初期真宗における善知識観の展開

塚本一真

序

善知識とは仏教一般において、「悪知識の対にして仏の正道を教示し、勝益を得しむる師友」「人を化導利益する有徳の善親友」「教へて諸悪を遠離して諸善を修せしむる者」であり、「知識・善友・親友・善親友・勝友」[①]とも称されるものである。『摩訶止観』巻四上には、善知識について「知識有三種。一外護。二同行。三教授」[②]と示され、その存在が重要な意義をもつことは周知のごとく、諸経典にも明らかである。親鸞においては、善知識のはたらき、重要性は「化身土文類」真門釈、『高僧和讃』等に示されるところであるが、直接的な師である法然に関して「源空讃」に、「真の知識にあふことは　かたきがなかになほかたし」[③]と善知識として讃仰している。注目されるのは同じく「源空讃」に

智慧光のちからより　本師源空あらはれて
浄土真宗をひらきつつ　選択本願のべたまふ
源空勢至と示現し　あるいは弥陀と顕現す
上皇・群臣尊敬し　京夷庶民欽仰す
諸仏方便ときいたり　源空ひじりとしめしつつ
無上の信心をしへてぞ　涅槃のかどをばひらきける[④]

などと讃えていることである。これらの和讃によれば、親鸞にとって師法然の存在は諸仏、菩薩であり、阿弥陀仏の化身でもあった。また、『尊号真像銘文』には、聖覚の銘文の解釈として、法然を釈尊の使者とする文も見られる。[⑤]このような法然への態度は、弥陀の本願に裏付けられるものであり、そのことは『歎異抄』第二条に

弥陀の本願まことにおはしまさば、釈尊の説教虚言なるべからず。仏説まことにおはしまさば、善導の御釈虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然の仰せそらごとならんや。法然の仰せまことならば、親鸞が申すむね、またもつてむなしかるべからず候ふか。[⑥]

と示される点にもみることができる。すなわち、その「まこと」なる根拠は、弥陀の本願によるのである。法然を通して伝えられる弥陀の本願がまことであるが故に、また法然の言葉もまことなのであ

り、法然の言葉がまことであるが故に、弥陀の本願がまことであるのではない。親鸞において、真実の源泉は弥陀の本願にあるのであり、本願への導きは釈尊にあった。「法に依りて人に依らざるべし」と言われるように、現前の師から逆算して釈尊の経説を真実とするのではないのである。そうであるから、信心獲得することは釈迦、弥陀二尊のもよほしによるというのが親鸞の立場であったと考えられる。このような親鸞における師としての善知識観の一面を確認した上で、本稿では親鸞教義を受容し、その展開をなしていく念仏集団の状況を踏まえ、とくに覚如・存覚の立場と思想について教え導く存在としての善知識を中心に考察を試みたい。

一

親鸞は消息において、

煩悩具足の身にて、こころをもとどめがたく候ひながら、往生を疑はずせんとおぼしめすべしとこそ、師も善知識も申すことにて候ふに、かかるわるき身なれば、ひがことをことさらに好みて、念仏のひとびとのさはりとなり、師のためにも善知識のためにも、とがとなさせたまふべしと申すことは、ゆめゆめなきことなり⑦

として、造悪無碍を誡める説示の中、師や善知識を「煩悩具足の身にて、こころをもとどめがたく候ひながら、往生を疑はずせんとおぼしめすべし」と勧める存在であることを示しているが、自身は基本的立場として、門弟に対しても決して師位に立つことなく常に自らを弟子としての位置においていた。そのような親鸞は教団形成の意図を持たなかったが、その教えを受けた門弟等により、念仏集団が組織、形成されるようになる。はじめに、その過程において師弟間の記述から知識がいかなる様相を呈していくのかを覚如・存覚期に至るまでの資料を中心にみていきたい。集団内に規制を設けることに関して、『歎異抄』第十二条では、縁によっていかなることをも為すのが凡夫であるという文脈の中、道場の張り文について

当時は後世者ぶりして、よからんものばかり念仏申すべきやうに、あるいは道場にはりぶみをして、なんなんのことしたらんものをば、道場へ入るべからずなんどといふこと、ひとへに賢善精進の相を外にしめして、内には虚仮をいだけるものか⑧。

と念仏集団内に規制を設け、それを誡めることを批難している。しかし、念仏集団が時間の推移とともに教団として、それぞれの地方の有力門弟を中心に組織化されるようになると、対内的な問題や他派集団への対応から集団の強化、統制のために「禁制」や「定」といわれるものを制定するようになる。この集団内の規制について、年代や地域の委細は必ずしも明らかではないが、その内容から初期教団内の状況を示す資料と考えることができるものを⑨、師弟間に関連する記述に着目して以下に代表的な例を挙げる。まず、西本願寺蔵の弘安八年（一二八五）の奥書をもつ「善円の制禁」には

一　アヤマテ一向専修トイヒテ、邪義ヲトキテ師匠ノ悪名ヲタ

ツル事（a）

一　師匠ナレハトテ、是非ヲタ、サス弟子ヲ勘当スヘカサル事（b）

一　同行、善知識ヲカロシムヘカラサル事（c）[10]

とあり、親鸞の言葉を善性が集記し、さらにその後、法性が和文から漢文に改めたと伝えられる「浄興寺二十一箇条制禁」には

一　縦雖写賜聖教并師判於背師説之輩者、有衆徒之義定、須所伝聖教被悔還（d）

一　未不伝師説輩、私説邪義揚師匠悪名事、尤可留之（a）

一　不勘是非私不可勘当弟子等（b）

一　不可軽慢師長々々者愚禿抄上可見仁邪者也（c）[11]

とある。また、松本正行寺蔵の『弥陀如来名号徳』の奥書から、大体、十四世紀初頭のものとされる同寺所蔵の「了智の定」には、

念仏ヲ申シ宗ニツラナリナカラ、私邪義ヲタテン輩ニオキテハ、ツタウルトコロノ聖教本尊ヲ悔還シテ早衆中ヲ停廃スヘシ。（d）

一　善悪ヲモワキマエサル愚痴ノ輩ハ、シメテ師匠ヲタノミ仏法ヲ聴聞シテノチ、サカシクナリテ、同行ヲモオホクス、メトモナフニヨテ、ヒトヘニワカチカラトオモフテ、師ノ御徳ヲワスレテ、師ノトカヲモトメテ、アヒハナル、コトコトニ、ト、ムヘシ。カクノコトキノ輩ハ、師ヲソムクニヨリテ、イカニ念仏ハマフストモ、順次ニ往生スヘカラス。師ヲ謗シテ仏ニナラサルムネ、当流ニカキラス諸宗ノ聖教ニソノ証拠アキラカナリ。（a）（c）

一　ワタクシニ弟子同行ヲカンタウスヘカラス。トカアラムニオキテハ、門徒ノ僉議ヲヘテソノオモムキニシタカフテ、罪科現在タラハカンタウスヘシ。（b）[12]

（記号付加筆者）

とある。今、三つの制禁類の中、師弟間に関する条目のみを挙げたが、これらに共通するのは（a）（b）（c）である。（a）（c）は、親鸞と門弟間における消息において、造悪無碍なる者を誡め、善知識や師を軽侮する者を批難した内容と共通する。（a）、（c）によりこのことが親鸞滅後も問題とされており、親鸞の言葉に依った条目であることが理解される。また、「了智の定」については、先の二つに比べてより具体的であり、師を軽侮することに通じる内容ではあるが、「アヒハナル、コトコトニ、ト、ムヘシ」とあるのは、集団からの離脱を防ぐ条目ともみえる。（b）は、師の独断を止めるものであり、むやみにその立場をもって、弟子を我がもののように勘当することを抑制するための条目といえ、裏を返せばそのような師の存在を示しているといえるのではないだろうか。「善円の制禁」にはみられないが、（d）では師説に背くものから聖教を悔還することが定められる。これは、覚如が『口伝鈔』第六条、『改邪鈔』第六条によって批難するところであり、当時、一般的に行われていたことではあるようだが、師の権威を象徴するものと考えられ

