

学位（博士）請求論文

存覚教学の研究

— 初期真宗における教学史的展開の考察を通して —

脇
智子

目 次

存覚教学の研究 — 初期真宗における教学史的展開の考察を通して — 目次

序論 一頁

第一章 存覚教学に関する先行研究と課題 一五頁

第一節 存覚教学全般の先行研究にみる課題 一七頁

第一項 通説的研究とその問題点 一七頁

第二項 本願寺との関係を論じる研究とその問題点 二三頁

第二節 存覚の念仏論研究にみる課題 二五頁

第一項 通説的研究とその問題点 二五頁

第二項 念仏論の全体像を論じる研究 三八頁

第三項 近年の研究成果 三九頁

第三節 存覚の報恩論研究にみる課題 四一頁

第一項 伝統的研究とその問題点 四一頁

第二項 本願寺との関係を論じる研究とその問題点 四四頁

第三項	近年の研究成果	五八頁
第四節	存覚の善知識論研究にみる課題	六三頁
第一項	本願寺との関係を論じる研究とその問題点	六三頁
第二項	初期真宗教団との関係を論じる研究とその問題点	六四頁
小結		七五頁
第二章	初期真宗教団の教学の研究 — 覚如教学・存覚教学の形成過程を探る前提として —	八三頁
第一節	初期真宗教団全体の教学理解	八五頁
第一項	初期真宗教団の宗派意識	八五頁
第二項	初期真宗教団の教学的傾向	八七頁
第三項	初期真宗教団の史料	九三頁
第二節	荒木門徒系の教学	九五頁
第一項	荒木門徒系の特色と著作	九五頁
第二項	荒木門徒系の念仏論	一〇六頁
第三項	荒木門徒系の報恩論	一一六頁
第四項	荒木門徒系の善知識論	一二〇頁

第三節 鹿島門徒の教学 一四五頁

第一項 鹿島門徒の特色と著作 一四五頁

第二項 鹿島門徒の念仏論 一五一頁

第三項 鹿島門徒の善知識論 一五四頁

第四節 高田門徒の教学 一六三頁

第一項 高田門徒の特色と著作 一六三頁

第二項 高田門徒の念仏論 一七八頁

第三項 高田門徒の報恩論 二〇〇頁

第四項 高田門徒の善知識論 二〇七頁

小結 二一六頁

第三章 覚如教学の再検討 —— 初期真宗教団の教学との関連を中心に —— 二二七頁

第一節 覚如の人間関係と著作の時代区分 二二九頁

第一項 第一期の人間関係と著作 二二九頁

第二項 第二期の人間関係と著作 二三九頁

第二節 覚如の念仏論の再検討 二四八頁

第一項	初期真宗教団の念仏論との共通点	二四九頁
第二項	初期真宗教団の念仏論との相違点	二六一頁
第三節	覚如の報恩論の再検討	二六八頁
第一項	初期真宗教団の報恩論との共通点	二六八頁
第二項	初期真宗教団の報恩論との相違点	二八〇頁
第四節	覚如の善知識論の再検討	二八二頁
第一項	初期真宗教団の善知識論との共通点	二八三頁
第二項	初期真宗教団の善知識論との相違点	二九五頁
小結		三〇一頁
第四章	存覚教学の研究	
	― 初期真宗教団および覚如の教学との関連を中心に ―	三〇七頁
第一節	存覚の人間関係と著作の時代区分	三一〇頁
第一項	第一期の人間関係と著作	三一二頁
第二項	第二期の人間関係と著作	三一八頁
第三項	第三期の人間関係と著作	三二一頁
第二節	存覚の念仏論	三二三頁

第一項	初期真宗教団および覚如の第一期の念仏論との共通点	三二三頁
第二項	覚如の第二期の念仏論との共通点	三四九頁
第三項	存覚における行信関係の構造	三五七頁
第三節	存覚の報恩論	三六六頁
第一項	初期真宗教団および覚如の報恩論との共通点	三六六頁
第二項	初期真宗教団および覚如の報恩論との相違点	四一四頁
第三項	存覚の報恩論の全体像	四一七頁
第四節	存覚の善知識論	四二一頁
第一項	初期真宗教団および覚如の善知識論との共通点	四二一頁
第二項	初期真宗教団の善知識論との相違点と存覚の指導	四四一頁
第三項	覚如の善知識論との相違点	四五一頁
第四項	存覚の善知識論と獲信者の教団	四五四頁
小結		四六九頁
結論		四七七頁

附錄【覺如・存覺閏連年表】

【参考文献】

〈定本〉

浄土三部経、七祖、親鸞、覚如、存覚の著作は『真宗聖教全書』（『真聖全』）を用いる。初期真宗教団の著作は、各門徒により異なるため、本文中において随時示すものとする。また、その他の経論釈については、『大正新脩大藏経』（『大正藏』）を用いる。

〈凡例〉

① 引用典籍の略称は次のように表記する。

『昭和定本日蓮聖人遺文』	↓	『定遺』	『真宗史料集成』	↓	『史料集成』
『真宗聖教全書』	↓	『真聖全』	『真宗重宝聚英』	↓	『重宝聚英』
『浄土真宗聖典全書』	↓	『聖典全書』	『大正新修大藏経』	↓	『大正藏』
『同朋学園仏教文化研究所紀要』	↓	『同朋紀要』	『仏光寺小部集』	↓	『小部集』

