

記録 同朋大学仏教文化研究所設立三〇周年記念シンポジウム

親鸞聖人と教行信証——教学と史学の対話——

緒言

同朋大学仏教文化研究所は平成十九年（二〇〇七）に設立三〇周年を迎えた。これを記念して秋期展示では「仏教文化研究の軌跡」をテーマに特別展を行ない、図録を作成刊行した。また、展示期間中には記念シンポジウムを開催した。三〇周年企画の全容については、前掲図録や『同朋大学仏教文化研究所報』第二一号（二〇〇八年三月）を参照いただくとして、ここでは記念シンポジウムの記録を掲載する。まず、概要を記せば、次の通りである。

テーマ 「親鸞聖人と教行信証——教学と史学の対話——」
日時 二〇〇八年十一月一日（土） 一三時半～一七時
会場 同朋学園複合施設Dオプラザ閣蔵一階ホール
基調講演 池田勇諦氏（同朋大学名誉教授）

親鸞聖人と教行信証

パネラー 池田勇諦氏

小山正文氏（同朋大学仏教文化研究所研究顧問）

金龍 静氏（本願寺史料研究所副所長）

田代俊孝氏（同朋大学大学院教授）

司会進行 安藤 弥（同朋大学専任講師・研究所員）

シンポジウムは安藤弥所員の司会進行で始まり、小島恵昭所長の挨拶の後、記念講演（基調講演）として池田勇諦同朋大学名誉教授にご講演いただいた。休憩を挟んで、小山正文・金龍静・田代俊孝の三氏よりそれぞれテーマ別にパネラー報告をいただき、再度の休憩の後、討論を行った。当日は七五名を超える参加があり、会場は活況を呈した。また研究所保管の各種『教行信証』（坂東本・西本願寺本・専修寺本）の複製本を展示し、休憩時間には参加者が手にとって実見する機会を設けた。限られた時間ではあったが、有意義な学びがあったものと思う。

本記録では、当日配布したレジュメより【趣旨説明】を再掲し、【補足説明】を加えた。続いて、当日の所長挨拶、そして記念講演の口述記録、さらにパネラー三氏から、当日の熱の入った報告をもとに書き下ろしてもらった論考、最後にシンポジウム総括を掲載した。

【趣旨説明】

同朋大学仏教文化研究所は昭和五十二年（一九七七）に「同朋学園仏教文化研究所」としてスタートした（平成四年（一九九二）に「同朋大学仏教文化研究所」と改称）。平成十九年（二〇〇七）で設立三〇周年を迎えるにあたり、研究所の理念と成果を確認してみようというのが今回の企画全体の動機である。そこで「仏教文化研究の軌跡」と題するギャラリー展示とそれに関わる連続講演会、そして本シンポジウムを企画した。

ギャラリー展示では、第一部において「住田智見と稲葉圓成」という同朋学園の礎を築いた二人の学風を課題とした。研究所設立の理念は、同朋学園の学祖住田智見の学風に拠り、また、真宗専門学校の二代目校長にして、東海同朋大学の初代学長となった稲葉圓成の言葉に基づく「広く仏教文化の研究と興隆に寄与し、もって地域社会に貢献する」を研究所規程にうたい、それを実践してきた。第二部では「寺院史料の調査・研究」と題し、（一）初期真宗の法宝物、（二）歎異抄、（三）名号・

御文、（四）本源寺一切経、（五）名古屋東別院に区分して、研究所の成果のうち代表的なものを取り上げて俯瞰している。

同朋大学（学園）仏教文化研究所という〈場〉で目指された課題の一つは「教学と史学の総合」であった。これは同朋学園の学問的伝統ともいえるものであるが、近年の学界における研究分野の細分化とあいまった分断状況が危惧される。そこであらためて「対話」を掲げ、シンポジウムの課題としてみたい。その視点から具体的なテーマとして浮上したのが「親鸞聖人と教行信証」である。住田智見の教行信証研究の姿勢に学びながら、親鸞聖人がなぜ教行信証を書いたのか、親鸞門弟における教行信証の展開（初期真宗の問題）、蓮如上人にとって教行信証とは（戦国期の展開）、教行信証の社会的公開（近世・近代から現代へ）といった課題について確かめ、意見交換してみたい。今あらためてこのテーマを掲げるのは、平成二十三年（二〇一一）の「親鸞聖人七百五十回御遠忌法要」を見据えるからでもある。

限られた時間ではあるが、活発で有意義な討論ができれば幸いである。

【補足説明】『教行信証』

正式名称は『顕浄土真実教行証文類』。親鸞の集で、浄土真宗の根本聖典。教・行・信・証・真仏土・化身土の六巻から成り、冒頭に総序、信巻の頭に別序、巻末に後序を置く。浄土真宗の教えを、経・論・釈の

要文を集め、自釈をほどこすことにより、提示する。

その成立は、化身土巻にある元仁元年（一二二四）の年記をめぐり起筆・脱稿ともにみる説があるが、おおよそ関東在住期（四二歳〜六〇歳代前半）に一応まとめられたと考えられている。ただし、帰洛後の加筆補訂もみられ、生涯かけて訂正し続けたと考えられている。自筆本としては坂東本といわれ、かつては坂東報恩寺にあり、現在は東本願寺に所蔵されているものが一本（国宝）。古写本としては、親鸞在世中の建長七年（一二五五）専海書写（別説あり）とされる専修寺本、没後まもない文永十二年（一二七五）書写と推定される西本願寺本がある。

（参考『真宗新辞典』、法蔵館、一九八三年）

【所長挨拶】

所長の小島でございます。本日は、本研究所主催のシンポジウムに多数ご参加いただきましてありがとうございます。

本学園の歴史を紐解きますと、文政九年（一八二六）名古屋東本願寺掛所内に開設された「閲蔵長屋」を濫觴としまして、大正十年（一九二一）に、地域第一号の専門学校として「真宗専門学校」と名乗り、歩みを進めました。「真宗」とわざわざ名乗ったのは、本学ではこの建物（Dopラザ閲蔵）のすぐ外に胸像がございますけれども、学祖住田智見先生がこの名古屋の地に自分の理想に基づく学園を設置したい、学校

を設置したいということで、「真宗」という名前のつく専門学校を開設された訳であります。

今回は、本研究所の設立三〇周年にあたり、その住田先生と、二代目校長であり、初代学長となる稲葉圓成先生という、本学にとっては大事なお二人の先生の理念に基づく展示を企画致しました。展示においてはさらに、研究所が三〇年間にわたり、さまざまな研究事業を積み重ねてきたものをテーマ立てしております。詳しくは趣旨説明を御覧ください。

最初に申し上げましたように、本学は、この建物「Dopラザ閲蔵」という名前の由来にもなっている、閲蔵。はなはだ難しい名称ですが、それは現在の真宗大谷派名古屋別院の地に、文政九年（一八二六）「閲蔵長屋」というものが設けられました。「閲蔵長屋」とは、「蔵」というのは、これは「大蔵」といって経のことで、「閲」は閲覧ということですから、つまりは経論を見る施設として設けられたわけです。これが本学の淵源となっています。

ただし、その時点においては、当時の尾張の僧俗が、いわゆる教育機関を設置しようとはしたわけでありすけれども、残念なことに当時は中央集権の時代でありましたので、名古屋の地にそのような学校教育機関という形を設置することができず、その代わりに閲蔵長屋としての名称をもって出発したのが元々なのです。

そうした流れの中で、先ほど申しました住田智見先生が、名古屋の地に真宗の名称のつく学校を、ということで、「真宗専門学校」を設けら

れました。その背景には当時の京都の真宗大谷大学（現大谷大学）における、学的发展方向をめぐる議論があったのですが、それは別の課題となりました。住田先生があくまで「真宗」に基づいた学的发展方向、これを理念としていたことは確かであります。

そして第二次世界大戦後の新「大学令」に基づき、稲葉圓成先生が「真宗専門学校」を、「東海同朋大学」として昇格させ、四年制の大学として新たな歩みを始めました（昭和三十四年（一九五九）「同朋大学」と改称）。そしてその稲葉先生の「同朋学園設立の趣旨」に「広く仏教文化の研究と興隆に寄与し、もって地域社会に貢献することを目的とする」とある言葉を理念として、昭和五十二年（一九七七）に設立されたのが、本研究所であります。それがはや三〇周年ということで、さまざまな研究業績を挙げてまいりました。さまざまな出版物も刊行してまいりましたが、それらについてもギャラリーに展示してありますし、図録に一覧もごさいますので、また御覧下さい。

最後に本日はシンポジウムということで、どのような目的を持ってシンポジウムを行おうとしたかという話をさせて頂きます。先ほどから申し上げております住田先生の学問理念というのは、一言で言えば、真宗に基づき、そしてシンポジウムのテーマにありますような「教学と史学の対話」というようなもので、具体的、代表的な研究業績としては、『教行信証之研究』が重要だと思っています。

さらに、稲葉先生の言葉に基づく仏教文化の研究を本研究所は行なっ

てきたわけですが、そのなかで初期真宗や寺院史料の研究はもっとも主軸になるもので、そこでは親鸞聖人とその周辺、聖教や門弟たちの展開が、問題となってきました。

そうしたことから、今回のシンポジウムにおいては「親鸞聖人と教行信証」を具体的なテーマにして、サブタイトルに「教学と史学の対話」を付して問題を考えてみようというわけであります。はじめに、本学の大学院特別任用教授で、本学の名誉教授であります池田勇諦先生の記念講演をいただきまして、その後パネリストの先生を囲んで、討論を行ないたいと思います。また住田先生が『教行信証之研究』を出版されておられます様に、真宗にとっては教行信証というのがもっとも大切な問題でございますので、それを念じてさまざまな討議を積み重ねることにさせて頂きます。

以上、簡略ではありますが、ご挨拶とさせていただきます。此れ以後はコーディネーター、総合司会として安藤弥所員が進行を勤めますので、よろしくお願いいたします。

親鸞聖人における

『教行信証』の撰述意趣

池 田 勇 諦

(一)

どうも皆さん、ご苦勞様です。ただいま小島所長さんからお話がございました、その趣旨のもとで、この場が設定されていることでございます。十分なお話はもちろんできませんけれども、課せられた問題について、少し、申し上げたいと思うことであります。いろいろと後で、ご指摘、ご教示をいただければ幸いに思います。よろしくお願い致します。

この仏教文化研究所が設立され三〇年という歳月が経っているということ。縁あってそこに関わらせていただいた身として、感慨一人なものがございます。その経緯については今お話がございまして、私が申し上げる必要はないことです。

要はこの仏教文化研究所の由来といえ、これは稲葉圓成先生の学園構想による訳であります。それで、その名に「仏教文化」という言葉が

付せられております。その実質の研究業務ということになりますと、学祖住田智見先生の学風から歴史的研究を中心として進められてきたというところで、今日まで歩んで下さっていることであります。その間、発表された成果については、皆さん方もご承知頂いていることと思えますけれども、華々しいものがございまして、学界からも高く評価されていることは、誠に同慶の至りでございます。

(二)

さて、その住田学祖の学風から、仏教文化の研究というものが進められてきたという点ですが、随分これも古い話ですけれども、住田先生の遺稿刊行会から昭和三十年（一九五五）七月、もはや半世紀前のことです。『教行信証之研究』という遺稿集第一巻が刊行されたのであります。

その序文に拠ると、住田先生のご門下でありました安井廣度先生がどのように書いておられるのであります。

成徳院講師住田智見先生は真宗近代の碩学である。しかも、先生の真宗学は先生の体験に根ざす、先生が全生活を以て色説体会されたものであるから、自から先生とその真宗学とは全く一枚である。従って、その簡古にして枯淡な叙述の裡にも信の光が閃くのであって、私は次の諸点に於いて先生の学風を尊く懐かしく偲ぶのである。先

生は真宗学を以て、「祖意」を明かにする学とされていた。

(住田智見著『教行信証之研究』序文)

「祖意」、つまり宗祖のこころですね。親鸞聖人のこころを明らかにすることにあるとされていた。

従って、先生は一文一句について理屈をいわず、広く之を経釈に徴し、特に宗祖の言葉に依ってその意味を窺うように心掛けられ、また、これに史学や書誌学の知識を参考することも怠りたまわなかった。かくして先生は、宗祖の入信を顧み、教行信証が如来の願心の開顯に始終することを確かめ、行信の二巻はもとより真化の両巻に就ても思索に走らず、ひたすらそこに溢れる大悲願心を顕わすことに努められた。