る。さらに、ここには挙げていないが、これらの制禁類には、師弟間に関する条目とともに、それぞれ「専修一行ノ念仏者等アヒタカヒニイマシメヲイタシテ」、「衆徒之僉議」、「惣門徒ノ僉議」等の語も見られる。このような合議制のある自治集団の興起は十三世紀後半からみられるようになるもので、必ずしも裁定のすべてを師に委ねるような組織であったということはできない。しかし、一方では「了智の掟」に「師ヲソムクニヨリテ、イカニ念仏ハマフストモ、順次ニ往生スヘカラス。師ヲ謗シテ仏ニナラサルムネ、当流ニカキラス諸宗ノ聖教ニソノ証拠アキラカナリ」と師に反することがそのまま往生不可であるとの表現もあり、知識尊重の風潮も明確に看取することができる。これは既に『歎異抄』第六条の内容にみることができる。「専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子といふ相論の候ふらんこと、もつてのほかの子細なり」と我が弟子として念仏者を争奪することが親鸞在世の頃からあり、

師をそむきて、ひとにつれて念仏すれば、往生すべからざるものなりなんどいふこと、不可説なり。[13]

との文は、師説に反する者が念仏しようとも往生不可であると示す点で「了智の定」の条目と一致し、既に親鸞在世の頃からこのような知識の存在、またその風潮はあったということができ、後には「了智の定」のように制禁の条目として見られるようになる。

以上のように、一部に合議制のあった形跡もみることができるが、知識の権限を示す条目の存在は明らかであり、制禁類の中でも師弟間に関する条目の多いことから、基本的には知識を中心に集団が形成されていたと考えられ、独善的な師の存在を推察することができる。さらに、このような集団の傾向は、先の制禁類と時代的に重なってくる部分もある建武四年（一三三七）制作の『改邪鈔』に多くを数えることができる。そこには、知識の言動は熾烈を極めていたことが示されている。覚如の記述によれば、弟子と呼び、自らの思うままに扱った挙げ句に悪口を言う者、落ち度を責めとがめる時に寒い時期には冷水をかけ、暑い時期には灸をすえるような者もいたようである。その他にも、師である知識に従わない時は、罰を受けるとの起請文を書かせ、数箇条の条目を立てさせる集団もあったようであり、その条目には、既に見てきた聖教の悔還、知識を離れてはならないこと等が挙げられている。

また、念仏集団が割拠的に成立し、それぞれが法脈の相承を明示していたことがわかるものに連座像[14]といわれるものがある。当時の作例は、念仏集団において、礼拝の対象として依用された本尊類を見聞のままに記録したとされる『存覚袖日記』に明らかであるが、その形態は多様なものである。宮崎圓遵氏は、連座像について滝上寺蔵の八高僧像の性格を

善導の法門が正しく源空にうけつがれ、親鸞に伝持され、さらに性信以下におのおの面授口決されて聖空に至っていることを現わすものである。そこで、この一群像は、これを安置した聖空が、伝持するところの法脈を示したものにほかならない。[15]

と述べられ、「初期真宗にしばしば描かれている連座像は、こうした性格のもの」とされている。初期真宗における連座像は、基本的な性格としては法脈の伝持を示すものであり、そこから知識尊重の風潮を窺うことはできない。しかし、法脈の末端に位置する人物の安置した像が、礼拝の対象となっていたとすることが可能であるならば、注目に値すると考えられる。つまり、自己の法門の正統性を明らかにする点に重きがあったのであるが、集団の礼拝の対象となっている像にその集団の中心人物が並べられるという事態は、集団における知識の位置を示しており、知識を中心とした集団形成がなされていたと考えられるからである。[16] 法脈の伝持ということについては、覚如は『改邪鈔』第一条において、血脈をたてることを『選択集』の「聖道家の血脈のごとく浄土宗にまた血脈あり」との文を挙げて

> しかれば、血脈をたつる肝要は、往生浄土の他力の心行を獲得する時節を治定せしめて、かつは師資の礼をしらしめ、かつは仏恩を報尽せんがためなり。かの心行を獲得せんこと、念仏往生の願成就の「信心歓喜乃至一念」と等の文をもつて依憑とす。[17]

と述べ、存覚も『選択註解鈔』において

> 聖道家の血脈を引て、浄土宗にも血脈あるべしやと問て、有べき義を釈せらるゝは、念仏往生の門に置て殊に血脈相承大切なる事を顕す。其の故は『経』に「聞其名号信心歓喜」とも説、「聞名欲往生、皆悉到彼国」とも云て、名号を聞て信心を生じ、信心を生ずる時即往生決定するは、尤も相承あるべき故如是挙也。[18]

と血脈相承を第十八願成就文等とともに述べている。これらの記述から、血脈相承は教学上からも非常に重要視されることであって、言うまでもなく覚如には三代伝持の血脈として、存覚においては「次第相承」との言葉により示され、善知識はその中に位置づけられる。

以上の考察から、割拠的に成立した初期教団では、概して師弟関係により知識尊重の集団が形成される傾向にあり、それは組織形成の中からおこる必然的な傾向であるとはいえ、その傾向が進行していく先の帰結は「わが弟子ひとの弟子」という争いであり、知識の独断を助長する可能性を秘めていたと考えられる。また、その状況は『改邪鈔』の記述による限り、覚如の頃に至って激しさを増し、独善的な知識が存在していたということができる。

二

次に、知識を教学的にどのように位置づけていくのかについて、とくに善知識を中心に扱った資料について見ていきたい。当時の念仏集団における思想を窺うことのできる資料は極めて少ないが、その中でもまず、了源相伝の書とされ、阿佐布の了海作といわれる『還相回向聞書』、『他力信心聞書』を挙げることができる。今日、両書の位置づけは、いわゆる談義本とされるものであるが、仏光寺

教団と深い関係にあった存覚、また覚如も実見していた可能性が非常に高いと考えられ、後に蓮如も書写している。既に、江戸期の学匠により「不審多く信じ難き」、「大邪義書」等と評されているが、現存する書写本も多く、広く流布していた形跡のあることから、その与えた影響は少なくないと思われる。[19] この二書の性格に関しては、初期真宗における善知識観を考察する上で非常に重要なことだと考えられるが、時衆の帰命戒の影響のあったことが指摘されている。帰命戒とは時衆になるにあたっての入門儀式であり、帰命の対象を現前の知識とし、阿弥陀仏としない点に大きな特色がある。梯實圓氏は、行者が帰命戒を受けるときの誓詞について、知識とその与えた影響を

> ここでは知識に身命を譲ることを帰命というわけであるが、その知識は、真教上人のころは「仏の使い」とみられており、仏に限りなく近い観音（真教）勢至（一遍）の化身とみられていたようであるが、時宗教学を大成した七祖託何（一二八五―一三五四）のころまでに「仏と知識と一体不二なり」と明言するようになり、知識は生身の仏体とみる思想が確定している。おそらく、荒木門徒、阿佐布門徒、甘縄門徒といった武蔵、相模の真宗系の門徒集団と、相模の当麻道場（無量光寺）を中心にした二祖真教、三祖智得の集団、相模の藤沢道場（清浄光寺）を中心に活躍する四祖呑海やその後継者の五祖安国、六祖一鎮などの門徒集団の相互交流のなかで、知識即仏という思想が、教団の組織防衛と、教線の拡大のための教団教学として成立していったと考えられる。[20]

と述べられている。梯氏によれば、時衆の影響下に知識即仏という思想が教団の組織防衛と教線拡大のために成立した思想であることが既に指摘されているが、当時、時衆は活発な活動集団であったようである。真宗との関係を窺うことができる点を挙げると、越前門徒の行儀などを批難した『愚暗記』に踊り念仏に関した項目のある点、覚如が『改邪鈔』第三条で「遁世のかたちをことごとし、異形をこのみ、裳無衣を着し、黒袈裟をもちゐる、しかるべからざる事」と批難する中、その形相を一遍・他阿弥陀仏の門徒を指すか、としている点、覚如が幕府に提出した本願寺号の初見とされる「本願寺聖人門弟等愁申状」において、真宗門徒が一遍時衆と同一視され、幕府の取り締まりを受けた際に解除を求めている点、兵庫県毫摂寺蔵で暦応四年乗専書写の『唯信鈔文意』の奥書に「於四条朱雀道場書写校合訖」とある点などに時衆との混同、または交流があったことを知ることができる。知識即仏という思想は両書の大きな特徴であり、後に挙げる『信海聞書』との比較から概略的にではあるが、その内容について触れておきたい。

『還相回向聞書』の内容については、まず二種法身のうち方便法身を「教化地ノ諸大菩薩」と規定して、親鸞にはみられない特異な解釈を施して教化地の菩薩を「世々ノ先徳」であると位置づける。その「世々ノ先徳」が阿弥陀仏と不一不異の関係にあることを示し、

