東本」の文献学的な研究はその後、赤松俊秀によって一段の展開が見られた。赤松俊秀の研究は、「坂東本」の修理に立会い、影印本の撮影を監督するという機会の中で精緻に調査したものである。⁽⁷⁾古田武彦はデシントメーターによる黒化濃度測定や使用和紙を顕微鏡写真で繊維の解析をするなど、さらに研究を進めた。重見一行は『教行信証』の古写本を対校し、計量学的手法を試み、「坂東本」が親鸞によって何度か改訂していることを論説し、親鸞聖人示寂時の「坂東本」の状態を研究していった。重見はさらに記述年を詳細に考察し、示寂後の加筆など「坂東本」を総合的に研究している。⁽⁸⁾

鳥越正道は重見一行の論をさらに進め、親鸞示寂時の「坂東本」を「最終稿本」と定義し、『教行信証』の撰述が草稿時期から三次改訂されていることを明らかにし、「最終稿本」または「真本教行信証」の復元を試みている。⁽⁹⁾

以上のように、『教行信証』信巻は教学的にも、文献学的にも、親鸞において執筆時から構想され、いうなれば、

『顕浄土真実教行証文類』として浄土真実の教行証を開顕する課題を担う聖教として存在していたことを知ることができる。つまり、そのことは換言すれば、この信巻が文字通り、「顕浄土真実」の課題を継承するものであり、その課題の展開として受けとめなければならないということである。筆者はすでに、『教行信証』全体が課題にしているものは何であるのかについて、後述するように『顕浄土真実教行証文類』の題号に表された「浄土真実」の「浄土」の意義を明らかにする中で問題にしてきた。この議論は当然、『教行信証』における各巻についての課題と無関係ではない。その意味で、あらためて、『顕浄土真実教行証文類』の題号を通して、『教行信証』信巻に託された全体としての課題を確認する中で、本論文のテーマである「序前の文」の意義を考える手がかりにしていきたい。

三 『教行信証』の題号

既に筆者は「浄土」表現の現代的意義―『浄土論』及び『浄土論註』を通して―⁽¹⁾と題して「顕浄土」の課題を論究して、そこで論議したことを要約しながら、本論文で問題にする『教行信証』信巻においても、親鸞が『顕浄土真実教行証文類』の題号において課題にしたと考えることのできる問題が継承されていることを明らかにしていきたい。

それでは「親鸞集」として書き著している『顕浄土真実教行証文類』において、親鸞は「顕浄土真実」の「浄土」をいかなる意味で用いているのであろうか。周知の通り、従来の伝統的な教学の中では、香月院深励に代表されて

いるように、『顕浄土真実教行証文類』の「顕浄土」の浄土は、聖道門に對する浄土と理解されてきた。⁽¹⁾

つまり、顕浄土の浄土は、いわゆる教相判釈的に聖道門仏教に對して浄土門仏教を現しているとの解釈は『教行信証』跋文、いわゆる後序に説かれた「聖道の諸教」と「浄土の真宗」との関係から言っても、「顕浄土」の浄土を仏教内部の宗派論争的な意味合いで捉える解釈は当然成り立つであろう。しかし、それだけが親鸞の課題であったであろうか。勿論、このような解釈もまた無視することのできない解釈であることはいうまでもない。なぜなら、法然の浄土宗は、顕蜜体制下の伝統的仏教、いわゆる聖道門仏教の側から、新興仏教としての浄土宗、いわゆる浄土門仏教が一二〇七年に「承元の法難」という形で具体的に弾圧を受けた。この宗教弾圧に對して親鸞は『教行信証』跋文において「真宗興隆の大祖源空法師、并に門徒数輩、罪科を考えず、猥りがわしく死罪に坐す。或は僧儀を改めて姓名を賜うて、遠流に処す。予は其の一なり」と書き記している。このような「承元の法難」に對する親鸞の態度表明はやがて、その弾圧の思想的な背景となった聖道門仏教に對する反論として『教行信証』の存在を措定することは現在においても確認されている。