(同前)

このように住田先生の学問を讃嘆しておられます。ここから、住田学祖ご自身が、どのように自らの学問姿勢というものを述べておられるか。そのことにちょっと注目しておきたいのであります。

住田先生の古い論文でありますけれども、「教行信証拝読の沿革及び研究の用意に就いて」というものがあります。その最後の第十五節において自らの学問姿勢というものを吐露されております。これを一読させて頂きますと、住田先生の学問姿勢というものが、特にこの『教行信証』の研究というに対する御態度が窺えることであります。ちょっとその要点を申しますと、三点ほど注目しなければならないのであります。

第一には「祖典に対しては、絶対の信仰を以て拝見すべき事」、第二

には「内容の研究に就いては、私には先づ其の句面の当意を見定め、而して後他の御同作に対照して、祖意の所在を窺い、又前後諸祖との関係を順次に又は逆次に見るようにするが、聖典の正旨を得るに近い方法であると思う。随うて歴史的研究の忽せにならぬことは勿論である」。それから第三は、「宗義に就いて今後注意すべき問題は、宗義と人生の実際との関係である。私には人生の方向を宗義に依って定むべきであると思う。即ち信仰を中心として、其指示に依って人生に処するようにすべきである。(中略) 信眼を以て人生に処せねばならぬのである」と。

要をとりますと、そういう三点になるかと思うわけです。これは住田先生が、「教行信証拝読の沿革及び研究の用意に就いて」の論文に述べられた祖典解釈学の基本姿勢というべきものであって、そこには「祖意の所在を窺うをもって、その目的とする」、したがって、その方法的原点として「祖典に対しては、どこまでも絶対の信仰をもって拝見すべきである」との道心の発露性を指摘されていること。これが大事ですね。

二つ目には、一面には学としての客観性、文献的、歴史的考証を重視する。さらに三番目に学の目的に還って主体的な現証を思考していくと。「現証」というのは「現在の証」という生活における証という意味でございいます。そういう三点が注目されることであります。

こういう形で住田先生の学問姿勢、学風というものに注目させていただきますと、先生の真宗学というのは、伝統の宗学に立ちながら、学の近代化に目を向け、そして、史学、書誌学の研究を尊重された。そのよ

うに言うてよろしいかと思うわけです。というのは、「教学と史学」の密接な関係に目を向けられたということであり、学祖住田先生において既に「教学と史学の対話」というものが提起されていた。そのようにいうことができるかと思うのであります。

(三)

「教学と史学」という大変なテーマでありますけれども、これは大きく言えば「解学と行学」、「対象の学と主体の学」の関係。そのように言うことができるのではないかと思われます。その教学と言われるものは思想的研究であり、史学は状況的研究であるということができるかと思ひます。しかし、その思想的研究である教学と申しても、それは「いつか」、「どこか」、「誰か」としてなされるものでありますかぎり、それはそのまま状況として史学の領域性をもつものと言わねばならないと思ひれます。

その点になると、今日の大きなタイトルでありますけれども、「親鸞聖人の『教行信証』の撰述意趣」ですね。何故『教行信証』をお書きにならねばならなかったのか、そこに注目した時に、その両者の関係が非常にハッキリと教えられてくるのではないかと思うわけであります。

古来『教行信証』の学びについては、本文に入るに先立っていろいろな問題を取り上げて考察を加えるという、所謂「文前玄義」といわれる

ものがありました。そのなかで、私は日頃この撰述意趣、『教行信証』を書かなければならなかった意趣をたずねるといふ、このことがもっとも中心であり、根本ではないかと受けとめているわけであります。と申しますのは、その撰述意趣を問うことは、いま申しておりますように、何故書かねばならなかったかというお心を問うことでありますから、その点こそは、『教行信証』があらわす思想、信仰を貫いて、それを学ぶ根本的な視点でなければならぬ。そう言えるからであります。

その意味で私はこの撰述の意趣というものに特に注目させられていることですが、その点必然的に書物の上では序文といわれるものが、それを語っていることから致しまして、いま当然『教行信証』の序というものを見なくてはならないわけであります。『教行信証』はその意味ではたいへん特殊な形式を採っているということが言えるかと思ひますけれども、序文と言われるものが三つあります。第一はご承知の通り「教行証文類序」ですね。「教行証文類」の序、これは誰が見ても『教行信証』全体にかかる序文だということが明らかであります。ところが、よく見ていくと、真ん中に第三巻目でありますけれども、「信文類」の序というものが見えてきます。そして最後のところになると、存覚上人の『六要鈔』によれば、「化身土文類」の総結といわれる文章があります。この三つが、『教行信証』が何故書かねばならなかったかを窺おうとする場合、私たちの見なければならぬ必須の文章としておさえられてきております。

ところが、一つの書物の中に、いわば三つの撰述意趣を述べる序があると致しますと、この三つの序をどのように読み取っていくのか、これは一つたいへんな課題であります。それについては実は、先に申した存覚上人の『六要鈔』がこの三つの序をどのように読み取っていくかということについて、明確な指示を出されているわけです。今日『六要鈔』と言いますと『教行信証』の註釈書としても古典に属して、若い人はほとんど注目していないようであります。確かに今日の視点からいいますと、いろいろとクレームをつけたくなるような、そういう箇所もあるわけですが、やはり卓見といえますか、確かな指示を私たちにあたえてくださっているといえる箇所も随所にあるわけがあります。そのはじめが、この三つの序文に対するご指摘でないかと言わねばならないでしょう。

それによりますと、ご承知の通りですけれども、最初の序を「総序」、それから「信文類」の序を「別序」、そして最後の「化身土文類」の総結の文を「後序」とおさえられております。ところで、この三序は、実は二つの対応でもって言われてきているのです。はじめに「信文類序」を六巻全体の「別序」と見開くことによって、最初の「教行証文類序」を「総序」として「総別の対応」性をそこに見られました。次いで「化身土文類総結」の文は、初の「教行証文類序」が三分科経で言えば、「序文」で、「前序」に相当するのに対し、これは「流通分」の「後序」に該当するとして「前後の対応」性を見定められたのであります。この「総別の対応」「前後の対応」の二つの対応をもって、三つの序を読み取

ることを指示されたのが、『六要鈔』でした。これによって、今日この三つの序を「総・別・後」の三序として読むことが定規になっているわけです。

ここで一点こだわりたいのです。まず「前後の対応」というのは、「後序」の内容からして明らかです。そこには状況的側面から撰述の意趣が述べられています。「後序」が現実的事由を述べるのに対し、「前序」は原理的な理由を述べるかたちになっております。そうした現実的事由から生起してきた課題の側面から、撰述の意趣を述べられたのが、「総別の対応」と言えるでしょう。

それでこだわりますが、「前後の対応」における「後序」について、現実的事由と申しました内容は、ご承知の通り、「承元の法難」の記述にあらわされるところの危機意識ですね。その危機意識から生まれたものが『教行信証』であることを告げるものが「後序」であると言えます。そうした危機意識から、危機を転機とした、それが「前序」の内容と言えましょう。それは本願にかぎりなく帰っていく。そういう回帰の心が「前序」となっている。つまり『教行信証』を通底する聖人のご態度であります。

(四)

親鸞聖人にとって、あの「承元の法難」は、自らが「宗」とする「専

修念仏の教え」、しかもそれによって出遇うことのできた「吉水の僧伽」、それに対する権力側からの理不尽な弾圧であったわけですから、その僧伽に身を置く聖人として、まさに危機的状況であり、そこに身を置く者としての責任、つまり現実をどう受けとめ、どう関わっていくのか。そこから「後序」は記されているということが痛く伝わってまいります。

そこにおいて聖人は、いわゆる対症療法的な発想ではなく、どこまでも根源的思考であった。いよいよ本願に回帰していかれた。いよいよ本願聞思の歩みをしていかれた。「前序」はそれが簡潔に述べられていると言えましょう。この「前後の対応」によって『教行信証』が何故書かれねばならなかったのかということが、切実感をもって私たちに伝わってくる。そういうものを私は強く感ずるわけであります。

そこから、先ほど申しました課題の側面からの撰述意趣が、「後序」には、

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。（『教行信証』化身土巻後序）と表現されます。そして、そのことが「別序」には、

然るに末代の道俗、近世の宗師、自性唯心に沈みて浄土の真証を貶す。定散の自心に迷いて金剛の真信に昏し。（『教行信証』信巻別序）と、「沈迷の二機」として指摘されている。それは一言で言うならば、個人意識化された閉鎖的なさとりや信心です。したがってそれは真に開かれた仏道の喪失状況と言えるでしょう。聖人はそれを単に外に見るの

ではなく、「よきひとのおおせ」によって自身をくぐって見極められた批判であった。したがってそこには真に開かれた仏道、万人成仏の「証大涅槃」の真因たる「真実の信心」の開顕こそが荷負する課題となったのであります。このことを如実に提起しているものが「総別の対応」と言えるものでありましょう。

そうした了解に立つとき、この「前後の対応」と「総別の対応」の二つの対応によっておさえられるものは、「後序」からは「至徳報謝」ですね。恩師法然上人の恩徳に応える撰述であるということ、それによって「総序」からは「仏恩報謝」の撰述、「聞くところを慶び、得るところを歎ずるなり」（『教行信証』総序）という、「仏恩報謝」の撰述であるということが読み取れる。そうすると、「総別の対応」においては、その核心は「真実信心」の開顕です。「真実信心」の開顕によって、「師徳報謝・仏恩報謝」の撰述がなされているのである、その様に受けとめさせて頂くわけでございます。このようにみてきますと、現実というものは「いつか」、「どこか」、「誰か」として顕れる、為されるものであることが明らかです。

何よりも「後序」を見ると、確かにその点が記されております。「承元丁の卯の歳」の「時」ですね。それから「諸寺の釈門」の「諸寺」というのは、南都（奈良）です。「洛都の儒林」といった場合、「洛都」とは京都ですね。奈良と京都という「場所」が出ます。そして「諸寺の釈門」と「洛都の儒林」、「釈門」と「儒林」。「興福寺の学徒」、さらには

「太上天皇」という名前、「人」が記されていますね。まさに「後序」を一読するだけで現実というものが、どういう性格をしているのかが見て取れます。

すると、そういう「いつか」、「どこか」、「誰か」として為すもの。顕われてくるものということは、もとより歴史の領域ですね。史学の領域性を持つわけであります。そうしますと、一つ皆さん方もお気付きのこととでありますけれども、この「後序」の中に今申した「承元丁の卯の歳」。つまり、承元の弾圧が起こった年を、そのように親鸞聖人は書いております。けれども、これは歴史学からは誤記ではないかと指摘されましよう。何故かと言いますと、所謂、興福寺の学徒等が、朝廷に強訴したのは「承元丁の卯の歳」ではないのです。それより二年前です。元久二年（一一二五）に強訴しているわけです。ところがその結果が出たのは二年後、「承元丁の卯の歳」、実際には建永二年（一一二七）です。

今年は親鸞聖人御流罪八〇〇年ということですね。越後において盛大な形でいろいろな記念行事がありました。今年は二〇〇七年ですから、ちょうど八〇〇年となるわけです。

一二〇七年に結果が出たのですね。ところが親鸞聖人は結果が出た年で「承元の弾圧」を書いているわけです。そこが一つの歴史的な展開と教学的な解釈といえますか、その違いということが言えるのではないかと思うのです。勿論、そういう違いがあるということは方法論の違いということになっていくわけでありましようが。

このように、親鸞聖人の教学。思想的な探求の態度というものには、「歴史観」、「史観」というものがあるわけですね。そのことは「訴えた」という、そういう次元ではなく、弾圧が現実となって死罪、流罪という処刑がなされたという、そういう事実を親鸞聖人は厳しく重く受けとめられたのではないか。そこには、いろいろまた、教学的に意見の出るところでもあります。そういうことが一つあるかと思っています。

話を元へ戻しますと、その教学と史学ということを申した場合、その教学の思想的な研究というものに史学的な裏付けを与えたいと言いますか、先程も申しました教学と言いましても、その「いつか」、「どこか」、「誰か」という状況性を持つわけでありますから、そういう教学に学的な客観性を与えるもの、保持するものとしての史学。乃至は書誌学の研究成果というものが尊重されなくてはならないのではないかと思われまう。