『論註』障菩提門釈に説かれる智慧・慈悲・方便をそなえているとして、自利利他の徳を有していることを強調していくのである。このように論述する意図は、阿弥陀仏から教化地の菩薩、世々の先徳、さらには今日の善知識に至るまで阿弥陀仏と不一不異の関係にあることを明らかにし、善知識に自利利他の徳のそなわっていることを示すためであり、独自の解釈によるものである。また、弥陀と教化地の菩薩との関係を本地と垂迹の関係にあるとも述べて、その知識に対しては、

教化地ノ諸大菩薩ハ、カノ弥陀法王ノ使者トシテ、娑婆界ニイテ、本願ノ宣旨ヲ帯シテマシマセハ、イカナル四重ノ鉄囲山ヲモ、ウチクツシテコ、ロニサス衆生ヲ化度シタマフニサハリナシ。当体ノ面目ヲマホリテ、自由ヲナスヘカラス。本主ノ願力ヲ信シテ恩徳ヲアフクヘシ。(21)

として、「弥陀法王ノ使者」として娑婆世界に示現しているのだから、外相は凡夫でも「当体ノ面目ヲマホリテ、自由ヲナスヘカラス」と、教化地の菩薩である善知識に対しての言動を誡め、「本主ノ願力ヲ信シテ恩徳ヲアヲクヘシ」とする。さらに、先の智慧・慈悲・方便を「教化地ノ一身ニソナワリタマヘリ」と明言して、

詮スルトコロ、コノ三種ノ順、菩提門ノ行トイフハ、法蔵比丘ノハシメヨリ、世世相承シタマヘル先徳、当座ノ善知識ニイタリタマフマテ、具足シタマヘルモノナリ(22)

と今日の善知識に至るまで自利利他の徳がそなわっていることを述べるのである。そして『法事讃』巻下の「直為弥陀弘誓重」を解釈する際には、

直為弥陀弘誓重ヲハマムキノ弥陀トナリテ、弘誓ヲカサネタマフトヨムナリ。重ヲカサヌトイフハ、モト法蔵比丘ノ、ムカシノ本願ト、今日ノ直説ノ、善知識トカサナリテ、オナシク衆生ヲ利益シタマフ本迹、コトナルコトナクシテ、同一ナルユヘニ、重ヲカサヌトハイフナリ。コノ重ノ成スルユヘニ果証ストシルヲ報仏ノ来迎トハイフナリ。―中略―モト法蔵比丘ノムカシノ本願ト、今日ノ直説ノ弥陀ト、カレコレ和合シテ、大涅槃ヲ証ス。カレコレ和合セサレハ、果証ニアタハス。和合ハ重ナリ。本願ヲ信ストイフトモ、コノ重ノユヘヲ信セスハ、直説ヲ信スルニアラス。(23)

と述べ、今日の善知識が阿弥陀仏の本願を説くことは、本迹が重なって阿弥陀仏が現前に善知識として来現しているのであって、本願と今日の弥陀、すなわち善知識と和合しなければ証に到ることはなく、本願を信じてもそのことを信じなければ信じたことにはならない旨が示されている。こうして善知識の存在は絶対的なものとなり、今日の善知識を弥陀そのものとするのである。これが『還相回向聞書』が述べる知識即仏説であるが、『他力信心聞書』では問答形式をとり、これと同様の思想をさらに詳述している。また、多様なる思想を取り込んで特異な六字釈を用い、知識に帰命することを論成している点に特色がある。(24)『他力信心聞書』では、六字釈をなした

後、上巻の最後から下巻の初めにかけて

シカレハコノ念仏ハ法蔵比丘ノタメニハ願成就ナリ。衆生ノタメニハ往生ノ名ナリ。コレヲ天親菩薩ハ本願成就ノ五念門トノタヘリ。ソノ五念門ト云ハ入出ノ二門ナリ。コノ入出ハスナハチ往還二種ノ廻向ナリ。コノ二種ノ廻向トイフハ、本願他力ノ名号ナリ。―中略―コレ、カミクダンノコトハ、タダ善知識ノ一体ニソナヘタマヘルナリトシルベシ。―中略―カミノゴトク力願相応シタマヘル教化地ノ諸大菩薩ノ御心ヲサシテ本願ノ体トスト、コノ諸大菩薩トイフハ世世先徳ノ御事ナリ。コノ御心ニ、カミニノブルトコロハミナコモリタマヘル也。本願トイフモ、釈迦ノ誠言モ、六方ノ証誠モ、タヾ善知識ノ御心ニアリケリ。―中略―マコトニシカルベキ知識ニアヒタテマツリ、本願他力ヲサヅケタテマツリテ、信ジテコソ往生ハスレ。―中略―三身三諦トイフモカクノゴトキノ人ノ一身ニマシマスナリ。[25]

と述べ、法蔵成就の五念門の徳相が善知識にそなわることを示す。そこでは善知識とは本願の体であり、その体には「本願」「釈迦ノ誠言」「六方ノ証誠」が集約され、三身具足するものとして善知識を仏であるとする。後には、このようにみることは「タダ唯仏与仏ノ知見」であり、「他力ヲミシリテ自力ノハカラヒニアラザルコトヲサス」とも述べているのである。ここに善知識を絶対化せんとする意図をみることができる。

次に今の二書と思想的に共通し、比較的、親鸞の引用した経釈の文が多く取り入れられ、先行研究により初期教団の思想を示していると考えられているものに、鹿島順信（信海）の作と伝えられる『信海聞書』があり、その一部は後世にまで流布していることが指摘されている。[26] 鹿島門徒といえば、初期真宗教団の中でもとくに本願寺教団との交流が深く、そのことは少なくとも覚如・存覚の時代までは史料上明らかである。理解し難い点が多いが、その内容を概観すると、まず『観経』を引き、「玄義分」釈名門によりながら独自の解釈を施していく。「玄義分」に「南無阿弥陀仏」と「帰命無量寿覚」を一字ずつ相対して、「これすなはち梵漢相対するに、その義かくのごとし」とある部分を引用し、そこに述べられる「梵」「漢」を、それぞれ「天竺」「震旦コノ朝」の言葉として配当する。それをもって、天竺では「阿弥陀」と名づけ、和国では「無量寿仏」と名づけるという。さらにそれぞれを、「浄土」「娑婆」に譬えて理解するべきだと前置きするのである。[27] その上で、「いま無量寿といふはこれ法、覚とはこれ人なり。人法並べ彰す、ゆゑに阿弥陀仏と名づく」の文を解釈して「阿弥陀仏ノ大慈大悲ハ、人ニナラヒタマヒテヒイテタマフナリ」と述べ、

上ニイフトコロノ人法並彰故名阿弥陀トイフハ、法トイフハ世世ノ先徳ノ御身ナリ、人トイフハ仏法ノ名字ヲキクトモカラナリ、上ニトキタマエルトコロノ无量寿仏トイフハ、イマノ善知識ニテマシマスナリ、寿量品ノ教主トナリテ、イノチミシカキ衆生、六道ニ輪廻シテ、生死ニシツムヘキトモカラニ、无量ノ

イノチヲアタエタマフ教主ニマシマスユヘニ、直説ノ人ヲサシテ、无量寿仏ト釈シタマヘルナリ、シカレバ浄土ノアルシトミタテマツルトキハ、阿弥陀トナツケタテマツリ、穢土ノ教主トミタテマツルトキハ、無量寿仏ト善導釈シタマヘリ[28]

と解釈する。『他力信心聞書』では「法トイフハ他力ノ法」「人ト云ハ他力ノ行者」として、この二つが寄り合って阿弥陀仏となるという独自の解釈をなしていたが、今はそれとも異なり「法」は「世世ノ先徳ノ御身」、「人」は「仏法ノ名字ヲキクトモガラ」と示すのだから、先の解釈と合わせると阿弥陀仏の大慈大悲のはたらきを「世世ノ先徳」、つまりは善知識として示していると考えられる。また、先に相対しておいた「無量寿仏」は「イマノ善知識」であるとし、その善知識は「寿量品の教主[29]」となって「イノチミシカキ衆生、六道ニ輪廻シテ、生死ニシツムヘキトモカラニ、無量ノイノチヲアタエタマフ」教主だから「直説ノ人」、すなわち今日の善知識とするのである。そしてはじめに「天竺」―「浄土」―「阿弥陀」、「震旦コノ朝」―「娑婆」―「無量寿仏」と相対したから、「浄土ノアルシ」とするときには「阿弥陀」、「穢土ノ教主」とするときには「無量寿仏」とするのである。ここで既に阿弥陀仏と無量寿仏は異なるものではなく、無量寿仏とは「イマノ善知識」、「直説ノ人」であるとの関係性が示されている点に、今日の善知識が阿弥陀仏と異なるものではないことを強調しようとする意図がみられる[30]。さらに「寿量品ノ教主」は後半部において「世世ノ先徳」と示され、前半部の解釈と考え合わせると、娑婆における「世世ノ先徳」、「イマノ善知識」が「寿量品ノ教主」ということになる。その当該箇所は