例えば、石田充之が岩波書店の『日本思想大系』における『親鸞』において、『教行信証』は、その終りに、流罪の一件より法然への入門、『選択集』の相伝を述べ、「真宗の簡要、念仏の奥義、これに撰在せり」と明かし、その浄土真宗の念仏の実践的な意義内容を明らかにすべく、この書を制作した、との意向を示していることなどからも明らかのように、それは、『選択集』の念仏の意義、法然主唱の他力念仏専修の意味を明らかにする書ともいってよい。そのことが自己の真実に救われる道、自己の真実に生きる道を説明するということになることはいうまで

もなかるう⁽¹³⁾」と、この『教行信証』が他の法然門下の人々の手になる著書と同様に、法然の課題を継承し、「法然の他力念仏専修の意義を明らかにし伝えようとする意図で書かれたもの⁽¹³⁾」であると述べている。

このような解釈は従来からの伝統的な解釈に相応するものとして、親鸞の『教行信証』のある側面を適切に理解するものであると承知した上で、更に筆者は親鸞の課題を浄土教仏教登場の全体的な課題を通して、親鸞の『教行信証』をあらためて考察すれば、「顕浄土」の浄土は、聖道に対する浄土であるだけではなく、穢土に対する浄土であるという解釈を通して、親鸞の『教行信証』を解説する方途を考えるものである。

つまり、「顕浄土」の浄土は、いわゆる聖道門仏教に対して浄土門仏教を掲げるということだけが親鸞の目的ではなく、つまり、『顕浄土真実教行証文類』の浄土は、聖道に対する浄土であるだけでなく、むしろ、穢土に対する浄土であることが、親鸞の仏教にとって看過することのできない宗教的な本質的課題ではないかと考えるのである。このような受けとめ方の伝統が近年注目されている。それが蓮如教学を継承してきたといわれる「相伝義書」である。この「相伝義書」は近年『真宗相伝義書』として刊行されている。その中の第五巻に収集されている『略本私考』には、『顕浄土真実教行証文類』の題号について、「浄土」というのは、通途所談の浄土に非ず。「顕浄土真実」とある「真実」の言は上下に貫通すれば、真実より顕わるる浄土なれば「顕浄土真実」とあらわしたまう。然れば聖人の思召しの浄土というは、方処を指し極めたまうに非ず、依正不二の真実報土の事なり。——中略——さてこの「浄土」と云うについて聖道浄土対あり。穢土（此土）浄土（彼土）対あり。まず通途をいわば、道綽禪師の初判の教相に準じて聖道に対する浄土なり。然れども今、浄土と云うは、聖道浄土二門待対の浄土に非ず。此彼対

にして此の穢土に対して彼れを浄土というて、穢土に対したる處の浄土なり⁽¹⁴⁾」と、聖浄対に対して淨穢対を明らかにしている。

つまり、これは題号である『顕浄土真実教行証文類』に掲げられた「浄土」の概念が、聖道門に対する浄土門の浄土ではなく、穢土に対する浄土であるという確認なのである。結論的にいえば、『真宗相伝義書』の立場では、親鸞が『教行信証』を書いたのは、決して法然の浄土門仏教としての浄土宗を弾圧した聖道門仏教としての「南都北嶺」仏教への反批判と不当性を挙げ、教相判釈的に浄土宗の正当性、優位性を掲げる目的だけではないという確認である。「顕浄土」の浄土を淨穢対で見る視点は、言葉を変えていえば、「我と我が世界」を根源的に批判する根本的世界、超越的原理として浄土をとらえる視点である。それは、奈良なら奈良の時代を生きる、平安なら平安の時代を生きる、鎌倉なら鎌倉の時代を生きる、現代なら現代の時代を生きる衆生の現実的世界を、つまり、その都度都度の衆生の織りなす現実社会を穢土として見いだす視点を明らかにするものである。衆生の現実世界が穢土として、仮なる虚なる虚仮不実の世界であると知らされることにおいて、それであるがゆえに、この「我と我が世界」が仏から直接に教化されなければならない世界であることが明らかにされるのである。