と同時に、今度は史学のいわゆる歴史的研究に対して、教学に抛るいわば思想的な意義付けですね。それを私は今「史観」と申しましたけれども、歴史的研究に対する一つの史観。つまりその史実をどう受けとめるか、どう考えていくのか、という点ですね。そこに教学が史学に対する一つの発言が、あるのではないかと思うわけでございます。

普通、私たちはこの「歴史」ということを自明のこととして言ったり、聞いたりしているわけです。これは、ご承知の通り、一つは歴史と言えば、これは「事実」ですね。つまり過去の事実を指しているということ。ところが、その過去の事実と言えば、今現在は何も無いわけです。何も

無いものをどうして私たちに分かったり、考えたりすることができるのか。それゆえにそこに、「記録」されたものこそが歴史ではないかという押さえ方ですね。この事実とか記録という形。では、その歴史というものが私たちにとってどういう「意味」を持つのか、どう受けとめるべきであるのかという意義づけ、これを私は「史観」というわけです。

歴史と一口に申ししましても、中身としてはこういう要素が、入り組んでいるわけでありますから、私どもの、教学という立場からしますと、その教学によって、歴史の事実、乃至記録としての歴史というものの持つ意味ですね。それが、見出されてくるのではないか。ですから、お許しを頂ければ、「史観」の無い歴史と言うのは、全く無味乾燥といえ、それこそお叱りを受けるようなことですね。そんな感じがするわけです。「いつ」、「どこ」そこで、「こういうことがあった」、「ああいうことがあった」というだけなら、現在の私には何の関係もない。極論しますと、そういうことにもなる訳であります。この「史観」というものから、教学と史学と申した時、教学の立場からはその歴史観、「史観の確立」ですね。そのことを一番強く思うわけであります。またいろいろと後でご叱正をお聞かせ頂きたいと思うわけであります。

(五)

その点、もう一言申し上げなくてはならないのですけれども、親鸞聖

人の「仏教史観」ということが言われます。ここであらためて言うまでもないのですが、仏教の歴史に対する目玉ですね。つまり親鸞聖人は仏教の歴史をどう受けとめられたのか、どういう視点で了解なされたのか。それですね。そこに始めて統一ということが為されるわけでございます。これは古来より言われる譬喩です。「扇子のカナメの譬喩」です。いかに立派な材料で作られている扇子でも、要めの釘一本です。この要めもとの釘一本が欠落すると、扇子が扇子の機能を果さない。まさにこの釘一本で扇子が扇子として成り立つ。従って、この釘を基本として開く、すばまる。まさに統一ですね。だから、親鸞聖人の「仏教史観」といった場合、この要めもとの釘一本に値する目玉は何なのかといったら、それが親鸞聖人の開顕された「浄土真宗」ですね。「浄土真宗」こそ仏教の歴史を見る目玉なのです。この問題は親鸞聖人の「経典観」とも言えるわけがあります。

日頃、よく質問されることのひとつと致しまして、他の宗派に行くと大體『般若心経』というものが読まれる。どうして浄土真宗では『般若心経』を読まないのかと、こういう率直なご意見を承ることがあります。今日『般若心経』で、私は思い出すことがあるのですけれども、藤秀翠先生の『歎異抄講讃』の中だったと思いますけれども、日本に仏教が伝わって広く民衆の中に根付いた経典ということになると二つ挙げられるのではないか。一つは『阿弥陀経』。もう一つは『般若心経』。これが日本の民衆の中に根を下した経典ではないか、ということをおっしゃられる。

そう言われるほど今日『般若心経』というのは、有名な經典です。

一方、私どもの宗門でいうと、たとえば、名古屋教区第二組は知多半島一円がその組になっていますけれども、知多半島と言いますと、いわゆる新四国のミニ版があるわけです。巡礼ですね。お遍路さんのミニ版がございます。それで、これもかなり前のことで、今でも私はこういうことを言うと思いますのですけれども、ある大谷派のご住職が、「うちの門徒さんで、「正信偈」の「帰命無量寿如来、南無不可思議光……」が勤められない人はいる。でも『般若心経』だけは見事なものですよ。」と、笑って言われたことが記憶にございます。

それくらい今日、真宗門徒の御縁をいただいている人でも、『般若心経』に関わっておられるということがあるわけであります。それだけにそういうご質問も出るわけです。

何故、真宗は『般若心経』を読まないのか。いま私が申したこの「仏教史観」と言うことからすれば、何も『般若心経』を排除しているとか、或いは軽視しているとか、そういうことでは勿論ございません。

つまり親鸞聖人という人は、一切経、釈迦一代の教えというものが、どこで私の仏道に成るのか。その一点を問われたということでしょう。浄土真宗の内実は經典で言えば、ご承知の通り「浄土三部経」です。浄土の三部経の目玉から初めて『般若心経』が読める。そういうことでしょう。だからその史観、歴史観が無ければ、『般若心経』云々と言いましても、所詮の無いことではないでしょうか。

もう一つ、これは古い話ではありますが、いつ思い出しても私には新鮮に響きます。播磨万福寺に一蓮院秀存という御講者がおられました。その一蓮院さんの薫陶を受けた人に、貞信さんという、これは「貞信尼」と呼ばれる、いわゆる「妙好人」がいらっしゃいました。

その貞信尼さんをめぐる一つの逸話がございまして、私はそのことでいつも憶念させられているのです。ある時のことです。一蓮院秀存さんに、その貞信尼さんのことで陰口を言った人がいたのです。「どうもこのごろ貞信尼さんはおかしいです。あれほど浄土真宗の心を頂いておられる方が、御当流では読まないお経や、いろいろ他の書物をこの頃読んでもおられます。ちょっとおかしいのではないのでしょうか。あなたからどうぞご注意をして下さい。」と、陰口をしたのです。そうしたら、その時一蓮院さんが何と言われたかというと、「心配要りません。あれの胃袋は丈夫だから何でもこなせます」と。きっと一蓮院秀存さんは、そういうあなただったら下痢を起こすだろうと、そんなご批判を言いたかったのかも知れません。

そこですね。だから蓮如上人は「一切の聖教というも、ただ南無阿弥陀仏の六字を信ぜしめんがためなり」という心なりと思うべきものなり、あなかしこ、あなかしこ。『御文』五帖目第九通と、「一切の聖教」というのも、ただ「南無阿弥陀仏の六字」を信ぜしめんがためなりのご苦勞であるのだと、親鸞聖人の「仏教史観」を、蓮如上人はきちんと言っておられます。

その意味からも「史観」が無かったなら単なる傍観者、見物者にすぎないのではないだろうか。そのことを言えば、そこには学問と信仰という問題があるわけですが、これも江戸期の先輩の講録なんか読みますと、よく出てくる歌であります。

わけのぼる ふもとのみちは おほけれど おなじたかねの つき
をみるかな。

山の頂上へ行くにはいろいろな登り道がある。けれども、頂上へ行ってしまうえば、同じ高嶺の月を見ることができる。同じだ。世の中にはいろいろな宗派、宗教があるけれども、行き着く所は同一ではないのか。いかにも悟ったようなことを言う人がおられますけれども、そういう人というのは、今申している所の見物人の言う言葉ですね。

私が登るとなったら道は二つも三つも無い。一つしか無い。登る主体ということですね。だからこの「仏教史観」、親鸞聖人の「仏教史観」というのは、どこまでも「浄土真宗」。「浄土真宗」という目玉から釈尊一代の仏教を。それはさらに全世界、全社会を見ていく学びの眼というわけでございます。

そういうことで、この教学と史学の関わりは、相互に裏打ちし合うというか、意味付けし合うというか、そういうものを持つのではないかと、私は思うわけでございます。そういう意味で学祖の住田先生は、この宗祖の典籍を研究するについて、学としての客観性として歴史学的、書誌学的な成果というものに、非常に注目された理由があるのではないかと

思うのであります。

私の小さな窓から覗かせて頂くと、そういう感銘を受けるわけであります。ということで、『教行信証』は何故書かねばならなかったのかということ、今程二つの対応から申し上げたわけであります。

(六)

『教行信証』は私たちにとっては状況性から入るのが、一番分かりやすい。と言うと少し言葉が適切でないかもしれませんが、そうではないかと思うのです。

『教行信証』について最初（総序）から読むと「竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船……」となります。何のことか、それは。ということで、目を回してしまします。けれども、「後序」を見ますと、そうではないわけです。「承元の法難」がのべられてくるわけですから。その意味で若い学生諸君の方は『教行信証』は「後序」からお読みになると非常に身近に読むことができるのではないのか。『教行信証』を学ぶ意味というのはどこにあるのか、ということが感じて頂けるのではないかと思うのであります。

アニメ映画の監督で有名な宮崎駿さんが、これかなり前ですけども、NHKのラジオ深夜便でお話しなさったことで非常に印象に残っている言葉です。

何かと言いますと、「現代の課題というものは、日本の近代以降、万事について対症療法的な発想でやってきた、そのツケなのではないですか」というご指摘でした。そして、「この世を、楽に過ごそうというだけなら、新宗教或いは新新宗教で充分ではないですか。鎌倉時代に出た、法然とか親鸞とかという人は「根源的思考」を提起した人ですね。そういう人らに注目していくことが現代の日本において、もっとも大切な事柄ではないですか」と。そうお話されたことでした。

本당にご指摘の通りだと思います。私たちは万事について対症療法的発想ですから、つまりどうしたら良いのか外向きなのです。というか、いつでもそこに要求しているものは処方箋を書いてもらうことです。ところが「根源的思考」となってくると方向は逆です。何故こうなのか。限りなく「因」に還る。そういう方向性ですね。

そういう所に私は親鸞聖人の「仏教史観」というものが、大切な意味を持つのではないかと、学ばさせられるのでございます。今日は大切な時間を頂きながら、充分申し上げられないことをお詫びする次第であります。「親鸞聖人と『教行信証』・教学と史学の対話」ということで、日頃、私の感じております所を、お聞き頂いたことでございます。ご静聴有難うございました。

『顕浄土真実教行証文類』の諸伝本

小山 正文

はじめに

『顕浄土真実教行証文類』（以下単に本書と略記する）は、親鸞が心血を注いで「大無量寿経 真実之教
浄土真宗」を明らかにした大部な漢文の著作で、次の六卷からなる。

- 顕浄土真実教文類一 (顕真実教一)
- 顕浄土真実行文類二 (顕真実行二)
- 顕浄土真実信文類三 (顕真実信三)
- 顕浄土真実証文類四 (顕真実証四)
- 顕浄土真仏土文類五 (顕真仏土五)
- 顕浄土方便化身土文類六 (顕化身土六)

〔一〕内は専修寺本・西本願寺本の序文後に記される略名〕

本書は普通『教行信証』と略称されるが、古くは『教行証』と呼ばれていたことが、真仏の『経釈文聞書』、顕智の『見聞』『聞書』、性海の

本書開版本、覚如の『執持鈔』、存覚の『二期記』、真慧の『顕正流義鈔』等々から知られ、『教行信証』の呼称が定着するのは蓮如期あたりからではないかとみられている。

京都・東本願寺には親鸞自筆の本書が蔵されていて、国宝の指定を受けていることはすでに周知の事実であるが、本書は親鸞在世中より直門侶による書写が早くより行なわれていただけではなく、親鸞没後わずか三十年の正応四年（一二九一）には、開版されていたという実に驚くべき新事実も近年明らかになってきている。さらに鎌倉時代末期から南北朝時代ともなると、本書を和文化した延書本も数種類あらわれるなど、意外に本書はよく読まれ広く流布したことが知られて注目される。

以下本書のそうした種々様々の伝本を概観し、もって浄土真宗の教学が本書に発することをあらためて認識したいとおもうことである。

（一） 坂東本

本書の伝本のなかでもっとも重視しなければならないのは、いうまでもなく親鸞自筆の京都・東本願寺蔵本である。これは大正十二（一九二三）年の関東大震災まで、坂東報恩寺（東京都台東区東上野）に伝蔵されてきたため坂東本と通称される。調卷は六冊であるが、その各配卷は第一冊教・行卷、第二冊信卷、第三冊証卷、第四冊真仏土卷、第五冊化身土卷本、第六冊化身土卷末となっている。綴じは三穴袋綴を主体とす