マタ教主ニフタツノ差別アリ、一ニハ、カノ土ノ教主トコヽロウルトキハ、阿弥陀仏トシルヘシトナリ、二ニハ、コノ土ノ教主トコヽロウルトキハ、無量寿仏トシルヘシトナリ、ソノ無量寿仏トマフスハ、世世ノ先徳聖人ヲ申スナリ、寿量品ノ教主ニマシマス、ユヘニ寿量品ノ教主トイフハ、一切衆生ノ善知識トシテ、寿命无量ノ智慧ヲアタヘタマフ教主ニマシマスト、シルヘシトナリ、シカレハカノ善知識ノ相好ニ、五念門ノ修行ヲ具足シタマヘリトシルヘシ、ソノ五念門トイフハ、一ニハ、カノ善知識ノカタチヲ世尊トミタテマツルヲ、礼拝門トイフ、二ニハ、カノカタチヨリ智慧ヲアラハシタマフヲ、弥陀如来トミタテマツルヲ讃嘆門トイフ、三ニハ、カノ智慧ヲモテ、一切衆生ヲ仏ニナシタマフカユヘニ、作願門トイフ、四ニハ、カノ智慧ヲモテ、衆生ヲ仏ニナシタマヒテ、トリオサメタマフカユヘニ、浄土トミタテマツルヲ、観察門トイフ、五ニハ、イマ現ニ一切衆生ノナカニシテ、ホン願力ノ不思議ニマシマスコトヲ、トキアラワシタマフカユヘニ、廻向門トイフ、カクノコトク不可思議力ヲコヽロウルヲ真実ノ信心ヲ具足ストシルヘシトナリ、世世ノ先徳ノマシマスオハ、本願ノチカラトシルヘシトナリ、智慧ト光明トハ、ヒトツモノナリトシルヘシトナリ、コノ智慧ト光明トハ、善知識ノ相好ヨリアラハシタマフトナリ―中略―コ

レニヨリテ、善知識ヲモテ浄土ノイエトス、浄土ノアルシトス、浄土ノ祖師トスト、釈シタマヘリ、コノムネヲモテヨク〳〵コヽロウヘシ[31]

と述べる部分であるが、この直前にも「浄土論ニイハク」として五念門を挙げている。その五念門はおおよそ『浄土論』の本文によっており、ここに挙げた五念門釈はその解釈とも考えられるが[32]、その関係と内容は必ずしも理解できるものではない。このような五念門理解は、親鸞の解釈とは明らかに異なることから、親鸞以外の思想の影響下に成立したと推察することができ、ここでは善知識が五念門を具足していることを示すところに主眼があったと考えられる。この五念門の内容とは、善知識の姿を世尊と見て（礼拝）、その姿から智慧をあらわすことを弥陀如来とし（讃嘆）、その智慧をもって衆生を成仏させ（作願）、成仏させ摂取するから浄土とみて（観察）、今現に衆生に対して本願力の不思議を説示する（回向）、というものであり、このように心得ることが信心を具足することだと知るべきであるとしている。また、前半部では「浄土ノアルシ」とするときは阿弥陀仏であったのに、ここにきて善知識と述べている点から、全体を通して善知識の絶対性を論成しようとしていると考えられるのである。

以上のことより、少ない資料ではあるが、初期真宗には集団の中心にある現前の知識を、時衆を中心とした思想的な影響を受けて、経釈を用いながらも親鸞には見られない解釈、論理をもって教学的にそのまま仏であると絶対化しようとしていたことが理解される。また、帰命の対象を善知識以外にないとするもの、五念門の内容として善知識を阿弥陀仏であるとみることが信心を具足することであるなどと解釈するものまであった。

三

さて、ここまで広く覚如・存覚期に至るまでの初期真宗という概念で考察してきたが、次にその親鸞の正統の門流であることを強く主張する覚如、またその長子であり、浄土異流や真宗諸派とも交流の深かったとされる存覚についてみていきたい。

まず、覚如についてだが、その教学の中枢となるものが信心正因称名報恩であることは周知のごとくであり、信心獲得に関して述べる場合を主として、善知識の言葉を多用し、その重要性を強調していることは著述上に一目瞭然である。すなわち、『執持鈔』第二条に

平生のとき善知識のことばのしたに帰命の一念を発得せば、そのときをもつて娑婆のをはり、臨終とおもふべし。[33]

と示し、『口伝鈔』第十四条には

念仏往生には臨終の善悪を沙汰せず、至心信楽の帰命の一心、他力より定まるとき、即得往生住不退転の道理を、善知識にあうて聞持する平生のきざみに治定するあひだ[34]

とあり、『口伝鈔』第十六条では

平生に善知識のをしへをうけて信心開発するきざみ、正定聚の位に住すとたのみなん機は、ふたたび臨終の時分に往益をまつべきにあらず[35]

と述べている。また『本願鈔』にて「正信偈」の「憶念弥陀仏本願自然即時入必定」の文を

この御釈のこゝろは、弥陀仏の本願を善知識よりきくにつきて、憶念すればすなはちのとき往生さだまるとなり。[36]

と解釈し、『改邪鈔』第一条には

願力不思議の仏智を授くる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり。[37]

とあって、その用例は多くを数えることができる。最も特徴的なのは第十八願成就文を『願願鈔』において解釈する際に

しかればその名号をきくといふは善知識に開悟せらるゝ時分なり。問。いまの文になんぞ名号をとなふといはずして聞といふや。こたふ。名号をとなふる功をもて往益を成ずべからず、聞といふは善知識にあふて本願の生起本末をきくなり。[38]

と第十八願成就文における「聞」とは善知識によるものであることを述べる点である。このような第十八願成就文の解釈は親鸞にみられるものではなく、『最要鈔』[39]においても同様に解釈しており、本願成就には聞法のための「善知識」が確固たる地位に位置づけられることは特徴的な思想であるといえる。村上速水氏は親鸞と覚如の姿勢の比較からこのような善知識の強調について

ここに一宗を開創する意志をもたず、ひたすら聞法の姿勢に終始した親鸞と、教団の確立を企図し、各地に分立した門徒を統一して、自ら宗主となろうとした覚如の姿勢との、根本的な相違がある。それは覚如が親鸞の同朋主義を吹聴し、弟子の争奪をいましめながら、反面において如信からの口伝を強調し、「師伝口業をもって最とす」といい、しきりに善知識によるべきことを主張することと無関係ではない。[40]

と教団確立の意図と無関係ではないとされ、覚如がもちいた論理が三代伝持の血脈であり、その意図を実現するための条件設定が「善知識からの口伝による師資相承」であることを指摘されている。覚如においては、割拠的に成立した念仏集団における知識の統合を目し、自身が最も正統なる法脈、第十八願の念仏の教えを受け伝える者であることの主張として、三代伝持の血脈、口伝とともに強調していったものが善知識だったのである。このことは、『本願鈔』に顕著であるといえる。すなわち『本願鈔』では、第十八願成就文を筆頭に『大経』、『往生礼讃』における「聞名」、「聞法」の文を列挙し、「わたくしにいはく、この経釈の文にまかするに」として

黒谷の聖人〔源空〕より本願寺の聖人〔親鸞〕相承しましますところの報土往生の他力不思議の信心を、善知識ありて、つたへときてさづくるを、行者きゝうるによりて、文のごとく一念歓喜のおもひおこるにつきて、往生たちどころにさだまるを、正定聚のくらゐに住すともいひ[41]