その意味で、親鸞は浄土真実を顕らかにする『顕浄土真実教行証文類』によって、衆生の生きるこの世界が穢土であることを明確に照らし出し、その照らし出す原理を『大無量寿経』に説く本願を根拠に、つまり、本願によって莊嚴された浄土を根拠にして明らかにしたのではないか。それが親鸞の「浄土真宗」の名告りであろう。このような視点が親鸞の『教行信証』の題号において認識することができるとしたならば、『教行信証』信巻における、

特に「坂東本」における『顕浄土真実信文類三』の題号もまたそのような意義を有することはいうまでもないこととなる。従って、『教行信証』信巻における「序前の文」も、これが親鸞において自覚的に記述された文証であるならば、その「文」もまた、そういう範疇で考察できる可能性がある。これについては後述したい。

四 『教行信証』信巻「序前の文」

以上のことを本論文の中心テーマである『教行信証』信巻における「序前の文」を考察していく背景にして、以下、『教行信証』信巻における「序前の文」について考察を進めていきたい。この「序前の文」は親鸞の偽筆と疑われたことのない部分である。小川貫弑の反故紙説があったが、真筆を斥けたものではない。この『涅槃経』『悉知義』の文は西本願寺本・専修寺本にも記載されていない。存覚の『六要鈔』にはこれに対する解説は一切なく、何も記されていない。

前後錯乱、思い難し、如何。答う。誠に以て思い難し。此の書、大概類聚の後、上人いくばくならず帰寂の間、再治に及ばず、少々かくのごとき事等無きに非ず。⁽¹⁵⁾

と『六要鈔』にあり、『無量寿如来会』と『佛説無量寿経』の引文が「又」で前置きなく引かれた事について、引用に言説されているように、「前後錯乱」したとは思えない。しかし、『教行信証』がほぼ完成してまもなく帰寂したため、このような箇所があると記している。この記事からも存覚がどの底本に依って『六要鈔』を書いたのかは

興味深いけれども、少なくとも信巻序前に『涅槃經』の文は無かったと考えるのが自然である。この『教行信証』解釈の根本として考えられてきた存覚の『六要鈔』に「序前の文」が取り上げられていなかったことが、それ以降の『教行信証』の研究において、この文が看過されてきた伝統を作り上げて、この文が教学的な課題にならない形で今日に至っているのではないか。

このような取り扱いをなされてきた「序前の文」に対して、それが記述されている「坂東本」による何人かの研究者の考察記録もあるけれども、この「序前の文」、つまり、この「悉知義の文」についての論及はなかったところ、最初にその思想的意味を見出して論述したのは古田武彦（この問題提起をおこなった古田武彦は一九七八年に『親鸞思想―その史料批判―』を富山房から出版し、その後一九九六年に同著は明石書店から再版している。）であり、それ以降の研究においてはこの「序前の文」が『教行信証』を読み解くにあたって看過することができなくなつたといえよう。しかしながら今に至るもの確な論述がなし得ていないというのが現状である。そういう研究状況にあるので、先ずは古田武彦の当面の研究成果を確認しながら、現在何が問われなければならないかを考えていきたい。

古田武彦は先ず『親鸞思想―その史料批判―』において先の「信巻別撰説」批判において触れた小川貫式の学説を通して、「小川氏が「反故」と推測しておられる点から逆推すると、原本の状況自体が、「反故」と目さるるに必要にして十分な条件をそなえているのであろう、とも想像せられよう。これに對し、赤松俊秀氏は信巻表紙外題が親鸞の自筆であると主張せられる際、「ここにそれを詳細に述べることは煩わしいから避けるが、二に「後有一臣義」云々と書かれているのが、聖人真蹟であることを指摘すれば充分であらう。」（『教行信証の成立と改訂につい