るが、なかには一紙の表裏に記すものや粘葉綴のごとく表裏四面を使つて書いている箇所もあり、また卷子本を袋綴にしてはめ込んでいるところがあるなど複雑な様相を呈する。一面の行数は八行を基本とするも、二・三・六・七・九行の場合もある。一行の字詰は十四字から十八字に及んでいてこれまた一定しない。坂東本の八割を占める袋綴、一面八行本文の整然とした文字は、親鸞六十歳代の筆跡とみられるので、親鸞は関東より京都へ帰った直後に、いちど本書の全文を清書したものと思われる。したがって本書は、それより以前の在関時代に撰述されたことは確実といえよう。これにつき第五冊化身土卷本の次の一節は、本書成立の年時を示唆する重要な記載とみなければならない。

按^レ三時教^ヲ者^ハ勸^ニ如来般涅槃^ノ時代^ニ 当^三周第五^ノ主^ホ穆王^{（実）}五十一^{（三）}年^{（一）}
壬^{（二）}申^{（一）} 從^ニ其^ノ壬^{（二）}申^{（一）} 至^ニ我^{（マ）}元仁^{（カ）}元年^{（ニ）} 甲^{（チ）}申^{（ニ）} 二^{（二）}千^{（二）}一^{（二）}百^{（二）}八^{（二）}十三^{（二）}歲^{（二）}也
又依^ニ賢劫経^{（ニ）}仁王経^{（ニ）}涅槃等^{（ニ）}説^{（ニ）} 已^{（ニ）}以^{（ニ）}入^{（ニ）}末法^{（ニ）} 六^{（二）}百^{（二）}八^{（二）}十三^{（二）}歲^{（二）}也

ここにおいて親鸞は、釈迦如来の涅槃が『賢劫経』『仁王経』『涅槃経』などの説に基づき、周第五代穆王の五十三年（BC九四九）とし、それより数えわが国の元仁元年（一二二四）は二一七三年目に当り、それは正法五百年・像法千年の仏教史観に立ってみた場合、末法に入ってから六七三年というのである。

本書の終末部分に近いこの記載は、右の計算時点が親鸞五十二歳の元仁元年に置かれていたことを端的に示すと共に、本書がこの頃ほぼ完成していた事実を物語るものであろう。あたかも元仁元年は師法然房源空

の十三回忌に相当しているので、本書はそれを期して成された可能性が高いかも知れない。

ところで坂東本は、いたるところで加筆訂正の跡がみられ、返り点、送り仮名、左訓にも多くの補訂がなされているだけではなく、袋綴の折目を切り開いて新たに現れた紙面へ本文を書き加えたり、矢印や傍線の符号を欄外・行間に数多く示したり、また木・竹などの先端をとがらせた箸のような筆記具で、紙面を圧して付した文字や合点の角筆もつい最近多数みつかると、一旦清書後も親鸞はこれを座右に置いて、絶えず補訂の筆を加えていた形跡が歴然としており、本書はまさしく親鸞のライフワークであった。

坂東本の第三冊証巻と第四冊真仏土巻の各表紙外題左には、親鸞晩年の雄勁な筆致で「釈蓮位」の袖書がしたためられている。蓮位は親鸞の関東時代からの常随昵近の門侶であったから、最初にこれが下授されたのであろう。その後坂東本は第一冊教・行巻、第六冊化身土巻末の「弘安陸^{未癸}二月二日釈明性讓預之 沙門性信（花押）」なる奥書より「第一冊の「沙門性信（花押）」の部分は切断されて今はない」、下野高田門徒の真仏と共に親鸞門侶の重鎮であった下総飯沼横曽根門徒の性信のもとに移され、性信は弘安六年（一二八三）にこれを明性へ譲り預けていることがわかる。爾来坂東本は性信開基の報恩寺に伝蔵されてきたが、大正十二年（一九二三）九月一日（土）の関東大震災で、寄託先の浅草別院炎上と共に猛火に包まれてしまったのである。さいわい耐火金庫内に納

入されていたために焼失は免れたものの痛みがひどく、震災を機に坂東本は東本願寺へ移管されることとなった。そして昭和二十七年（一九五二）国宝指定、同二十九年（一九五四）と平成十五年（二〇〇三）に修理を受けて、現在は京都国立博物館に寄託されている。ちなみにこの親鸞自筆の坂東本は、大正十一年（一九二二）と昭和三十一年（一九五六）にモノクロ版、平成十七年（二〇〇五）にカラー版の合せて三回原寸大影印本が、真宗大谷派本願寺宗務所より刊行されている。

（二）古写本

親鸞畢生の著作ともいうべき本書は、寛元五年（一二四七）に洛中居住の門侶尊蓮が書写したものがもっとも早い。時に親鸞七十五歳、尊蓮六十六歳であったが原物は現存せず、大谷大学図書館蔵の暦応四年（一三四一）本書書写本にみえる次のような奥書から、その事実が知られるところとなっている。

本云

寛元五年二月五日以善信聖人御真筆

秘本加書写校合訖 隠倫尊蓮^{六十六}

文義字訓等重委註了今年聖人七十五歳也

尊蓮は元久元年（一二〇四）の京都・二尊院蔵『七箇条起請文』連署

より、親鸞の法然門下時代からの法友とわかり、康元元年（一二五六）

にも親鸞から『浄土和讃』を下付されているが、万福寺本『親鸞聖人総御門弟等交名』に記されるごとく尊蓮を日野範綱の息男信綱のこととするのは、信綱の行実よりみてすこぶる疑わしいことを指摘しておく。

尊蓮書写本に次ぐ本書の古本は、やはり親鸞在世中に写された建長七年（一二五五）の専信坊専海筆写本であろう。三重・専修寺蔵の本書古写本最末尾に今は切り取られてないが、かつて次のような奥書のあったことが、宝暦十二年（一七六二）の専修寺宝物曝涼記録である『宝暦十二年午年六月三日御目錄』（今亡）に控えられている。

以彼六卷草本写書之 筆師専信之

建長七歲^{時午}六月廿二日畢書之

この記録控より専修寺蔵本は、親鸞八十三歳の建長七年に親鸞面授の門侶である共に真仏付弟であった遠江国池田住の専信坊専海の筆になることが明らかとなったのである。この年専信は親鸞より安城御影も授けられているから、本書とセットで下付されたことが考えられる。ただその後の研究で専修寺本は、専信筆写本をさらに転写したものであることが内容的見地から判明し、その筆跡も真仏とみられるに至っている。この時真仏四十七歳であったが、文明四年（一四七二）に専修寺真慧が著した『顕正流義鈔』の次の一文は、専修寺本の書写年代を暗示する点で注目されよう。

撰集シタマフトコロノ教行証一部六卷 マタ真筆ニ書シ 建長七年

親鸞聖人と教行信証

乙卯冬ノコロ 高田開山真仏上人 顕智上人ニナラヘテアタヘタマフ コレマコトニ付法相承ノ義 顕然ナリ

この文面より、親鸞が高田門徒の重鎮真仏・顕智に付与する本書を専信坊専海に写さしめ、それを同年の冬に真仏が書写したということが考えられよう。いずれにしても専修寺本は、現存唯一の親鸞在世中の本書写本として、その価値は坂東本に匹敵するものがあるといわなければならない。なお専修寺本は坂東本と同様六冊仕立てであるが、坂東本とは異り巻別通りの分冊となっているので、第三冊信巻と第六冊化身土巻がことのほか分厚い。一頁七行、一行十五字内外で、昭和三十六年（一九六二）に重要文化財の指定を受ける。

なお専修寺本は、昭和四十九年（一九七四）に法蔵館から縮刷影印版が出されており、さらに同六十一年（一九八六）便利堂より、さながら原本に接するがごとき原色版実大影印本が、それぞれ刊行されている。

本書の古写本で今ひとつ逸することのできない伝本が、京都・西本願寺蔵本である。同本は上記専修寺本と共にかつては親鸞真跡の清書本といわれたものだけあって実に優秀な写本で、専修寺本同様一頁七行、一行十五字内外となっている。第六冊末尾にやはり下掲のような奥書があったが、専修寺本と同じく真跡本とすることに不都合をきたすため今は第三行目以下が切り取られてない。しかし石川・弘願寺蔵本（今亡）、福井・浄得寺蔵本に切断部分が次の通り写し残されていたのである。

弘長二歲壬戌十一月廿八日

未剋親鸞聖人御入滅也

御歳九十歳同廿九日戌時

東山御葬送同卅日御舍利藏

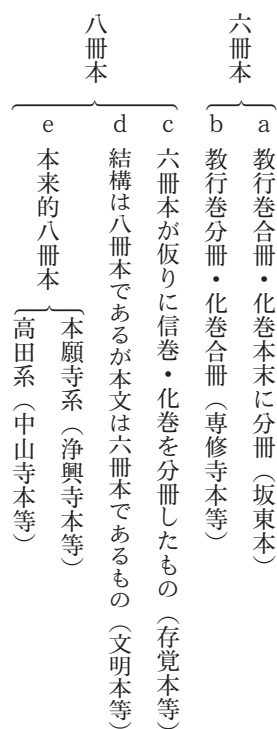
仏滅後至^{二千三百三十五歳}当文永十二歳乙亥也

依賢劫経仁王経涅槃経等説言

すなわちこれによって、西本願寺本は親鸞没後十三年の文永十二年（二二七五）〔同年は四月二十五日に建治と改元される〕の古写本と知られるが、残念ながらその筆者はわからない。一説に親鸞の孫覚恵ともいう。本願寺伝来品であるためか、坂東本の筆致に似通っているところが見られ、本文は墨書、返り点や送り仮名はすべて朱筆に統一するなど清書本の名に値する古本で、専修寺本と同じ分冊形態をとっており、昭和五十年（一九七五）重要文化財に指定されている。この西本願寺本も大正十二年（一九二三）にモノクロロタイプ版が、また昭和五十一年（一九七六）には、講談社からカラー版の共に実物大影印本が刊行されていることを付記しておく。

以上の寛元五年尊蓮本、建長七年専信本、同年真仏専修寺蔵本、文永十二年西本願寺蔵本が、現在知られている本書の親鸞没前没後の古写本であるが、本書にはこのほかにも慶長末年以前の書写にかかる伝本が、確認されているものだけでも六十点近くあり、その流布ぶりに驚きを禁じえない。それらの本書写本を形態別に分類するとおよそ次掲のごとくなるが、その大半は八冊本である点が注目される。しかして八冊本には、

一頁六行、一行十七字詰という一定性が顕著である。この背景には次下に記す古版本の存在を想定する必要がある。



（三）古版本

三重・中山寺に蔵せられる室町時代末期写本の本書は、いま信巻本・末と真仏土巻の三冊を欠くがもとは八冊本で、八冊目に当る化身土巻末に次のような長文の奥書をみる。同内容の文を有する本書写本に三重・専修寺蔵室町時代末期八冊本、同蔵慶長五（一六〇〇）年八冊本があるので、校異して示しておく。

第一面

今此教行証者祖師親鸞法師選述也立^ニ章^ヲ於六篇^ニ調^ニ卷^ヲ於八軸^ニ皆引^ニ経論^ニ真文^ニ各備^ヲ往生潤色^ニ誠是真宗紹隆之鴻基^ニ実教流布之淵源末世相応之目足即往安樂

之指南也而去弘安第六曆歲^⑤癸未^⑥春二月二日彼親鸞自筆^⑦本一部六卷從^⑧先師性信法師所^⑨令^⑩相伝^⑪畢^⑫為^⑬報^⑭弘恩^⑮欲^⑯企^⑰開板於當時^⑱一^⑲弘通於遐代^⑳之刻有^㉑度度夢想之告^㉒矣于時正応第三天歲次庚寅冬臘月十八日夜寅剋夢云當副將軍相州太守平朝臣乳父平左金吾禪門^{法名}^⑳

第二面

屈^㉓請^㉔七口禪侶^㉕被^㉖書^㉗寫^㉘大般若經^㉙彼^㉚人数内被^㉛加^㉜於性海^㉝而奉書^㉞寫^㉟真文^㊱畢爰^㊲白馬一疋金錢一裏令布施^㊳之覺^㊴而夢惺^㊵畢同四年正月八日夜夢云當相州息男年齡十二三許童子来而令^㊶正^㊷坐^㊸於性海之膝上^㊹覺^㊺而夢惺畢同廿四日夜夢云先師性信法師化現^㊻而云教行証開版之時者奉^㊼触^㊽子細^㊾於平左金吾禪門^㊿可[㋀]刻彫[㋁]也言[㋂]已乃去覺而夢惺畢同二月十二日夜夢云有二人僧[㋃]而持[㋄]五葉[㋅]貞松一本松子一箇[㋆]来与[㋇]於性海[㋈]覺[㋉]而夢惺畢依[㋊]上來夢想[㋋]情案[㋌]事起[㋍]偏淨教感応之先兆冥衆証誠之