と経釈によって血脈相承、聞法の善知識を明示するところに看取することができる。ここで如信との言葉はないが、『本願鈔』の前後に制作された『口伝鈔』、『改邪鈔』により、三代伝持の上に如信からの口伝の主張がなされているので、源空、親鸞に続く善知識の語を如信に置き換えることは、覚如の上では何ら問題のないところであろう。善知識強調の背景にはこのような教団形成の意図があったのだが、その一方で覚如は、『改邪鈔』第十八条で、「本願寺の聖人の御門弟と号するひとびとのなかに知識をあがむるをもつて弥陀如来に擬し、知識所居の当体をもつて別願真実の報土とすといふ」と知識を阿弥陀如来とし、その知識のいる場所を浄土とするという極端な思想に対して、

風聞の邪義のごとくんば、廃立の一途をすてて、此土・他土をわけず浄・穢を分別せず、此土をもつて浄土と称し、凡形の知識をもつてかたじけなく三十二相の仏体と定むらんこと、浄土の一門においてかかる所談あるべしともおぼえず。―中略―善知識において本尊のおもひをなすべき条、渇仰のいたりにおいてはその理しかるべしといへども、それは仏智を次第相承しまします願力の信心、仏智よりもよほされて仏智に帰属するところの一味なるを仰崇の分にてこそあれ、仏身・仏智を本体とおかずして、ただちに凡形の知識をおさへて、如来の色相と眼見せよとすすむらんこと、聖教の施設をはなれ祖師の口伝にそむけり。本尊をはなれていづくのほどより知識は出現せるぞや、荒涼なり髣髴なり。ただ実語を伝へて口授し、仏智をあらはして決得せしむる恩徳は、生身の如来にもあひかはらず、木像ものいはず経典口なければ、伝へきかしむるところの恩徳を耳にたくはへん行者は、謝徳のおもひをもつぱらにして、如来の代官と仰いであがむべきにてこそあれ、その知識のほかは別の仏なしといふこと、智者にわらはれ愚者を迷はすべき謂これにあり。あさまし、あさまし。[42]

と述べている。即身成仏的な思想に対しての批判は既に『歎異抄』第十五条にみられるが、覚如は聖道門・浄土門の別を示して、「渇仰のいたり」においては、善知識をもって如来と仰崇することを認めつつも、それは仏智によるものであり、如来を疎かにして知識の姿をそのまま如来の姿であると見よとするのは、聖教にも祖師にも全くないことであると批難している。また、善知識をもって如来と崇める場合においても、信心、仏智にもよおされることであって、如来の教語を説示、教授されたことに対しての報恩謝徳の念から如来の使いとすることはあっても、それ以外に如来がないというのは「智者にわらはれ愚者を迷はすべき謂これにあり」と痛烈な言葉をもって繰り返している。この所破の対象は、『還相回向聞書』『他力信心聞書』であったことは既に指摘のあるところで、[43]それらの思想に対する覚如の態度は文勢に窺うことができる。これらの書と覚如の意図とには、善知識を強調する面は共通するものの、それそのものをそのまま仏として位置づけ、凡夫の外相をもった知識を如来の

相と見よと説かないところに覚如との教学的な差異があり、それが覚如が批難する点であったといえる。すなわち、問題は知識の側から自らが仏であると、その権威を絶対化して強調することであって、信心にもよほされて「仰崇の分」や「渇仰のいたり」において仏の使いとすることは許容できても、現前の知識以外に仏はないと説示することは覚如にとっては批難の対象とならざるをえないことなのである。また、本願寺教団確立を意図した善知識の強調は、当時の状況を視野に入れたものであったが、管見の限りでは、『他力信心聞書』等における思想の影響からか、教学的に善知識を絶対化する論理として用いられた「五念門」を覚如はその著作に用いておらず、「教化地」や「還相」との言葉も見いだすことができない。[44] これらのことより、覚如は、善知識を如来と衆生の仲介者として仏語伝授という確固たる位置に配し、当時の思想に善知識を絶対化せんとして種々の論法を用いて論成するものがあったことを意識した上で、自らは口伝、三代伝持の血脈という論理の上に強調していたと考えられる。

四

では次に存覚はどのように善知識を捉えていたのだろうか。その著作において、善知識または知識の語を含む説示をみると『持名鈔』には

めでたき無上の仏法をきゝてながく輪廻の故郷をはなれんことは、ひとへにはからざるさひはひなり。まことにこれ本師知識の恩徳にあらずといふことなし。[45]

とあり、『破邪顕正鈔』第一六条には

弥陀の本願をきくによりてすでに往生の信心をたくはふ、きくことをうるは知識の恩なり[46]

とし、同じく第十七条には

善知識にあひてわが往生の信心をうるゆへに[47]

と説示し、『浄土見聞集』には輪廻の相を示した後に

これらの生処にはかつて善知識なし、なにゝよりてか出離をわきまへん。人中にも東州・西州・北州は仏法の名字をしらず、これ善知識なきゆへなり。―中略―善知識にあひて本願相応のことはりをきくとき、一念もうたがふこゝろのなきは、これすなはち摂取の心光行者の心中を摂護してすてたまはざるゆへなり。[48]

と述べ、また、

善知識にあひたてまつり、法をきゝて領解するとき、往生はさだまるなり。―中略―御ちかひにあひたてまつること、これ善知識の恩徳なり。まことに報じてもつきがたし。[49]

と、善知識が信心獲得、往生決定、輪廻出離において法を伝えしめる存在として重要であることを示した文が散見される。これらの立場は覚如と同様のものであり、如来と衆生の仲介者として、信心獲得の縁となる聞法の善知識を位置づける点については相違しない

と考えて大過ないであろう。次に、存覚における相承と善知識の関係についてみてみると、念仏の法義の相承を『浄土真要鈔』において

釈尊・善導この法を説きあらはしたまふとも、源空・親鸞出世したまはずは、われらいかでか浄土をねがはん。たとひまた源空・親鸞世に出でたまふとも、次第相承の善知識ましまさずは、真実の信心をつたへがたし。[50]

と述べ、釈尊よりの相承の中で善導、源空、親鸞と示したあとに「次第相承の善知識」がいなかったなら、真実信心を伝え難いとその重要性を述べている。これは『持名鈔』でも輪廻出離、浄土往生について、

釈迦・弥陀二世尊の大悲によらずといふことなく、代々相承の祖師・先徳・善知識の恩徳にあらずといふことなし。―中略―弥陀如来超世の本願を発したまふとも、釈迦如来これを説きのべたまはずは、娑婆の衆生いかでか出離のみちをしらん―中略―たとひまた、釈尊西天に出でて三部の妙典を説き、五祖東漢に生れて西方の往生ををしへたまふとも、源空・親鸞これをひろめたまふことなく、次第相承の善知識これを授けたまはずは、われいかでか生死の根源をたたん[51]

と同様に述べるところで、釈迦・弥陀二尊よりの法義相承の一端として、善知識の位置づけが見られ、相承されてきたところの真実義の伝授に善知識の重要性をみていたと考えられる。存覚がこのような相承と善知識の関係を明示するのが『破邪顕正鈔』第十六条であり、

念仏もし往生の業ならば、みづからこれをとなへんに往生をうべし。あながちに知識をあふいで師資相承をたつべからざるよしの事。[52]

という条目を設けて

この条惣じて仏法修行の法をみるに、みな師資相承あり、なんぞ浄土の一家にをいて血脈なからんや。なかんづくに、弥陀の本願をきくによりてすでに往生の信心をたくはふ、きくことをうるは知識の恩なり、なんぞ知識をあふがざらん。これをあふがばむしろ血脈なからんや。このゆへに『大経』のなかには「遇善知識聞法能行」ととけり。知識にあひて法をきかばその義相承なり。これによりて善導和尚処々の解釈のなかに、知識のをしへにあらずば往生をえがたきむねを判ぜり、いましげきがゆへにこれを略す。おほよそ仏教の門にいりて出離のみちをしること、あるひは経巻のをしへにより、あるひは知識のすゝめによる。しかるに一文普通の愚鈍のともがらにいたりては経教をひらいてみづから仏教のことはりをさとることなし、たゞひとへに知識のちからによるがゆへに、そのことばをたのみて仏語を信ずるおもひをなし、かのおしへをまもりて経教に帰するこゝろに住す。[53]