て」昭和三十一年」として触れておられるのみであって、当該文面が「反故」であるか、否か、というような問題には言及しておられない。ただし、この問題の惹起したもっとも直接の原因は、つぎの点にあらう。すなわち、専信書写の専修寺本にも、西本願寺本にも、その他いっさいの流布本にも、まったくこの文面が存在せず、したがって、通念としての「本典」にはこの文面は属していないからである。したがって、既成概念としての「本典」から坂東本自身を顧る時、この文面は、いわば余分なものとして、目に映ずることとならう。」と、先行する研究を押さえている。

更には、このような「序前の文」にみられる引用の仕方を福井県法運寺蔵の『入出二門偈頌文』、これは親鸞自筆本であり、その表紙外題後の扉の銘文と、高田派専修寺蔵の『尊号真像銘文』、これも親鸞自筆本の銘文とをもつて、それらの引用形式を通して、「これらはいずれも、原文面の長文中より、一部分をここに「銘文」として摘出掲載する、との意を示す、慣例形式なのであった。かくして見る時、この信巻表紙裏の文面は、信巻全体に対する巻頭銘文」として記載されている、という事実が判明するのである。」と結論するのである。このことは山田文昭も『教行信證の御草本に就て』の論文の中で、「坂東本の見返、法雲寺所傳二門偈御真本の同處に經文の抜萃が書いてあり」と指摘している。⁽¹⁸⁾

ともあれ、古田武彦が「銘文」として論じて以降、重見一行、安藤文雄、三本彰門、斉藤研、安富信哉はこの説にしたがっている。なお疑問が残るのは、『入出二門偈頌文』と『尊号真像銘文』ともに訓点が振られているが、ほぼ「序前の文」は白文であるということと、『涅槃經』の文と表記しないで書き出していることである。このよ

うな問題が残るものではあるけれども、この古田武彦の「序前の文」を「信巻全体に対する巻頭銘文」とする学説を筆者も前提として以下、この「序前の文」について考察を進めていきたい。先ず、最初に問われなければならないことは、それではなぜ親鸞は『教行信証』信巻序前に、「巻頭銘文」を置いたのであろうか。

五 なぜ「悉知義の文」なのか

『教行信証』信巻における「序前の文」は古田武彦によって「信巻全体に対する巻頭銘文」と確認された。ところで、親鸞は周知のごとく、文字通り、信巻全体の根拠を第十八願「至心信樂の願」にしている。いうまでもなく『教行信証』は『大無量寿経』において説かれた阿弥陀如来の本願を根拠にして開かれた本願の仏道を明らかにする聖教である。いわゆる教行信証の四法も、証から開かれた真仏土も化身土も、全て本願において根拠するものであり、具体的には『大無量寿経』に説かれた四十八願文に基づいて開かれていることはいうまでもない。その中の信巻においては第十八願「至心信樂の願」が標榜として掲げられている。この「至心信樂の願」は信巻において親鸞に「斯の心即ち是れ念仏往生の願より出でたり。斯の大願を選択本願と名づく、亦本願三心の願と名づく、復至心信樂の願と名づく。亦往相信心の願と名づくべきなり⁽¹⁹⁾」といわれている。そのような「一切衆生を平等に往生せしめん」（法然の本願解釈）とする阿弥陀如来の本願に対して、我ら衆生の現実には、「然に常没の凡愚・流転の群生、無上妙果の成じがたきにあらず、真実の信樂実⁽¹⁹⁾に獲ること難し」といわれている。それは如来の善巧摂化であ