第三面

嘉瑞也若爾者機縁時至弘通成就者歟仍奉[㋎]触[㋏]子細[㋐]於金吾禪門[㋑]即既蒙[㋒]聽許[㋓]而所[㋔]令[㋕]開板[㋖]也然此本者以親鸞自筆御本[㋗]校合[㋘]令[㋙]成[㋚]印板[㋛]者庶幾[㋜]後生勿[㋝]令[㋞]加減[㋟]於字点[㋠]矣

于時正応四年五月始之同八月上旬終

功畢

勸進沙門性海

(注) 高田本山二本によれば①次①令②也がそれぞれ脱落している。

③④本山二本各「六」「果」とある。その他本山二本は最後の「于時」の前に「本云」とあり、「勸進沙門性海」がなく、訓点、傍注に多少の相異がある。

さて、これによれば性海なる勸進沙門が、弘安六年（一二八三）二月二日に親鸞自筆の本書一部六巻を先師性信より相伝したので、これを開板（開版）せんとした。そうしたおり性海には、たびたび夢想の告げがあった。まず正応三年（一二九〇）十二月十八日に当副將軍相州太守平朝臣乳父平左金吾禪門法名杲円、すなわち鎌倉幕府第九代執權北条貞時の乳父平左衛門尉長崎頼綱法名杲円禪門が、『大般若経』六百巻を七人の僧に書写させることがあり、そのなかに性海も入っていて、白馬一疋と金錢一裏の布施をもらった夢。ついで翌四年正月八日、今度は貞時の息男年齢十二三歳ばかりの童子が、性海の膝の上に正坐した夢。さらに

同二十四日には、先師性信が化現して、本書開版のときは子細を左金吾禪門に申し触れて刻彫するようにといわれた夢。そして最後に同年二月十二日、二人の僧が五葉の貞松一本と松子一箇を性海に与えた夢をみた。これらはいずれも瑞夢であるゆえ、機縁が至ったものと感じた性海は、子細を金吾禪門に申し聴許をこうむり、親鸞自筆本をもって本書開版の善業をなしたとげたが、それは正応四年五月に始め、同八月に功を畢えたというのである。

この奥書はまことに驚くべき内容を多く含んでいる。第一に弘安六年二月二日に親鸞自筆の本書が、性信より性海へ相伝されていることである。この事実はさきに坂東本でみた性信から明性への譲預と符号するものといわなければならない。となれば明性と性海は同一人物ということになる。ただしこれは親鸞門侶の専信坊専海、順信坊信海、光信坊源海などと同様明性坊性海であったことを意味する。これにつき坂東本には現在失われていないが、江戸時代中期に坂東本を復模した奈良・教行寺蔵本、京都・東本願寺蔵本（報恩寺旧蔵）の化身土巻本の外題左下に「釈性海」の袖書がみられて注意される。この事象は上掲奥書が単なる夢物語りでなかったことを意味し、信じてよい内容のものであることをつよく示唆しよう。

第二に没却しがたい事実、性海による親鸞没後わずか三十年の本書出版に鎌倉幕府政治機構の中樞を握っていた長崎頼綱が、かかわっていることにほかならない。頼綱は北条貞時の乳父として内管領の要職につ

き、弘安八年（一二八五）の霜月騒動で安達泰盛一族を讒によって滅亡させたのち、幕府の実権を手中に収め執権をしのぐ権勢をふるったことで有名であり、またかの日蓮を配流に処した人物でも知られている。文永九年（一二七二）五月には、下百三十町の高野山町石施主にもなっている頼綱であったが、正応六年（一二九三）四月二十二日、今度は自分が得宗貞時に攻められる身となり、鎌倉経師ヶ谷の自邸で頼綱・宗綱父子は、一族郎等九十三人と共に自害し火中に果てたのであった。したがって性海による本書開版は、頼綱絶頂期の支援でなされたというのも、まことにうべなるかなとおもわしめるものがあり、この奥書の信憑性を高めているともいえよう。しかし残念ながら正応版は現存しておらず、それを書写した上記三本の本書写本によってのみ、その存在が知られるだけとなっている。けれども既述の通りすくなくからず伝存する室町時代の八冊本本書に、冊数・行数・字詰の一定性が顕著で、それらの中には正応版の奥書の一部分を写す本もあるところより、それは同版の影響によるものとみることができるのである。

いずれにしても本書が開版された正応四年といえ、初期真宗門侶の顯智十六歳、順信坊信海六十三歳、如信五十七歳、願明了海五十三歳、性雲三十五歳、覚如宗昭二十二歳にそれぞれ相当するが、そうした時期に幕府の実力者と結び付きをもった明性坊性海という真宗門侶は、康永三年（一三四四）の愛知・妙源寺蔵『親鸞上人門弟等交名』に親鸞―善性―明性と出てくる明性に該当する可能性が高い。というのも明性に親

鸞自筆の本書を譲預した性信と、明性の師として『交名』に登載される善性とが、同じ下総国飯沼の住人だったのと、この善性―明性の系統から真仏顕智の高田門徒、性信の横曽根門徒、順信坊信海の鹿島門徒、光信坊源海の荒木門徒と並び称せられる有力な磯辺門徒が形成されているからにほかならない。したがって今後磯辺門徒の流れをくむ寺院から、本書の正応版が発見されるかも知れず期待したいとおもうものである。

なお、本書には江戸時代に入ってから寛永十三年（一六三六）、正保三年（一六四六）、明暦三年（一六五七）、寛文九年（一六六九）、同十三年（一六七三）、安永五年（一七七六）、天保七年（一八三六）頃、同九年（一八三八）、天保十一年（一八四〇）、同十四年（一八四三）など何度も重版改刻刊行されていることを付記しておく。

（四）延書本

最後に漢文の本書を読みやすく和文化的延書本につき触れておこう。漢文の経論釈を書き下して和文化的なことは、鎌倉時代の庶民仏教が大いにうながしたひとつの文化現象であった。本書もその例にもれないものであるが、本書の場合は読み方伝授といって、正しい読みや読み癖を伝えていくという面も多分にあったようである。

本書延書本のもっとも古い現存遺品は、大阪・光徳寺と同寺旧蔵で今は京都・東本願寺蔵となっている行巻・中と信巻末上の零本二冊である。

二冊の筆者は同手で、鎌倉時代末期の写本と鑑せられ、寺伝では親鸞の息女覚信尼筆というが、これはにわかに信ぜられない。しかし、もし女性の筆となれば、高度な漢文撰述書だけに大いに注目されよう。ついでこれとほぼ同時代のものとみられる化身土巻巻頭部分を書き下した零葉二十五枚の粘葉綴本が、滋賀・願念寺に蔵せられる。現行本に比し文章量がすくなくところから、一時初稿系の本書ではないかとも取沙汰されたが、そうではなくて冒頭部分の抄出延書本にすぎないとみるのが妥当なものようである。したがって全巻そろっていたわけではなからうとおもわれる。

さて、本書の延書本は江戸時代のもので含めると三十点以上も存在するが、それらは冊数によって十七冊本・十九冊本・二十冊の三系統に分類できる。各系統の巻冊数・成立年代・関係人物名などをわかりやすく表示しておく次のようになる。

	教巻	行巻	信巻	証巻	真巻	化巻	成立年代	関係人物名
十七冊本系	一冊	三冊	四冊	二冊	二冊	五冊	康永二年 （一二三三）	存覚・乗専・乗智
十九冊本系	一冊	三冊	五冊	二冊	二冊	六冊	貞和二年 （一二四六）	源 覚
二十冊本系	一冊	三冊	六冊	二冊	二冊	六冊	文和四年 （一二三五）	行 玄

この三系統のうちもっとも多く遺存するのは十七冊本系で、その成立

の事情は龍谷大学学術情報センター大宮図書館に蔵せられる江戸時代末期書写の十七冊本真卷下と化卷末下の次掲奥書に明らかである。

本云康永二歳癸未五月十七日以漢字之真

本延写于和字授与之 願主乗智

〔真卷下〕

此書存覚聖人ノ御筆ヲ以テ写申候但四卷目二卷同五卷メ二卷

合テ四卷ハ乗專ノ筆也此内四卷メノ本口ヨリ十丁メノ一面迄ハ存覚

聖人ノ御筆也

天文廿二年癸未七月十二日相調候畢

〔化卷末下〕

すなわちこれよりして十七冊本は、康永二年（一三四三）に本願寺覚如の長子存覚が、乗智の願で和字に延べ書きし下授したものであることがわかる。ときに存覚五十四歳、父覚如も七十四歳にて健在であった。

この十七年後の延文五年（一三六〇）に覚如の孫で存覚の甥に当る善如俊玄が、十七冊本を書写したものが西本願寺に伝存しているところからも判断されるごとく、これは本願寺系の延書本と知られよう。したがって十七冊本は本願寺門末に伝わるもの多く、実にそれは延書本現存数の三分の一以上を占めるほどにまでなっていて、本願寺教団の発展と並行する残存量といえる。

次に十九冊本であるが、これの確実な遺品は奈良・教行寺旧蔵で、今は京都・東本願寺蔵となっているものただ一点のみである。信卷巻中の奥書に「貞和二歳丙戌二月廿八日時正第四日」の年時記載があり、その筆風紙質からもこれが貞和二年（一三四六）の書写になることは疑いな

い。各冊表紙中央題箋の左隅に本文と同筆で、「釈源覚」の袖書をみる。この源覚というのは、京都・光蘭院蔵貞和三年本『親鸞聖人惣御門弟等交名』の佛光寺開山了源 禅源―源覚と出てくる人物に当るのかも知れない。してみると十九冊本は佛光寺系と二応色分けすることができよう。なお、この東本願寺蔵の源覚本は、最後の第十九冊目が十七冊本による後世の補写にかわっているのは惜しまれるが、三系統ある延書本中、十九冊本は板東本の本文状態に一番近いといわれ、また専修寺本とも親近なる関係にあることが指摘されている点に注意しておきたい。

最後の二十冊本については、滋賀・弘誓寺、大谷大学図書館、愛知・祐誓寺、同・本證寺、同・正法寺などに蔵せられる諸本より、文和四年（一二三五）行玄二十一歳の書写したものが、比較的よく行われたようである。この行玄本はどうしたわけか江戸時代中後期の写本ばかりで、室町時代にまで遡及できる遺品は一点もない。弘誓寺蔵本の第一冊教巻、第二冊行巻上、第十三冊真仏土巻上、第十四冊真仏土巻下の各奥書を掲げておけば次のようになるが、行玄のことはその生年が建武二年（一二三五）ということ以外まったくわからない。

第一冊（教巻）

文和四年乙未十月日写畢

第二冊（行巻上）

写本云

文和四年八月日写之 右筆行玄二十一歳

斯書一部書写之其願主志只有隣懸

遐代愚人不厭生死不欣菩提矣 意染无

私偏為用愚昧明灯之也 仰願三國

伝灯諸大祖師納受哀愍量重志願矣

第十三冊（真仏土卷上）

文和四年九月日書写之

第十四冊（真仏土卷下）

文和五年正月日書写之

ところで、二十冊本については、右の行玄本とは別に首題・尾題・撲号等々に若干の相違をみる古写本が、三河の野寺・本證寺と佐々木・上宮寺にかかわって存在するので触れておかなければならない。

まず愛知・本證寺蔵のその本書であるが、これは従来十九冊本といわれてきたが、中身の精査によって、源覚の十九冊本ともまた行玄の二十とも合致しない箇所がいくつか見出され、結局行玄本とは兄弟関係にあるような別の二十冊本とみなされるにいたっている。本證寺の本書は今わずかに教卷・真仏土卷・化身土卷の残欠を合綴した零本二冊だけとなっているのが、まことに残念でならないのであるけれども、教卷の終りに「文和四年乙未十月日写之畢 釈学念」の奥書があつて、はなはだ貴重な存在となっている。この文和四年（一二三五）の紀年は、本文の筆格・使用料紙に照し、本書がこの年学念によって写されたことを証するに十分なものがあるといえよう。筆者の学念は奈良・岸部家と大谷大学図書