と述べている。血脈相承を立てることが肝要であることに関しては、

『選択註解鈔』においても既に確認したところであるが、存覚の主張は、知識を仰ぐことと血脈を立てることとが別のものではないという点にある。知識によって阿弥陀仏の本願法を聞き、信心を獲得する。その聞かしめた恩をもって知識を仰ぎ、それがそのまま相承の義であるとするのである。つまり、相承されてきた阿弥陀仏の本願法を知識が伝授することがまた相承であり、それを仰ぐのだからむしろ相承はあるとの主張であろう。また、経巻と知識との二つを出離の道を知る方法として挙げ、知識による理由も述べている。すなわち、愚鈍の輩においては、自ら経巻によって知ることができないから知識によって仏語を信じ、経教に帰すると示すのである。ここでは、相承の義のあることを述べる点に主題があったと考えられるが、「あながちに知識をあふいで」という点に相承の義なしとの誇難を受ける理由があったと推察される。ここまでの考察によれば知識即仏の思想を想起するところではあるが、そのことを指していたことの証左はなく、[54]存覚の説示では、知識を仰ぐことと知識によって出離の道を知り、経典の教えに帰することの由縁を詳説するのみである。

このような善知識の位置づけを窺うことができるが、存覚が善知識について、とくに自己の理解を示すのは『浄土真要鈔』である。先掲の念仏の法義の相承を示す文に続いて、『般舟讃』、『五会法事讃』の文を引用し、「知識のすすめなくしては浄土に生るべからずとみえたり」、「往生の善知識にあはずばたれかよくあひすすめて弥陀の浄土にむまるゝことをえんとなり」と往生決定に際して、善知識の重要性を強調していたが、最後の問答では「問うていはく、一流の義きこえをはりぬ。それにつきて信心をおこし往生を得んことは、善知識のをしへによるべしといふこと、上にきこえき。しからば善知識といへる体をばいかがこころうべきや」と問いを設け、善知識について、

総じていふときは、真の善知識といふは諸仏・菩薩なり。別していふときは、われらに法をあたへたまへるひとなり。―中略―されば真実の善知識は仏・菩薩なるべしとみえたり。しからば仏・菩薩のほかには善知識はあるまじきかとおぼゆるに、それにはかぎるべからず。―中略―、されば「如来にも値ひたてまつりがたし」といひ、「菩薩の勝法も聞きがたし」といひて、「そのほかに善知識に遇ひ法を聞くことも難し」といへるは、仏・菩薩のほかにも衆生のために法をきかしめんひとをば善知識といふべしときこえたり。またまさしくみづから法を説きてきかするひとならねども、法をきかする縁となるひとをも善知識となづく。―中略―また法華三昧の行人の五縁具足のなかに得善知識といへるも、行者のために依怙となるひとをさすとみえたり。されば善知識は諸仏・菩薩なり。諸仏・菩薩の総体は阿弥陀如来なり。その智慧をつたへ、その法をうけて、直にもあたへ、またしられんひとにみちびきて法をきかしめんは、みな善知識なるべし。しかれば、仏法をききて生死をはなるべき

みなもとは、ただ善知識なり。このゆゑに『教行証文類』の第六に諸経の文を引きて善知識の徳をあげられたり。―中略―このゆゑに、ひとたびそのひとにしたがひて仏法を行ぜんひとは、ながくそのひとをまもりてかのをしへを信ずべきなり。[55]

と総別をもって解釈して、総じては仏・菩薩としている。これは、「化身土文類」真門釈を受けたもので基本的には親鸞の説示によったものといえるが、存覚は別して仏・菩薩以外にも念仏の法義を伝える者を善知識と言うとしている。これは、『大経』下巻の「如来興世難値」の文において善知識が如来、諸仏、菩薩の下に別に示されることを根拠としたもので、晩年の著作である『六要鈔』[56]でも、たしかに如来の教意を相承、伝授せしめることに限り認めているが、親鸞が師法然を仏、菩薩であるとしていた点と比較すると特徴的であるということができる。覚如には、法然や親鸞を仏、菩薩として位置づける文は『親鸞聖人伝絵』をはじめとして確認できるが、善知識を聞法値遇の縁と位置づけながらも、仏、菩薩と規定する文は見られないから、その点、覚如と存覚は共通しているといえる。聞く縁となる者については、先哲によれば同行の善知識を示すものであり、[57]最後には護念・護持の徳を示していることから『摩訶止観』に示される教授・同行・外護と共通するといえ、『六要鈔』では法を聞かしめる者のみだけでなく、聞く縁となる者も善知識と名づけると示す点にまでは言及していない[58]ことから、今は善知識の徳が教授に限らない点を詳説していることが理解される。『浄土真要鈔』は『浄土文類集』をもとにして述作されたものだが、普賢晃寿氏によれば、『浄土文類集』とは『取意鈔出』であるとの説を受けて、

存覚は『取意鈔出』より、生仏一体、往生正覚同時倶成、仏体即行の念仏論等、西山系思想のみられる文章、また知識帰命の主張のみられる『他力信心聞書』『還相回向聞書』による文章は除外している。その他の部分は全面的に受容している。『取意鈔出』における教学上の問題点は、来迎論、十念・一念をめぐる念仏論、善知識論であった。存覚の『真要鈔』[59]においてはこれ等の点を受けて、論が展開されている。

と、『取意鈔出』に収載されていた『還相回向聞書』、『他力信心聞書』の文を、存覚が『浄土真要鈔』を著すにあたり除外していることを指摘されており、覚如が批難した極端な思想を排除し、詳細に論じることが存覚なりの対応であったことが知られるのである。しかし、『持名鈔』では相承の恩徳に報いるべきであることを述べてきた上で、

これすなはち、木像ものいはざればみづから仏教をのべず、経典くちなければてづから法門を説くことなし。このゆゑに仏法を授くる師範をもつて、滅後の如来とたのむべきがゆゑなり。しかのみならず善導和尚は「同行・善知識に親近せよ」とすすめ、慈恩大師は「同縁のともを敬へ」とのべられたり。そのゆゑは、善知識にちかづきてはつねに仏法を聴聞し、同行にむつびては信心をみがくべしといふこころなり。わろからんことを

ばたがひにいさめ、ひがまんことをばもろともにたすけて、正路におもむかしめんがためなり。かるがゆゑに師のをしへをたもつは、すなはち仏教をたもつなり、師の恩を報ずるは、すなはち仏恩を報ずるなり。同行のことばをもちゐては、すなはち諸仏のみことを信ずるおもひをなすべし。他力の大信心をうるひとは、その内証、如来にひとしきいはれあるがゆゑなり。[60]

と示す。覚如と比較すると、『改邪鈔』第十八条で「木像ものいはず経典口なければ」として、謝徳の念から「生身の如来にもあひはらず」、「如来の代官と仰いであがむべき」と示していたことと、存覚が「仏法を授くる師範をもつて、滅後の如来とたのむべき」と説示している意図に関しては大きな差異はないと考えられるが、表現のみに注目すると存覚は覚如が批難したような表現をとっているといえる。すなわち、師の教えをたもつことが仏教をたもつことになり、師恩を報ずることが仏恩を報ずることになるとする。この表現そのものは、先に確認した極端な思想を彷彿とさせる。[61]しかし、存覚がそれを排除していたことは既に見た通りで、『浄土真要鈔』と『持名鈔』とは同時期に了源の所望に応じて著されたものであるから思想的に大きな隔たりがあるとは考えにくい。また、存覚の説示は、善導・慈恩二師の文を引用して、善知識には仏法を聴聞し、同行とは信心をみがくべきであるとするもので、そのことは、悪いことを互いに誡め、間違ったことをともにたすけて、正しき道に向かわしめるためであるとする。さらには、同行の言葉をもって諸仏の言葉を信じる思いをなすべきことが説かれるのであり、善知識のみを仏とみてそれ以外に仏なしと強調しているわけではない。ここに、善知識、同行ともに敬うことを示す意図をみることができるのである。おそらく、存覚の表現は真実の法義を相承、伝授されたことへの恩徳の念を示した結果であり、それが極端な思想へと連なることを危惧し、信心の行者の内証に、如来に等しきいわれのあることをもって同行の言葉を諸仏の言葉とすると示したのではないかと推察される。[62]