る、一切の衆生を救済せんとする本願に気づくこともなければ、信じることもない衆生の現実である。

その衆生の現実こそが実は本願文そのものに施設された「唯除五逆誹謗正法」である。その意味では、「浄土真実の信」を明らかにするとは、「五逆誹謗正法」の現実に向き合うことを抜きにして成り立たない。従って、『教行信証』前半においては本願の三心とその成就の一心との関係をもって、如来回向の信が説かれ、このいわゆる「唯除」の文を中心にして抑止文釈が展開されている。それが『教行信証』後半であり、それらを解釈する手がかりとして引用されたのが「悉知義の文」が含まれる『涅槃經』梵行品である。

その意味では、安富信哉が『真実信の開顕―『教行信証』『信卷』講究』において、「この悉知義のことばも『信卷』後半・『涅槃經』『梵行品』の引文の中に現れるのである。親鸞は、五逆罪を犯した阿闍世の中にたすかることのできない人間の罪悪性を顧みるとともに、この阿闍世を慰撫する悉知義の中に、人間を邪見に陥れる外道の真相を端的に見定めたのではなからうか。『教行信証』において外道の問題は、「化身土卷」末巻に主題的に取り上げられるが、この「信卷」劈頭に掲載された「卷頭銘文」も、一つのテーマを示す文であるとみられる。親鸞は悉知義という外道の邪見の言葉を挙げることによって、「信卷」ことに抑止文釈へと、その課題を予告提示したのである⁽²⁰⁾」と記すように、信卷後半との関わりで読み解くことが最も妥当性のある受けとめ方であろう。また親鸞が『尊号真像銘文』において「唯除の文」について、「唯除といふは、ただのぞくといふことば也、五逆のつみびとをきらい、誹謗のおもきとがをしらせむと也。このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生みなれず往生すべしとせむとなり⁽²¹⁾」とあるように、第十八願「至心信樂の願」において「唯除五逆誹謗正法」と衆生の

現実を排除するのは、ただただ「このふたつのつみのおもきことをしめして、十方一切の衆生をみなもれず往生すべしとしらせむとなり」⁽²¹⁾であるかぎり、本願文を根拠にして、唯除の問題を中心にして課題にする『教行信証』信巻の後半部分もそういう問題として捉えることができる。つまり、いま問題にする「序前の文」である「悉知義の文」もまた特に阿闍世の救済を課題にする形で「十方一切の衆生」の救済が課題にされているとの解釈であれば、「浄土真実の信」を明確にする信巻劈頭に「銘文」として飾るのにふさわしい証文として受け取ることも了解できることである。

しかし、先にも少し触れたように、この劈頭の「序前の文」の提出の仕方にいくつかの疑問がのこることを通して、新しく問題提起するのが『親鸞教序』に掲載された安藤文雄の論文「真蹟本『教行信証』信巻序前『涅槃経』引文について」である。つまりどういふことかといえば、この「序前の文」はいうまでもなく信巻後半において「難治の機」について明らかにする『涅槃経』『梵行品』における阿闍世の救済について述べる箇所の一節である。

父親殺しに、つまり、「五逆」の筆頭に掲げられる「殺父」に苦悩する阿闍世に六師外道を背景にして諸大臣が慰撫する場面である。特に「悉知義」大臣だけが慰撫している訳ではない。それではなぜ「悉知義」大臣だけの言葉が信巻序前に「巻頭銘文」（古田武彦説）として挙げられているのであろうか。この根本的な疑問を解く鍵として安藤文雄の論文を手がかりにしたい。

安藤は信巻劈頭の「序前の文」と、信巻内の引用部分との幾つかの相違に注目して、「まず第一には「経言」「涅槃経言」という形で典拠が明記されていない。第二には阿闍世王の慚愧の言葉が省かれている。第三には悉知義大