館に分蔵される延文五年（一二六〇）書写の本書証卷・化身土卷末にみえる覚念と同一人視するむきもあつたが、筆蹟がまったく異なるうえに、学念の存在は他の史料によって証明できるので、今では学念と覚念は明らかに別人であることがはっきりしている。

ついてはその学念のことであるが、存覚のメモ帳ともいふべき『袖日記』に「表書 方便法身尊号并善導和尚尚上人尊像 自和州学念門弟觀性奉相伝之訖 釈性円」と出てくる大和の学念がまず注意され、ついで龍谷大学学術情報センター大宮図書館蔵『弥陀経義集』を正平七年（一二五二）に書写安置したこのとき四十六歳の学念が浮上する。その『弥陀経義集』の奥書は「私云 正平七年壬辰初月七日 奉書写安置之訖 右筆覚忍歳十八戒三 願主釈学念生歳四十六」となっているが、ここに登場する学念と『袖日記』の学念が同一人物とみてよいであろうことは、大和の人が南朝の年号（北朝では観応三年）を使用しているところからも首肯できよう。問題はその学念が、本證寺蔵の本書筆者と同一人物かどうかであろう。これにつき奈良・本善寺蔵の『皆成院実孝書』とて、蓮如第十二男の実孝が内室の妙宗尼なみにあてた手記によると、三河の真宗が（ここでは佐々木上宮寺門徒であるが）、はやくから大和吉野方面にまでのびていた事実が記されており、実は大和と三河が無関係でなかったことを教えるのである。してみると本證寺の本書もそうしたルートによって、大和より三河へもたらされたことは十分考えられるであろう。はたしてそうだとすれば、学念の生年は徳治二年（一二〇七）

であるから、本證寺本を写した文和四年は四十九歳で、『弥陀経義集』の三年後となり、年齢的にも不都合をきたさず納得できるものがあるといえよう。

右の本證寺本と共に今ひとつ注目すべき二十冊本は、やはり同じ三河の佐々木上宮寺にかつて蔵されていた蓮如の識語をもつものである。これまた同じ二十冊本ながら、行玄本とは結構を異する別本で、大いに注目しなければならぬ存在となっている。蓮如のその識語というのは、延徳元年（一四八九）の次のようなものである。

右斯教行信証仮名書廿卷

佐々木上宮寺 可為常住物也

は摩り消し

延徳元年十月廿八日 釈蓮如（花押）

この識語より上宮寺本は蓮如真筆で、同寺への寛正二年（一四六一）九月二日の十字名号、応仁二年（一四六八）十一月一日の蓮如・如光連坐像、文明十四年（一四八二）十二月二十三日の親鸞像、同十八年（一四八六）十一月二十日の親鸞絵伝、延徳元年（一四八九）十月十日の源空像に引き続く一連の蓮如下付物とみなされている。たしかに識語は蓮如の筆であるが、しかしここからは本文も蓮如筆で上宮寺への下授物であるとの意味合はとりにくいのではなからうか。ことに本文が蓮如以前の筆趣を感じさせるものがあるところより、なおさらその感を深くさせるわけで、これはむしろ蓮如が、上宮寺伝来の南北朝時代に写された本書に識語を加えることで、本證寺と上宮寺の尋常ならざる本末師弟関係

の証にしたと受けとるべき性格の認識のように思えてならないのであるが、いかがであろうか。なお蓮如はこのとき新たに補われた各冊紺表紙にも表題の筆を下している。

上宮寺旧蔵の本書には、次掲のごとき宝暦十年（一七六〇）の文書が添えられていて、その由緒来歴を知ることができる。

一 右蓮如上人様御真筆御本書之儀者

御直弟三州佐々木如光江被為下置候故

上宮寺二安置候宝物にて御座候故

越前葦羽郡大町村専順寺^え被相讓其後

能州鳳至郡拙寺ハ右専順寺と所縁有之候故

又々相讓被申候依之拙寺数代安置

仕来候此旨宜被仰上可被下候以上

能州鳳至郡穴水法性寺智旭（花押）

宝暦十年辰十一月四日

集会所月番御衆中

これによって明らかな通り、上宮寺本は越前国足羽郡大町村の専順寺へ譲られ、さらに専順寺から所縁の能登国鳳至郡穴水の法性寺へ移された。その後近代に入って法性寺より流出し、石川県輪島市の宮谷家蔵となっていたが、昭和六十二年（一九八七）、数百年ぶりに三河へ戻り、今は愛知県碧南市蓮成寺の所蔵となっている。ちなみに上宮寺旧蔵二十冊本の教巻・行巻下・信巻中・同下・化身土巻本下の五冊は、十七冊本

による補写で字詰が多い。

以上の行玄本・本證寺本・上宮寺本の二十冊本系本書は、全体にその内容が専修寺本に近いところがあり、かつ本證寺・上宮寺は共に蓮如以前まで、高田専修寺系であったから、二十冊本はその系統のものとみることができよう。

最後に坂東本と三種の延書本との関係についてふれておけば、十七冊本は親鸞がまだ大幅に手を加えていなかった坂東本初期状態のものを写した寛元五年尊蓮書写本、もしくはその転写本あたりを底本に使用して和文化したことが考えられ、十九・二十冊本は、親鸞が八十三歳頃に坂東本の信巻末などを書き改めていく直前の状況を示す本をもとになされたことが、先覚によって指摘されている。

むすび

以上述べたことを簡単にまとめ結びにかえることとしたい。親鸞主著の本書は、親鸞が越後国より常陸国へおもむいた建保二年（一二二四）四十二歳以降、元仁元年（一二二四）五十二歳頃までには完成していたとみられるが、その構想はもっとさかのぼると思われる、おそらく師の法然房源空が亡くなった建暦二年（一二二二）あたりから始まっていたと考えても不自然ではない。その後親鸞は嘉禎二年（一二三六）の法然二十五回忌を目前に関東より京都へ戻るが、帰洛まもなく本書を清書した。

それが現存の坂東本である。親鸞はそれから絶えず手を入れ続け、その営為は死の寸前まで続けられたのであった。この間寛元五年（一二四七）には尊蓮が、また建長七年（一二五六）には専信と真仏がそれぞれ本書を書写したが、それら直門侶の書写本のうち今に伝存するのは、三重・専修寺蔵の真仏本だけとなっている。親鸞は最終的に自筆本を永年親灸した蓮位へ授けたことが、坂東本の証巻と真仏土巻の表紙袖書よりわかる。坂東本はその後、真仏と共に親鸞門侶の重鎮であった性信の手にわたり、性信はこれを弘安六年（一二八三）に明性坊性海へ相伝譲預する。正応四年（一二九〇）性海は、長崎頼綱の聴許支援を得て坂東本を開版した。開版後坂東本は再び性海開基の報恩寺へ戻され、関東大震災まで伝蔵されてきたが、今は京都・東本願寺蔵となつて、京都国立博物館へ寄託されている。坂東本が今日まで遺存しているのは全く奇跡的であり、その間どれほど多くの門徒の人たちが、これを懸命に護持してきたかにおもいをいたさなければならないであろう。

本書は正応開版本と共にやがて書写も意外なほど多く行われ、現在かなりの数の写本が遺存するが、その一方で漢文の本書を和文に書き下した延書本も何種類かつくられ、その流布ぶりに驚くことである。そして留意したいのは、本書第二巻教文類末尾の「正信念仏偈」に節譜を付し、多数の門徒がこれを唱えられるように先人がしたことで、それが現在に至るまで連綿として、受け継がれている事実も驚嘆に値しよう。こうした宗祖撰述の漢文偈を読誦することは、他宗にみない真宗独特の麗しい

宗風であるから、今後も継承していかなければならないと、本書の諸伝本をたずねつくづく思ったことである。

蓮如上人と『教行信証』

金 龍 静

(一)

本願寺八代の蓮如上人は、十五世紀後半、親鸞聖人を「宗祖」とされ、宗祖の教えを教義の中心に据え、宗祖祖像を安置している本願寺を本山とされました。その実態を明らかにするためにも、宗祖著作物の代表作である『教行信証』を検討することは、大きな課題と思われます。蓮如上人は若年時より、多数の聖教典籍類を書写して授与したり、自身の教学研究のために所持したりしておりました。蓮如上人書写本・所持本として判明しているものは、六代巧如上人存命期に六点、存如上人存命期に十七点、継職後十八点、年次不詳十八点で、計五十九点あります。今後みなさま方の研究の進展と並行して増減し続けるものと思われますが、一応の目安となる数値です。

所持本・書写本のうちで現存最古のものは、二十歳の永享六年の『浄土文類聚鈔』（上越市光源寺蔵）です。これは『教行信証』関連典籍な

ので、若年時から『教行信証』に関心を持っておられたことを証するには、とても意味ある史料となるのですが、それ以前の対校書写物はなく、以後の筆跡と比較しますと、残念ながら上人筆の特徴が明確に検出できず、真筆と見るにはかなり緻密な検討が必要となります。

次は永享八年の『三帖和讃』（正像末和讃のみ現存。京都市金宝寺旧蔵、本派本願寺現蔵）です。本文の筆致は存如上人似です。書写当初は父親の字体を真似る可能性が高いのでは、と思われます。奥書の「右筆蓮」の「蓮」のシンニュウのアシは横棒状に伸びており、とりあえずはこれを最初の書写本とみなしたいと思っています。続いて永享十年の『浄土真要鈔』となります。これは内題・本文・奥書とも上人自筆ですが、一点ずつの紹介とか、所持本・書写本の意義に関しては、今回の議題と齟齬をきたしますので、略させていただきます。

(二)

さて『教行信証』の書写ですが、本派本願寺蔵（石川県七尾市光徳寺旧蔵）の宝徳二・三年書写本が唯一の現存例です。写真版でしか見ておりませんが、その概要を以下に報告したいと思います（次頁に概要）。『真宗聖教現存目録』三四頁となるべく重複しない書誌情報としては、斐紙、半紙六行、押野ありで縦二十・八、幅二・六cm。天余白二・六、地余白二・二cm。粘葉綴。仮名はキと斜め棒を混用、異本交合をしてい

ます。字体の特徴として、「尊」の字はカンムリに面に似た字を入れ込んでいます。「无」と「光」のアシは開いています。

この概要から注目される点を二点まとめてみます。一つは一冊目の配列順序、すなわち総序内題↓「大阿弥陀経」↓総序本文↓標竿↓標列↓教卷内題↓教卷本文↓標竿↓標列↓尾題は、本派本願寺蔵の文永十二年本『教行信証』（六卷六冊本）に依拠している事（この形が以後の本願寺授与本に継承される）、二つ目は、にもかかわらず根本奥書は、尊蓮本↓正応開版本の跋文を継承している事です。この特徴はすでに先学が指摘されています（重見一行『教行信証の研究』八六・九八頁）が、素人的な思いとしては、どうして存如・蓮如両上人は文永十二年本を底本にして、それをそのまま書写しなかったのだろうか、という点です。三代覚如上人と存覚上人はこれを持って越前へ下り、大町如道に教義の相伝を行なった、いわゆる権威ある一本だからです。それがそうできなかったという事は、坂東本・高田専修寺本の存在がいまだ知られていなかった時代でもあり、根本奥書が付された正応開版本が絶大なる権威を誇っていたのではなからうか、このようにうかがってみたいと思います。