結

以上、初期真宗における善知識観を概観してきたが、仏祖の弟子とする基本的立場を貫く親鸞には、自身を善知識とするような考えは微塵もなかった。親鸞の在世より直弟子を中心として、教団が形成されていくようになると、様々な問題が生起しはじめ、後にはその問題を解消するため掟類が制定されるようになる。教団は、統制、結束を求め、おおよそ知識を中心として組織されていた傾向にあったと考えられるが、その進行していく先の帰結は弟子の争奪という事態であった。また、真宗以外の教理的な影響を受けながら、親鸞にみられない独自の解釈を経釈に施し、教学的に善知識即仏という極端な思想が生成され、後世にまで伝えられるものとなっていく。これらの思想は、覚如、存覚期において大いに関わりを持つ所であり、その与えた影響は少なくなかったといえる。その対応として厳

しく批難したのが覚如であり、自らは三代伝持の血脈、口伝とともに親鸞を中心とした真宗教団統一を企図して信心獲得における善知識よりの聞法をことさらに強調していた。覚如の強調する如来と衆生の仲介者としての明確な位置づけは存覚にもみられるものであり、覚如のような意図はなかったが、善知識の重要性を相承の上に論じ、とくにその法義を伝授されたことへの恩徳を強調するのが存覚であった。基本的には親鸞の説示を受けながらも、仏・菩薩以外にも法を伝えしめる者を善知識として含むなどの善知識観を展開させて、その位置づけは、覚如に共通するものでありながら、逆に覚如が批難した思想に近い表現も用いていた。しかしまた、そのことをもって存覚が極端な思想を甘受していたとは言い難く、善知識について自身の立場から排除、詳説することが存覚の対応であったと考えられる。親鸞との根本的な違いは、教団の強化、統制という組織形成の過程において、集団の中心にある知識が尊重されていった傾向と、真宗以外の思想の影響下にあった善知識の絶対性を論成する状況であり、親鸞がその重要性を明示しつつも、具体的に問題としなかった善知識の位置づけに関して覚如や存覚がそれぞれの立場の上に批難、排除し、展開することになったと考えられるのである。

註

① 『仏教大辞彙』、『望月仏教語大辞典』参照

② 『大正蔵』四六、四三a

③ 『真聖全』二、五一四。註で示す資料名の略記について、『真聖全』は『真宗聖教全書』、『史料集成』は『真宗史料集成』を指し、資料名の下に示す漢数字は、巻数、頁数を指す。また引文中の〔 〕表記は割書を示す。

④ 『真聖全』二、五一三、五一四

⑤ 『真聖全』二、五九九

⑥ 『真聖全』二、七七四～七七五

⑦ 『真聖全』二、七〇一～七〇二

⑧ 『真聖全』二、七八四

⑨ 制禁の条目から考えられる問題は、親鸞の消息などに共通するものがあるから問題自体は親鸞在世に既にあったと考えられるが、千葉乗隆氏（「本願寺教団の展開と掟」『本願寺教団の展開』所収）によれば、「聖人在世中は、成文化された制禁はなかったようで、聖人の日常の行動や書状による教諭などが念仏集団の規範となっていた。その後、念仏集団が教団としての社会的存在価値を増大するにつれて、組織化がすすみ、制禁が生まれ、法規が整備されるに至るのであった」とされ、親鸞示寂後のものだと考えられる。本文中に挙げる先の二つについては、弘安八年の善円の署名があること、『親鸞聖人門侶交名帳』に善性の名が出ていることから、比較的早く成立したものだと推察される。了源の仏光寺教団には、教団内の統制をはかるため、ここに挙げる掟類と共通する内容が見られる『一味和合契約状』、弟子の争奪に対応することを想定して作られたと考えられる『念仏相承血脈掟書』があり、覚如も仏光寺教団に対して、空如と連名で六箇条の制禁を出している。また、宮崎圓遵氏（「初期真宗の門徒制条一斑」『真宗史の研究（上）』所収）によれば、滋賀県増田明性寺に余仏余菩薩諸法諸宗を誹謗すること等の六箇条を禁じたものや、「十三ヶ条」という貞和二年（一三四七）の識語を有するものがあり、鎌倉末期から南北朝期にかけて、この種の制禁は色々と成立していたようである。

⑩ 『史料集成』一、一〇二六～一〇二七

⑪『史料集成』一、一〇二七～一〇二八
⑫『史料集成』一、一〇二八～一〇二九
⑬『真聖全』二、七七六
⑭先徳像を並べ、法脈を示したと考えられるものは光明本尊にも見られるが、今は特に特徴的なものとして連座像を挙げた。
⑮「初期真宗の連座像について―滝上寺蔵八高僧像を縁として―」（『初期真宗の研究』所収）
⑯高僧連座像のすべてが解明されているわけではなく、さらなる検討を要する問題ではある。
⑰『真聖全』三、六四
⑱『真聖全』五、一四三
⑲『還相回向聞書』については、『仏光寺の歴史と信仰』の久遠院本の解説に「京大本と対照すると、漢字を仮名に改めるなど、若干の相違がある。奥書等がなく、筆者は審らかでない。寺伝では了源上人筆というが、筆跡からすれば、覚如上人の門弟乗専と考えられる」とある。『他力信心聞書』には、愛知県上宮寺蔵文明十五年本があり、『よみがえる上宮寺の法物』の解説には、「筆跡は実如であると考えられる」としながらも「本文中の「後」「念」の字に覚如の高弟である乗専（一二八五～一三七八？）の筆跡がよく出ており、奥書「文明一五年癸卯六月日／乗専以御自筆奉書書寫之」の記述内容を裏付けている。」とある。これらのことから覚如が実見していた可能性は非常に高いと考えられる。蓮如の書写に関しては宮崎圓遵氏「真宗書誌学上に於ける蓮如上人の地位」（『蓮如上人研究』所収）に『還相回向聞書』、平松令三氏「蓮如の書写聖教と本願寺の伝統聖教」、小山正文氏「蓮如と真宗聖教―宝徳二年宗俊本『御伝鈔』をめぐって―」（ともに『講座・蓮如』第二巻所収）に二書が蓮如の書写聖教として挙げられている。尚、蓮如の書写聖教として挙げられる『還相回向聞書』の兵庫県本徳寺所蔵本の奥書には存覚の自筆本に依って書写した旨が示されている。また、現存する書写本は、『古写古本真宗聖教現存目録』参照。
⑳梯實圓氏「初期真宗における善知識論の一形態―『還相回向聞書』をめぐって―」（中西智海先生還暦記念論文集『親鸞の仏教』所収）。時衆の帰命戒の影響は他にも指摘のあるところだが、とくに内容の詳細とともに論じられていたため、今は梯氏の論考を引用した。尚、二書の内容の検討に関しては、「『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―」（村上速水先生喜寿記念『親鸞教学論叢』所収）とともに氏の論考によるところが大きい。
㉑『史料集成』五、一二〇
㉒『史料集成』五、一二〇
㉓『史料集成』五、一二一
㉔紙面の都合上、原文を挙げなかったが、先掲の梯氏によれば『他力信心聞書』の六字釈では、西山派、時衆、真言、本覚法門、等の思想を取り入れて解釈していることが指摘されている。
㉕『史料集成』五、五四一～五四二
㉖岸部武利氏「真宗聖教に就いて」（『真宗研究』十七）によって、消息にはその名は見られないが、『親鸞聖人門侶交名帳』により有力門弟の一人であったと考えられている鹿島の順信（信海）の弘安八年の根本奥書、応安六年の書写奥書を持つとして、『信海聞書』と仮称し紹介された（以下「岸部本」と示す）。後には、細川行信氏（『真宗成立史の研究』）によって全文が翻刻されている。また、今井雅晴氏（『親鸞面授の人びと如信・性信を中心として』）によっても全文が翻刻されており、同書により一部写真の掲載、同氏によって現代語訳（「親鸞と順信および無量寺の成立」鉾田町史研究『七瀬』一）がなされている。さらには織田顕信氏（「浄勝寺本『信海聞書』について」『同朋大学論叢』五〇）によって、弘安四年の根本奥書、正応五年の書写奥書を持つ福井県浄勝寺所蔵の近世中期の異本が紹介、翻刻されており、岸部本にはなかった冒頭部をこの浄勝寺本により補うことができる。これら先学の研究成果の中、岸部氏は、『信

海聞書』を「いづれの著録にも見聞せぬもの」だとしながらも、その一部は了祥師の『異義集』所収の『五念門』と同文であることを指摘されていたが、織田氏は岸部本や内容の共通する諸談義本との考察から浄勝寺所蔵本が書誌的に非常に重要な位置を占めることを指摘されており、実はその後半部は『真実信心聞書』、五念門の解釈は『三心三信同一事』の末尾にも存在することから、前半部は別にしても後世に流布していたことを論証されている。尚、ここでは覚如・存覚が実見していた可能性を示す史料は見当たらなかったが、先学の研究成果により当時の思想を示すものとして挙げた。