臣の慰撫の言葉であることを明示する「惟、願はくは大王、愁苦を放捨せよ。王聞かずや」という部分が省かれている（ただし、この第二、第三の点に関しては、信巻序前の文は乃至の言葉が置かれないで一連の文章となっている）。第四には、この言葉は特に悉知義大臣の帰依していた阿耆多翅金欽婆羅の説ということではなく、当時一般に流布していた伝聞であったと思われる。第五には、王の名前の間を一字づつ開けて、一人一人の王を印象づける形で引用されているといったことである」⁽²²⁾とその相違に着目して、「序前の文」はあらためて独自の視点から読み解かれなければならないと提起している。

更に「以上の点から、この信巻序前の文は、後に信巻内に引用される文とは、別の独立した位置づけをすべきではないかと思う。すなわち、『涅槃経』の中の文、悉知義大臣の慰撫の言葉という限定をはずしたうえで、この文を考える必要があると思う。⁽²³⁾」と問題提起している。筆者はこの「序前の文」は信巻内に引用された「悉知義の文」と深く関係をもちながらも、『教行信証』全体の性格を規程するような問題が提起されると考えている。ともあれ、最初に、「坂東本」を通して「序前の文」に注目し、これを「信巻全体に対する巻頭銘文」と読んだ古田武彦はこの内容を一闡提の象徴と捉えているが、それではなぜ一闡提の象徴として「悉知義の文」が必要であったのか。安藤も先の論文で指摘するように、この「序前の文」の「悉知義の文」には「入地獄」もない、「生愁悩」もない「殺父」の諸王の名が連なっているだけである。ここに一体どういう問題が秘められているのであろうか。読み解く鍵がないというのが正直な現状であろう。

そこで本論文においてはこの「序前の文」を取り囲む外延的な『教行信証』解釈、及びそこに提起されている親

鸞の教学的視点を応用しながらこの問題を考察してみたい。先ず、本論文において既に指摘したように、この『教行信証』信巻には『顕浄土真実信文類』の外題があり、ここに表現された「顕浄土真実」の「浄土」が、『教行信証』題号の『顕浄土真実教行証文類』に掲げられた「浄土」の概念と同じく、聖道門に対する浄土門の浄土だけではなく、そこに穢土に対する浄土でもあるとするならば、『顕浄土真実信文類』と掲げる信巻もまたそのような課題を担うものであろう。ならば、それは「我と我が世界」を根源的に批判する根本的世界、超越的原理として浄土をとらえる視点であるかぎり、「序前の文」という、いわば「信巻全体に対する巻頭銘文」である「悉知義の文」は、如来回向の信心において見いだされ、照らし出される簡潔明瞭な娑婆世界の現実そのものではないであらうか。衆生の現実世界を穢土として、仮なる虚なる虚仮不実の世界として認識する時、そこには自己を省みることもなければ、その結果、現実を苦悩することも愁憂することもない、自己中心の世界だけが抽出されることとなる。それこそが「序前の文」の末尾に説かれた「如是等王皆害其父悉無一王生愁惱者」⁽²³⁾である。

慚愧なき姿であらう。それは「信巻」に引用された『涅槃經』が指し示す通りである。慚愧がないとは「大王、諸仏世尊常に是の言を説きたまわく。二つの白法有り、能く衆生を救く。一つには慚、二つには愧なり。慚は自ら罪をつくらず、愧は他をおしえて作さしめず。慚は内に自らを羞恥す、愧は発露して人に向こう。慚は人に羞ず、愧は天に羞ず。是れを慚愧と名づく。無慚愧は名づけて人と為せず、畜生と為す」⁽²⁴⁾と説かれる通りである。それは人間でありながら人間を見失った存在である。それは正しく「顕浄土真実」において根源的に批判されるところの我ら衆生の「穢土」の現実には他ならない。そういう「我と我が世界」を根源的に問い直すところに『顕浄土真実

『教行証文類』があり、如来回向の信の内実がある。その意味で、この文は信巻内の引用文と繋がりが、同時に、浄土真実において照らし出される穢土として衆生の歴史的社会的現実に繋がっていくのである。