《宝徳本教行信証概要》

(一冊目) 「顕真実教一 釈性乗(右下)」

「顕浄土真実教行証文類序

大阿弥陀経 友謙三蔵訳

平等覚経 帛延三蔵訳

大無量寿経「真実之教、浄土真宗」

「顕真実教一、顕真実行二、顕真実信三、顕真実証四、顕真仏土五、顕化身土六」 ◎標列

「顕浄土真実教文類一「愚禿釈、親鸞集」

「大無量寿経「真実之教、浄土真宗」

「顕真実教一、顕真実行二、顕真実信三、顕真実証四、顕真仏土五、顕化身土六」 ◎標列

「宝徳三年^{末等}八月十六日

釈存如(花押)」

(二冊目) 「顕浄土真実行文類二、愚禿釈親鸞集」

「諸仏称名之願」「浄土真実之行、選択本願之行」

「 宝徳二年八月一日奉書写畢

右筆蓮如(花押)」

(三冊目) 「顕浄土真実信文類序、愚禿釈親鸞述

「顕浄土真実信文類三「本」、愚禿釈親鸞集」

「至心信樂之願」「正定聚之機」

(四冊目) 「顕浄土真実信文類三末、愚禿釈親鸞集」

(五冊目) 「顕浄土真実証文類四、愚禿釈親鸞集」

「必至滅度之願」「難思議往生」

◎表題。標列を表題とす。以下同で略。

◎内題。※以下の配列は文永十二年本を継承。

※この二行が、本願寺系八冊本の特徴。

◎以下総序本文続く。

◎標挙。

◎標列

◎内題。以下本文続く。尾題は内題と同。

◎標挙。※重複が本願寺系八冊本の特徴。

◎標列

◎教巻奥書。

※以上一冊目 9枚は存如筆。

◎内題。尾題も同。

◎標挙。以下本文続く。

◎奥書。以上二冊目73枚+白紙1枚は蓮如筆。

※蓮のシンニユウはU字型。

◎内題。以下序文続く。

◎内題。尾題も同。43枚。

◎標挙。以下本文続く。※非存如・蓮如筆力。(四冊目)

◎内題。尾題同。59枚+1枚。※別筆が混在。(五冊目)

◎内題。尾題同。31枚+1枚。※別筆が混在。

◎標挙。以下本文続く。

〔六冊目〕 〔顯淨土真仏土文類五〕愚禿釈親鸞 集〕

◎内題。尾題同。42枚＋1枚。

〔光明無量之願 壽命無量之願〕

◎標挙。以下本文続く。

〔宝徳二年八月十一日奉書寫了〕

◎奥書。

右筆蓮如〔花押〕

※この一冊、蓮如筆。

〔七冊目〕 〔顯淨土方便化身土文類六本〕愚禿釈親鸞 集〕

◎内題。59枚＋1枚。

〔至心発願之願 〔邪定聚機 双樹林下往生〕無量寿仏觀經之意也〕 ◎標挙。

〔至心廻向之願 〔不定聚機 難思往生〕阿弥陀經之意也〕 ◎末尾に再度内題＋愚禿親鸞。

〔八冊目〕 〔顯淨土方便化身土文類六末〕愚禿釈親鸞 集〕

◎内題。56枚。

〔顯淨土真実教行証文類六末〕

◎根本奥書。※本文と同筆。

今此教行証者、祖師親鸞法師選述也。立

章於六篇調卷於六軸、皆引經論真文、各

備往生潤色、誠是真宗紹隆之鴻基、実教

流布之淵源、末世相應之目足、即往安樂

之指南也

※尊連本↓正応開版本跋文を繼承。

「 右此鈔者親鸞上人之御作也。而

◎最終奥書。

加州木越光徳寺住持性乗

依所望無難去、所令許与之也。

於國中縱雖有所望之仁、不蒙本

寺之許者、楚忽不可令書写者也。

宝徳三年_{未辛} 八月十六日

大谷本願寺住持存如〔花押〕

※本文と別筆。存如筆。

(三)

次の問題は、この宝徳本の体裁はいつごろからできたのかという点です。存如上人がかつてに編纂した訳ではありません。本派本願寺蔵として、伝善如上人本と無年紀九帖本と称される『教行信証』が存在しています。この二本とも、体裁概要は先に見た宝徳本と同じです。ただし四代目の善如上人に關しては、最近やっと五代綽如上人の字体が少し判別できるようになった程度で、伝善如本が善如上人の字体かどうかの是非に關しては全くわかりません。九帖本は室町前期～中期ごろとの報告書があります。ただしこれも本当かどうかの判断はできません。ともかく仮にこの二本が宝徳本に先行するものとしますと、宝徳本は室町初期以来の本願寺が依用した体裁をそのまま受け継いだもの、ということになります。なお重見氏の本の八五頁には、伝巧如上人（本願寺六代）授与の上越市浄興寺本と応永三二年の伝存如上人筆の新潟市真宗寺本も、ともに同系本であるとの指摘がされております。

文永十二年本を転写したという石川県津幡町弘願寺本は明治の火災で焼失しました。焼失前に弘願寺蔵本を転写した大谷大学本の奥識語に、弘願寺本＝文永十二年本は「現流ノ四本」と相違しているという、注目すべき記述があります。どうして文永十二年本が、明治期に至ってもあまり知られていなかったのか、この点は大きな課題です。

宝徳本行巻の正信偈の最末尾に、「唯可信師高僧説〔談イ〕」と記されています。坂東本の当該部分は説とも読め、談とも読める漢字なので、書写する際に、一本が談と記した可能性が考えられます。「談イ」の傍注を付しているものが、伝善如本・無年期九帖本・豊前市法光寺蔵連如上人筆正信偈註で、その他にも無年期の京都市金宝寺本・八尾市慈願寺本・大阪市浄照坊本・柏原市光徳寺本にも見られます。その一方、説のみで傍記のないものとして、高田専修寺本・文永十二年本・正応開版本・仏光寺本・大分市専想寺本などがあります。説と談に關しては、宝徳本は文永本を継承せず、正応開版本すらも継承していないという事になります。その意味・背景はわかりません。

先に連如上人書写の『教行信証』は宝徳本のみと言いましたが、関連諸本についてはどうかを見てみましょう。『六要鈔』（存覚作）には長祿二年奥書の興正寺本があります。『教行信証延書』（存覚作）には享徳三年奥書の貝塚市願泉寺本・寛正二年奥書の本派本願寺本（成信・覚如の十七冊本系）と延徳元年奥書の碧南市連成寺本（二十冊本系）があります。『真宗用意』（伝覚如作）には本派本願寺の連如所持本、『教行信証名義』＝『教行信証大意』（伝覚如作）には本派本願寺の連如所持本・文明九年奥書の宝塚市毫撰寺本・延徳元年奥書の堺市真宗寺本があります。

(四)

以上の関連諸本からうかがわれる事は、蓮如上人にとって、覚如・存覚両上人の教典類が大きな存在感を持っていた事です。またこれに宝徳本を含めた計九点という数値は、蓮如上人の書写本・所持本五九点からすると、1/6弱という比率になります。この低比率は、蓮如上人としての宗祖聖人は、覚如・存覚両上人經由での宗祖聖人像であったという事を伺わせるものといえるでしょう。出雲路修氏は、蓮如上人の『御文』中に、『教行信証』からの引用文はほとんどない、と言っておられます(「御文の文章表現」『蓮如の世界』五六六頁)。さすれば、根本聖教・根本聖典としての『教行信証』それ自体への着目と研鑽は、宗学が進展する近世中々後期を待たねばならなかったのではなからうか、このように推測してみたく思います。

『教行信証』の相伝と研究の歩み

——近世・近代から現代へ——

田代俊孝

(一)

善導が「就人立信、就行立信」というように、本来、教学とは人を通して相伝されていくものである。『歎異抄』においても、「耳の底にとどまる」「先師口伝の真信」を、人の生き様を通して伝えられるものである。それゆえ、「有縁の知識によらずばいかでか易行の一門に入ることさえんや」と唯円は、その巻頭に述説されたのである。

思えば、法然の『選択集』は六人の高弟に付属(相伝)されたものであり、これまた、「破法之人をして、悪道に墮せしめざらんがため」である。また、覚如は法然・親鸞・如信の三代伝持の相伝を述べて『口伝鈔』を著している。まさに法の相伝である。

『教行信証』とて例外ではない。本来、親鸞から相伝されたものである。それゆえ、坂東本には、性信、蓮位、明性などの名が袖に書かれて

いるのであろう。しかし、この相伝や口伝の儀式は公開されており、秘密を保つものではないし、また、権威を持たせるためのものでもない。「器（機）」を守りて法を許す」とは後に蓮如がいうように、どこまでも、無宿善のやからの曲解、すなわち、仏法を学ぶ心根の無い者の誹謗正法や驕慢を恐れてのことである。逆に言えば、宿善篤き心、つまり、仏法を学ぶ素直な心根をもって学べという学ぶ側のあり方、をいつているのである。冒頭に述べたように、法とは文面では表現できないものを含めて人を通して、伝えられていくものであり、本来、行証されていくものである。すでに多くの先学がいうように、仏法においては師（人）を通して、法に遇うことは不可能である。

(II)

『選択集』同様、『教行信証』も本来は相伝の書であったと思われる。古写本の多くも、その後の門徒集団での相伝の書と考えられる。しかし、一方では、ちょうど、『選択集』が法然滅後、直ちに開板されたように、正応四（一二九一）年、つまり、親鸞滅後三〇年で、いわゆる『教行信証』の正応板が開板されている。すなわち、中山寺、専修寺などに襲蔵される写本の奥書によれば、横曽根門徒の性海が鎌倉幕府第九代執権北条貞時の乳父で、当時権勢をふるった内管領平長崎頼綱の外護を得て本書を開板成就したと記されている。ただ、残念ながら本書は現物が見つ

かっていない。小山正文氏によれば、その後、江戸時代に寛永十三（一六三六）年、正保三（一六四六）年、明暦三（一六五七）年以前、寛文九（一六五九）年、同十三（一六七三）年などに刊行、重版されている^①。また、領解を平易にするため、延書本も南北朝以降、十七冊本、十九冊本、二十冊本と三種類が有り、数多く書かれている。「多くの延本が出来たということは、御本書を伺う事を大切にされたのと、（それに）深き注意を払われたことがわかる」（住田智見）。このようにして、公開され、流布するのは自然である。したがって、この頃は、相伝とこのような流布が並行しており、相伝によって正しい理解が保たれたのである。『歎異抄』においてもそうであったが、相伝とは、決して秘伝ではなく、読み方の伝授であり、社会への公開を妨げるものではなかった。

(III)

では、『教行信証』の相伝はどのようになされてきたのであろうか。住田智見著『『教行信証』拝読及び研究の沿革』^②には、覚如の高弟、乗専が尊連書写の本を転写し、さらに松影助阿の本を以って校合し、大町如導に存覚に命じて伝授したこと、さらにその伝授が書を授けると、読み方を教えるのと両方を兼ねたものであると記されている。また、「この伝授の作法、或いは拝読の便宜のためにとて、御延書本が出来たのであろう。」（同書）と記す。また、伝授が「宗祖当時からであったら

しい」こと、「他流他派などの誹謗を招くやうなことや、種々の異義を生じたる所より、その授法の機を見て授くることとなってその作法らしきことも出来たのであらう」（同書）とも記す。さらに、鷲尾教導の『伝授私考』に掲載される「御本書伝授式」を紹介している。^③これによって、西本願寺第十二世准如、第十三世良如の時代の伝授作法が知られる。また、大谷派にあつては、丹山順芸による『教行信証伝授記録』一卷（大谷大学図書館蔵）がある。本書は、天文五（一五三六）年三月に記したもので、本宗寺乗燈より慈敬寺乗賢への伝授の記録である。それには、

器を遠慮する大事

聖言 随器開導授与経法文師釋因人重法故矣大祖聖人已来嫡子庶子、男女を不論、伝授は器を守るを肝要とす。（略）敬信教行証の器宿善の機なり を感察して其人にあらざれば、授与口伝なきこと代々分明なり。（略）不器の手前へ卒忽に伝授せば却て輕慢を生じ、果して誹謗毀破の基たるべき條勿論あり。仮令まったく其機たりとも、年序三十已上には不過古実なり。深く思慮を積て、其器を用心底を待て相伝せよ。云々^④

とあり、そして、『教行証伝授之法式』として十三か条に及ぶ次第が記されている。

また、住田智見の記録によると、享和三年七月に十九日に御堂の飛檐の間で香月院や在京の御堂衆が聴聞する中で、広文類の訓読なされた

の記録が徳成寮司の筆記で残っているという。従つて、『教行信証』は別に秘本にされた訳ではなく、公開されていた。それゆえ、やがて幾種もの刊本が出されるが、上にも述べたように破法の人が曲解し、謗法の罪を犯すが故に、読み方を悟らせるがために、機を守つて伝授されたのである。

（四）

さて、この相伝の教学つまり、御本書の伝授について、『真宗相伝義書』の月報に足利演正氏、近松暢誉氏が相伝の歴史を述べている。それによると本来、「本山師資唯授 一人之御相承」といわれ、宗祖以来、一家已証の大事、相伝が絶えないように伝えられてきた。しかし、真宗寺真昭『安永勸進』によれば、