㉗ この点に関しても紙面の都合上、原文は割愛した。「玄義分」の原文と『信海聞書』とは多少文言が相違するが意味が変わるほどのものではない。

㉘ 先掲『真宗成立史の研究』、二五三。尚、『信海聞書』の引文には便宜上、読点を付した。

㉙ 「寿量品」について、親鸞の著作においては、「現世利益和讃」の「阿弥陀如来来化して　息災延命のためにとて　金光明の寿量品　ときおきたまへるみのりなり」の文が想起され、『国宝本』の頭注(『親鸞聖人真蹟集成』第三巻)には「西方ニムリヤウシユフチ」とあり、『金光明経』も「無量寿仏」とあることから、「寿量品」「無量寿仏」の語に着目すると『金光明経』に依っていると考えられる。しかしまた、親鸞は直接引用していないが『法華経』にも「寿量品」があり、本地を久遠仏とする釈尊を釈迦即弥陀として、久遠実成阿弥陀仏とする思想に依っていると考えられないでもない。因みに存覚には『持名鈔』、『破邪顕正鈔』において『金光明経』の語がみられ、「『金光明経』の寿量品をば弥陀如来息災延命の教主としてこれをとき」と示している。また、『法華経』「法師品」には、如来滅後に法華経を説く者を「当に知るべし、是の人は則ち如来の使なり。如来の所遣として如来の事を行するなり。何に況んや大衆の中に於て広く人の為に説かんをや」とある。

㉚ 親鸞が引用した『大経』下巻の「如来の興世、値ひがたく見たてまつりがたし」以下の文を善知識からしか引用していない点にも制作者の意図がみられる。

㉛ 先掲『真宗成立史の研究』、二五六

㉜ ここに想起されるのが「浄興寺二十一箇条制禁」に制作理由として「抑書置此誓文事者、如新撰五念門註論及不違先師作、以願力成就之五念門、依伝知識成就之意趣也。正嘉年中依此論信心疎者出来、各令偏執之刻、自古聖人所給御消息重令披見所、得無上覚之悟仏御計也。更不有行者計、無義々承候。此人々一切不知事候云。」と述べていることである。既に了祥師も『異義集』において指摘しているが、『信海聞書』に見られる二つの五念門釈は、構造上、願力成就の五念門をもって知識成就の五念門を伝えているように思われる。また、『入出二門偈』に「願力成就を五念と名づく」とあるが、今の五念門釈は明らかに親鸞とは異なる。このような五念門理解の成立背景については、この五念門釈のみが別に流布していたこと、『他力信心聞書』にも五念門が挙げられていることも合わせて検討する必要があると思われる。その検討については史料上の制約もあり、今後の課題としたい。

㉝ 『真聖全』三、三八
㉞ 『真聖全』三、二三
㉟ 『真聖全』三、二八
㊱ 『真聖全』三、五六
㊲ 『真聖全』三、六五
㊳ 『真聖全』三、四七
㊴ 『真聖全』三、五一
㊵ 「覚如教学の基本姿勢と親鸞の立場」(『続・親鸞教義の研究』所収)
㊶ 『真聖全』三、五五
㊷ 『真聖全』三、八三

㊸ 先掲梯氏論文

㊹ この点に関して、葛野洋明氏（「覚如上人の証果論」『宗教研究』323（73―4））は『願願鈔』にて第十一願に付して還相回向の願を釈顕することも可能であるのに言及していないこと、『教行信証大意』において二回向に触れていないことを挙げ、散見できないだけでなく「還相摂化」については意識的に釈述しなかったと見ることもできる」と述べられている。存覚は、『六要鈔』にて解釈していることはもちろんであるが、『顕名鈔』（『真聖全』三、三五一）においても「天親菩薩は五念門の行をあかして」と「五念門」の語を使用している。この点、覚如と存覚に相違を見ることができるが、両者が「五念門」や「還相」という思想をどのように捉えていたのかについては興味深い問題である。

㊺『真聖全』三、一〇七

㊻『真聖全』三、一八一

㊼『真聖全』三、一八二

㊽『真聖全』三、三七七～三七八

㊾『真聖全』三、三七九～三八〇

㊿『真聖全』三、一二一～一二二

(51)『真聖全』三、一二二

(52)『真聖全』三、一八一

(53)『真聖全』三、一八一～一八二

(54)『破邪顕正鈔』は、冒頭の前書きによれば念仏停止に対する訴願状の形態をとっており、『浄典目録』には『破邪顕正鈔申状』とある。具体的に念仏謗法の書があったのか、実際の念仏停止を起因としたものか、あるいはまた了源の請いによって念仏者に対する風聞に対したものなのか、具体的に何に対応したものなのかという点に関してはいくつかの理由が考えられるようであり（『龍谷大学善本叢書七』概説参照）、『興福寺奏状』などの当時の既存の謗難との関係も含めて今後の検討課題としたい。

(55)『真聖全』三、一五一～一五三。紙面の都合上、中略箇所が多く煩雑になったが、存覚は主張するところの文証として第一の中略箇所では「化身土文類」真門釈引用の『涅槃経』（徳王品）、第二の箇所では『大経』下巻「如来興世」以下の文、第三の箇所では『法華経』「妙荘厳王本事品」取意の文を挙げており、最後の箇所は真門釈の『涅槃経』（迦葉品）、『華厳経』（入法界品）を挙げている。

(56)「体に剋して之を言はば、其の本は仏菩薩とに在るべし、但し慥に如来の教意を相承して伝来せしめば、又即ち善知識たるべき也（書き下し筆者）」（『真聖全』二、四〇六）

(57) 霊昱『浄土真要鈔随聞記』（『真宗全書』第四六巻所収）

(58) この点に関して、『報恩記』には師資の関係と相承について、法を聞かしめる者とただ念仏を勧める者を挙げて近似した解釈がなされている。（『真聖全』三、二七二～二七三）

(59)「『浄土文類集』と『浄土真要鈔』」（『中世真宗教学の展開』所収）

(60)『真聖全』三、一〇五～一〇八

(61)『他力信心聞書』には「在家ノ尼入道等ハ、コレラヲ沙汰セズシラネドモ、他力ノ至心信楽ヲオサメタマヘル南無阿弥陀仏ヲタマハリテ。コレヲタモチテフタゴコロナク信ジテ。コノ教ヲ仏教トタノミ、コノ人ヲ仏トミタテマツリテ」とある。（『史料集成』五、五四四）

(62) 覚如が後に善知識即仏という思想を批難したことや、存覚がその思想を見聞していたと推定される状況から考えると誤解を招きかねない表現であったことは否定できない。存覚の集団形成に関する意図について、鎌倉末期から室町時代に多く作成され、主として仏光寺系の寺院に伝えられている絵系図には、「門徒ノ衆議ヲマモリ、一流ノ義ヲソムクヘカラス」等の門徒集団が惣的に組織運営されていたことを思わせる序題があるが、平松令三氏（「絵系図の成立」『真宗史論攷』所収）は、この序題と同時期の了源の一連の著作を除くと、教団に惣的組織の痕跡が見られないことからそのことを疑問視され、「おそらくは、郷村制が次第に色濃くなり、惣的結合がいろい

ろな面に現われだした鎌倉末期の社会動向を、敏感に察知した存覚が、それを了源の率いる門徒集団に取り入れさせようと図ったのではないか、と思われる」と指摘される。また、宮崎圓遵氏の南北朝期の名帳に関しての指摘、福尾猛市郎氏の明光派教団に関する論述にて、当時の集団形成が属人的であったらしいことを推定されていることにより「そんな属人的な集団に惣的組織を形成させる条件があったとは思われない。むしろ、教化に貢献した人物を中心として形成された集団は、民主的な自治とは反対に、その中心的人物をカリスマ化していくのが、通例の筋道だからである」と述べられている。平松氏の指摘によって存覚の意識が惣的結合をなす集団にあったとするなら、ここでの『持名鈔』の表現は念仏者全体の尊厳性を示しつつ、師への恩徳を重んじ、同行を敬う念仏集団の形成を意図したものであると解釈することもできるが、今回は仏光寺教団について考察することができなかったため、今後の課題としておきたい。