このことを明らかにする二つの親鸞的視点を提出したい。一つは「如是等王皆害其父悉無一王生愁惱者」といわれる現実には「殺父」という、五逆の罪を一切顧みることのない、その意味で歴史的社会的罪を罪とも顧みることもない存在を象徴している。そういう存在に対して、一つの視点としては、親鸞は『教行信証』行巻において、曇鸞の『浄土論註』冒頭の「五難」を掲げる第三番目の「三者無顧惡人破他勝德⁽²⁵⁾」を「無顧の惡人は」⁽²⁶⁾と読んで、惡人とは自己を顧みることのない存在であると認識している。また、親鸞は『教行信証』信巻末尾に、「逆謗撰取」を説いて曇鸞の「八番問答釈」を引用しているが、この八番問答には五逆罪と謗法罪との関係が「問うて曰わく、是の如きらの計は、但是れ己が事なり、衆生において何の苦惱有ればか、五逆重罪に踰えんや。答えて曰わく、若し諸仏菩薩、世間・出世間の善道を説きて、衆生を教化する者ましまさずば、豈に仁・義・礼・智・信有ることを知らんや。是の如き世間の一切善法皆断じ、出世間の一切賢聖皆滅しなん。汝但五逆罪の重たることを知りて、五逆罪の正法なき従り生ずることを知らず。是の故に、謗正法の人はその罪最も重なり、と」⁽²⁶⁾と説かれている。これは五逆罪、その意味では社会的歴史的罪の根底には誹謗正法罪の根本があることを親鸞も承認するものであり、正しく「悉知義の文」によって現されている世界は、我らの現実世界の自己絶対化的世界を言い当てているものであり、その世界の根底に如来に背くものが見いだされているのである。その意味で「如来に背くもの」、言葉を換えれば、「自己に背くもの」(安田理深)こそが「信の課題」であり、「顕浄土真実」の課題であることを明らかにするので

ある。つまり、如来回向の信において、「殺父」を観みることのない、「我と我が世界」の不正・矛盾・歪みが照らし出されることとなるのである。

しかし、それならばなぜ親鸞はことの本質である「誹謗正法罪」に相当する文言を「序前の文」としないで、「五逆罪」に相当する「悉知義の文」を掲げたのであろうか。それはおそらくは曇鸞の八番問答の展開に相應しての解釈からではなからうか。つまり、曇鸞は八番問答において五逆罪の根底に誹謗法罪を見いだしながら、なぜ五逆罪に拘って解釈するのかといえば、誹謗法罪は「自己に背く」「如来に背く」罪、つまり、超理性的超経験的な罪であるがために、それが具体的な現象として現れ出てくる、その意味で歴史的内部の現象として現れ出てくる五逆罪に、自己疎外的実存の実相が如実に露出しているとの見定めでないかと思う。

そこにこそ人間の罪のリアリティーがあり、その罪のリアリティーに向き合うことに、『教行信証』信巻の課題を見いだし、それはまた『教行信証』全体の課題を見いだし、「別序」の始まる冒頭に「巻頭銘文」としての「悉知義の文」を掲げたのではないか。その意味でいえば、親鸞にとつては歴史的社会的現実として象徴的に対象化することのできる「殺父」が宗教的課題としての現実問題であった。それでは近代社会に現代人として生きるものにとつての「殺父」（しかも、ここでの「殺父」とは他ならぬ国王である。国土の問題が予想せしめられるが、この問題は稿を改めたい。）とは何であるのか。いま現代における「殺父」が問われている。その時代的な歴史的なリアリティーがまた我らの宗教的課題として問われなければならないことは言うまでもないことである。