御相伝の上に女儀も有之也、正伝は唯授一人別当職の御伝なり、蓮師以来之を分かち置きたまふが五家三家なり^⑤

と、蓮如によつて五家、実如によつて三家が師資血脈一伝のほかに広本相伝の家として設定された。というのも、

蓮如上人尊慮をめぐらされ、末代に至り、万一本山断絶することあらんときのためとて、御連枝御一族の内にて、法義の器量を御見立てあそばされ、御口伝を御分かなされ、御本書相伝の家を御立てなされ候。（中略）本山に於いて、相承の伝統御中絶の事あらん時、

此家々より可奉返伝旨、被仰定……」(同前)

ということを考えてのことであった。

その中で特に、重要な役割をはたしたのが顕証寺連淳、教行寺連芸の両師であったという。そして、連淳の相承を継ぐ光善寺光淳の相伝が中心となっていくのである。

その中で、主として光善寺一玄(一六八三〜一七二五)によって相伝されたものが、『真宗相伝義書』(全十巻・別巻1、東本願寺刊)である。これは、大谷派真宗寺の「相承学園」で相伝・収集されたものを足利演正の監修で出版したものである。

蓮如以降、立てられた広本相伝の家は以下のごとくである。

東西分派以前

蓮如上人の息 顕証寺連淳(光善寺光淳)・教行寺連芸

蓮如上人五家(常楽寺・願行寺・顕証寺・教行寺・光善寺)

実如上人三家(称徳寺(後に慈敬寺と号す)・瑞泉寺(本泉寺・願得寺

兼帯)・本善寺・その他)

三家(慈敬寺・願得寺・本善寺)

別家(本泉寺・順興寺・大信寺・本宗寺・真宗寺)

東西分派のとき、教如は先師・顕如より伝授を受け、准如は本善寺証珍より返伝を受けた。東派では、教行寺・慈敬寺・本泉寺等であり、この中で、一時途絶えるも、後々まで相続されていたのは教行寺連芸家である。^⑦

西派(本願寺派)では、中心は光善寺家であったが、寛文八(一六八八)年に寂如により、「相伝の秘書聖教猥りに見るべからず」との禁令が出され、それによって、相伝教学は消失した。^⑧

光善寺(順如)は、光淳より始まり、連淳、実順と続くが、実從(順興寺)の系統を引く。以下、実玄、顕勝、准勝、准玄・良玄、寂玄、一玄・真玄、從玄と続くが、准玄のとき、寛永十六(一六三九)年に学林が創設された。准玄はそのとき本派本願寺初代能化に任ぜられ、そして、良玄、寂玄と相続し、寛文の禁令となる。寂玄は、元禄八(一六九五)年名塩教行寺寂超とともに「異義を弘め、衆を惑わす」^⑨として処罰された。名塩の寂超は(東)教行寺宣誓について広本相承を受けたことにより、また、寂玄は禁令を犯して相伝の学を講じたことによると考えられている。

『本願寺通記』には、「寂玄者、准玄孫、良宗主時、准玄以学業為一宗能化首祖。而後世無称准玄者、蓋厭寂玄背本之醜也」^⑩と記される。その翌年の元禄九年、准玄は東派(大谷派)に転派した。そのころ、教行寺宣誓は高齢で隠居の身で、この系統はしばらく絶え、一玄そして、この師より相伝された真玄・真覺・真昭など八尾大信寺(大谷派)を中心に展開していったとされる。特に一玄・真玄の両師は延享・宝暦年間には学事興隆のため盛んに講じ、畿内はもとより、遠来からも聴講に参じたという。また、足利演正によれば、大谷派の場合、『真宗相伝義書』の編纂にあたって「それぞれの師下に参じて修学した人たちによって伝写

されたもので、諸寺の庫内にねむっていたものが見出され整理された。」という。そして、「相伝という性質から大体において類似のものが多く、時代により、表現法や内容に進展性は見られるが、その根本思想においてはなんら異点が見られない特徴をもっている。」と見られている。

このように、相伝の教学は、蓮如の教学の相伝ともいえるものであり、特徴とすれば学解よりも、「安心の辺」つまり、信仰教化に重きがおかれていた。

(五)

東本願寺第十四世琢如の寛文五（一六六五）年、高倉学寮が創設されると、その権威が強固になり、相伝の教学は、埋もれてしまった。高倉学寮では、存覚の学系、つまり、『教行信証六要鈔』十卷（存覚）や『教行信証御自釋』一卷（恵空）に教学研鑽の基本的立場がおかれ、相伝教学との間には、理解の方法や領解に相容れないものが出てきた。東派（大谷派）教学の主流が存覚の学問方法を選び、高倉学寮の教学が大成されるに及んで相伝教学は忘れ去られ、わずかに五箇寺寺院^①の中に相伝の諸文書が襲蔵されるのみになった。即ち、高倉学寮では、『教行信証六要鈔会本』（圓爾）、『教行信証六要鈔補』八卷（慧琳）、『教行信証内音訓考』一卷（慧琳）、『広文類報恩記』十三卷（鳳嶺）、『教行信証会読記』十八卷（深励）、『広文類頭真録』六卷（宣明）などが相次いで著さ

れ、高倉学寮教学が大成された。その過程では、相伝教学との軋轢もあり、従如没後、本山にあった相伝の文書が焼かれたとの事件もあったという。^②しかし、結局は高倉学寮の教学が教団の教学の中心となっていた。

一方、西派（本願寺派）では、寛文の禁令以降、学林での研究が中心で、『本典樹心録』九卷（智蓮）、『本典略讃』八卷（道隠）、『本典徴決』十九卷（興隆）などが相次いで著された。

(六)

明治以降、現代における研究は、西洋的な科学的方法論がとられるようになった。その哲学的研究の代表が、京都学派の西田幾多郎、田辺元、三木清、山内得立、西谷啓治、武内義範らによるものである。また、思想的研究が、家永三郎、笠原一男、井上光貞、唐木順三などによってなされた。一方、主体的信仰面にたった研究が、住田智見、清沢満之、曾我量深、金子大栄らによってなされた。その基本的立場は、住田智見の『教行信証拝読及び研究の沿革』によれば、（１）祖典に対して絶対の信仰、（２）宗義に対する信念、真偽論評有る場合、正確な断案による。（３）祖意の所在を窺う。（４）宗義と人生の実際との関係。人生の方向を宗義に求む。当然そのために史的研究は基礎となり、これに含まれるものである。

現代の主な『教行信証』全巻の講義録は、『教行信証講義』三巻（山辺習学・赤沼智善、一九一四年、無我山房。のち法藏館より再版）、『教行信証講読』三巻（金子大栄、著作集所収、一九八一年、春秋社）、『講解教行信証』四巻（星野元豊、一九八一年、法藏館）、『教行証文類講義』九巻（信楽峻磨、二〇〇六年、法藏館）などであり、そのほか多くの単行本も出版されている。⁽¹³⁾ 文字どおり『教行信証』は、信仰の書であり、今なお、多くの人の生き方の根本になっている。同時にそれは、公開された人類の遺産である。

註

- (1) 小山正文『教行信証』の諸本」（田代俊孝編『親鸞聖人と教行信証の世界』三七頁、二〇〇六年）。
- (2) 真宗典籍刊行会、一九一七年。
- (3) 『六条学報』一一七号所収（一九一一年七月）。
- (4) 『真宗大系』第三七巻二七六頁。
- (5) 足利演正「真宗相伝義書の沿革」（『真宗相伝義書』第一回配本月報、一九八七年九月）、近松暢誉「相伝の歴史」（『真宗相伝義書』第九回配本月報、一九八六年三月）。
- (6) 「同書」四頁。
- (7) 同。
- (8) 大谷大学編『真宗年表』一一六頁、一九七三年。
- (9) 細川行信編『真宗史料集成』第八巻三九二頁。
- (10) 同。
- (11) 大谷派の相伝五箇寺寺院、本泉寺、願得寺、真宗寺、本宗寺、慈敬寺、教行寺、光善寺、（願証寺）、恵光寺。
- (12) 堺真宗寺真昭『還源録』（十時文雄『琳師護法編件書』について）

『真宗相伝義書』第十一回配本月報（一九七八年二月）に紹介している。

- (13) 田代俊孝編『親鸞聖人と教行信証の世界』「教行信証を知るための50冊」参照。

- (付) 相伝については、柴田秀昭「相伝教学の歴史的経緯について―特に蓮淳・蓮芸の流れを中心として―」（『教化研究』第九四号、真宗大谷派教学研究所、一九八七年）を参照されたい。

シンポジウム総括

安藤 弥

基調講演とパネラー報告を受けて、シンポジウムを行なった。前半では参加者からパネラー報告に対して内容確かめる質問がなされ、後半にはパネラーの先生方から、教学と史学の関係、今後の同朋大学仏教文化研究所のありかたなどについて、ご意見をうかがった。それらをふまえて総括すれば次の通りである。

まず、基調講演から「史観のない歴史は無味乾燥である」という言葉を歴史学への批判として重く受けとめ、歴史を観る眼なくして歴史も歴史学も成り立たないということ、その一方で、状況性を排した教義論もまた無意味であること、といった点をあらためて確認した上で、議論を進めた。

教学と史学の関係については、「対話」というよりも、両者は不離のものであり、「相応」あるいは「一致」というものが同朋大学の学祖住田智見先生に具現化されていたところに立ち戻り、学ぶべきである。

「親鸞聖人と教行信証」というテーマで捉えれば、親鸞という一人の人間が「承元の法難」や越後流罪という現実を受けとめ、いよいよ本願に

親鸞聖人と教行信証

回帰されたところに『教行信証』撰述の歩みが始まるという、状況性と教えの対応において了解しなくてはならない。あるいは『教行信証』が相伝されてきたところに、人を通して法が伝えられてきたという性格を重視して考えると意義深い。これから学ぶ上ではテキストの保存といった問題も考えつつ、難解な教義書から入るのではなく、親鸞という一人の人間の生き方を通して学ぶことが、学ぶ側の生き方として成就することになるという視座が示された。ただし、現在の真宗教学に歴史性を導入したらどうなるか、たいへん難しい問題であるといった懸念も問われ、学問分野の独立性や総合性については、学問的性格の問題も含めて、なお考えなくてはならない点があるようにも感じられる。

また、平成二十三年（二〇一一）の「親鸞聖人七百五十回御遠忌法要」を間近に見据えたこの時期の研究状況において、同朋大学仏教文化研究所がこれからどうあるべきかについては、創設以来、真宗史・仏教史研究を中心として蓄積してきたところを確かな基盤として、今後も歩んでいくことの大切さが確かめられた。そのなかで、同朋大学の学問的特徴である「教化学」という課題にたって、実践的な真宗の学びが展開されることへの期待が寄せられた。

以上の点をふまえ、「教学と史学の総合」に取り組んでいくことが、同朋大学仏教文化研究所の見据えるべき課題として受けとめられる。設立三〇周年を通過点として、今後も常に自己検証しつつ、確かな歩みを進めていきたい。

執筆者紹介

- 青木 馨 (客員所員 同朋大学大学院非常勤講師)
 脊古 真哉 (客員所員 同朋大学非常勤講師)
 武田 龍 (客員所員)
 青木 忠夫 (客員研究員)
 伊奈 潔 (特別研究員)
 中村 薫 (同朋大学大学院教授)
 飯田 真宏 (特別研究員)
 市野 智行 (同朋大学大学院博士前期課程)
 高橋 良政 (日本大学教授)
 小島 恵昭 (研究所所長 同朋大学大学院教授)
 池田 勇諦 (同朋大学名誉教授)
 小山 正文 (研究所顧問)
 金龍 静 (本願寺史料研究所副所長)
 田代 俊孝 (同朋大学大学院教授 研究科長)
 安藤 弥 (所員 同朋大学講師)
 Gyana Ratna (客員所員 愛知学院大学非常勤講師)

同朋大学佛教文化研究所紀要 第二十八号

平成二十一年三月二十五日 印刷

平成二十一年三月三十一日 発行

名古屋市中村区稲葉地町七―一
 編集者 同朋大学佛教文化研究所

所 長 小島 恵昭

電話 ○五二―四一―一三七三

発行所 同朋大学佛教文化研究所
 印刷所 株式会社 一誠社