註

- (1) 山邊智學・赤沼智善『教行信証講義』法藏館 一九七二年 五二四頁
- (2) 山田文昭「教行信証の御草本に就いて」『真宗史の研究』破塵閣書房 一九三四年 参照
- (3) 三木彰円「『教行信証』(坂東本)」の角筆点について『真宗』二〇〇八年四月 二五頁
- (4) 大原性実「教行信証撰述年時の問題」慶華文化研究會編『教行信証撰述の研究』所収 百華苑、一九五四年 六二頁
- (5) 稻葉秀賢『教行信証の諸問題』法藏館 一九七〇年 二〇一頁
- (6) 慶華文化研究會編『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四年
- (7) 赤松俊秀「教行信証の成立と改訂について」・『続鎌倉仏教の研究』所収 平樂寺書店 一九六六年 四四頁
- (8) 重見一行『教行信証の研究』法藏館 一九八一年 参照
- (9) 鳥越正信『最終稿本 教行信証の復元研究』法藏館 一九九八年 参照
- (10) 尾畑文正「浄土」表現の現代的意義―『浄土論』及び『浄土論註』を通して―『同朋仏教』第四一号(二〇〇五年七月一日発行)
- (11) 香月院深励『教行信証講義』・『教行信証講義集成』法藏館 一九七五年 第一卷五六頁
- (12) 親鸞『教行信証』化身土末卷・『真宗聖教全書』二二〇一頁
- (13) 『日本思想大系・親鸞』岩波書店 一九七一年 第一卷一五八七頁
- (14) 『略本私考』・『真宗相伝義書』真宗大谷派出版部 一九八〇年 第五卷一八頁
- (15) 存覚『六要鈔』・『真宗聖教全書』二二七五頁
- (16) 鳥越正道『最終稿本 教行信証の復元研究』法藏館(一九九八年)の中で、「教行信証(尊連系統)底本にしながらも、存覚自身が作成した教行信証であったと思われるのである。つまり存覚が教行信証の校訂を試みていると思われるのである。」としている。一五六頁
- (17) 古田武彦『親鸞思想―その史料批判』明石書店 一九九六年 五八七頁
- (18) 山田文昭「教行信証の御草本に就いて」『真宗史の研究』破塵閣書房 一九三四年 一三二頁
- (19) 親鸞『教行信証』「信卷」・『真宗聖教全書』二四八頁

- (20) 安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』『信卷』講究』真宗大谷派出版部 二〇〇七年 六七頁
- (21) 『尊号真像銘文』(広本)・『真宗聖教全書』二一五七八頁
- (22) 安藤文雄「真蹟本『教行信証』信卷序前『涅槃経』引文について」『印度学仏教学研究』三三卷二号 八〇三頁
- (23) 『教行信証』『信卷』・『親鸞聖人全集』(親鸞聖人全集刊行会) 九四頁
- (24) 『教行信証』『信卷』・『真宗聖教全書』二一八五頁
- (25) 『教行信証』『行卷』・『真宗聖教全書』二一四頁
- (26) 『教行信証』『信卷』・『真宗聖教全書』二一九八頁

参考文献

- 慶華文化研究会編『教行信証撰述の研究』百華苑、一九五四年
- 稲葉秀賢『教行信証の諸問題』法蔵館 一九七〇年
- 古田武彦『親鸞思想―その史料批判』明石書店 一九九六年
- 赤松俊秀「教行信証の成立と改訂について」『続 鎌倉仏教の研究』平楽寺書店 一九六六年
- 日下無倫『坂東真本教行信証』丁子屋書店 一九三三年
- 山田文昭「教行信証の御草本に就いて」『真宗史の研究』破塵閣書房 一九三四年
- 鳥越正道『最終稿本 教行信証の復元研究』法蔵館 一九八八年
- 星野元豊『講解 教行信証―信の卷』法蔵館 一九九七年
- 信楽峻麿『教行証文類講義 第四卷 信卷Ⅰ』法蔵館 二〇〇二年
- 安富信哉『真実信の開頭―『教行信証』『信卷』講究』真宗大谷派出版部 二〇〇七年
- 安田理深『自己に背くもの』文明堂 一九六八年