② 引用文の漢文表記の訓読は、特に断りのない限り引用典籍に示された訓読に従う。

序 論

序論

存覚（一二九〇—一三七三）の教学は、親鸞の開顕した浄土真宗の教義を理解する上で古くから重んじられ、教義解釈の参考とされてきた。特に、親鸞の主著『教行信証』を解釈した『六要鈔』をはじめとして、存覚の著作は後世の宗学者に多大な影響を与えた。ゆえに、真宗教義解釈における存覚教学の貢献は頗る大きく、この事は最早論じるまでもない周知の事実であるが、再度その貢献について述べると次のような点を指摘できる。

まず、既に述べたように、真宗教義研究の嚆矢としての貢献であり、存覚の理解は親鸞の教義理解を解釈する中で大いに参照された。また、存覚教学は各時代社会における真宗教義の意義を主張する際、しばしばその指針とされた。例えば、王法仏法相依論等による世俗権力への対応、本地垂迹説を用いた神祇論、父母の孝養といった道徳的規範、女人往生に関する問題など、多方面において教義的根拠とされた。

さらに、最も重要なのは、存覚独自の教学理解とされる浄土宗的解釈や聖道門的解釈の意義である。これらの解釈は、真宗教義を理解する上での様々な問題点を浮き彫りにした。例えば、真宗教義の独自性のみを強調した場合、それにより種々の弊害が生じる事となるが、その事に警鐘を鳴らす意味で多大な貢献を果たした。つまり、存覚の浄土宗的理解は、親鸞の開顕した浄土真宗も浄土教であって、往生浄土の法門を逸脱するものではない事を理解する上で重要な示唆を与えた。また、真宗教義の別途的意義のみを前面に押し出すと、親鸞が示した仏教としての真宗の意義が失われる事になるが、これを防ぐ意味で存覚の聖道門的理解の果たした役割は大きい。¹

以上述べたように、真宗教義の解釈の面で存覚の教学は非常に重んじられてきたが、その反面、存覚教学に対し批判的な見解が示される事もあった。近年三浦真証氏は、従来の真宗教学史研究でほとんど着目されていなかった所謂相伝教学について論じているが、²その中で相伝教学では『六要鈔』を中心に存覚の教学が批判されていた事を明らかにされている。例えば、存覚の聖道門的解釈について「聖道門にまぎるる」³といった批判が行われている。さらに、詳細については本論で述べるが、戦後以降の研究では、存覚における王法仏法相依論、本地垂迹説などの受容に関して、これを世俗的概念への迎合と論じる見解も多くみられる。

このように、真宗教学史の上では、存覚教学を評価する動きと批判的に捉える動きとが存した事が分かり、両極端の評価がなされてきたという経緯がある。この点が、存覚教学の位置づけを不鮮明にした一因とも考えられる。さらに、一部の先行研究では、存覚著作の中で自己の主張に都合の良い部分のみを根拠としたり、自己の論を証明するための反証として存覚の一部の言及を切り取り批判するような姿勢もみられる。勿論、これは全ての研究がそうであるというわけではないが、そのような恣意的解釈の存在が、存覚教学を正当に評価する事を阻害してきたとも言える。

このような存覚教学に対する位置づけを概観した上で、筆者は存覚教学が妥当な評価を得ないまま、今日に至っているのではないかという疑問を抱くようになった。勿論、存覚教学については従来から多くの研究が行われており、様々な側面で研究が進展しているので、その成果を参照し敬意を払う事は言うまでもない。しかし、これまでの存覚教学に関する研究を読み進めて行った結果、先に述べた筆者の疑問はさらに深まっていった。その

理由は、従来の存覚教学研究には、大きく分けて次の三つの問題点が存するからである。以下、その詳細を順に述べていく。

まず、一点目の問題点である。従来存覚教学の特色として、善導・法然の念仏往生の法門を基盤とし親鸞教義の独自性は余り強調していないという点と、存覚が聖道門の論理を幅広く採用して真宗教義を解釈したという点が指摘されている。つまり、先行研究では存覚教学の独自性として浄土宗的解釈や聖道門的解釈がみられる事が論じられる事が多い。この傾向は存覚著作の記述から明白に窺えるもので、筆者もこのような先行研究の理解を否定するものではない。ただし、従来の研究では、このような存覚教学の特色が形成された過程について顧みられる事はほとんどなく、存覚の創意であるという前提に立って論じられてきた。しかし、未だ確立された真宗教義も存在しない環境の中で、存覚が如何なる過程を経て自らの教学を形成したのかという点を検討せずに、その特色を論ずるべきではない。

さらに、存覚教学の形成過程を考察する上で、これまで重要な点が見落とされてきた。それは、初期真宗教団において如何なる教学理解が行われていたのかという点である。すなわち、親鸞没後から覚如・存覚の時代に至るまでの間、関東を中心に親鸞の門弟を中心とした真宗教団が存在したが、このような初期の真宗教団では自己の法系を法然から次第するものと理解する傾向があった。ゆえに、初期真宗教団には未だ親鸞を開祖とする宗派意識は存在せず、彼らが念仏の教えを理解する上で善導、法然の教えを重んじたり、浄土異流の理解を参照するという事は、何も特別なものではなかった。また、初期真宗教団では、浄土門内のみならず他宗の思想を重んじ

る傾向も存した。例えば、高田門徒の顕智の筆になる要文集では、浄土教以外の經典も多数引用されており、他宗における念仏の理解にも留意している。したがって、これまで存覚教学の独自性とされてきた解釈は、存覚が初期真宗教団の教義理解を踏襲して成立した面もある、と推論できるのである。

この推論からも理解できるように、初期真宗教団の教学理解との関係を考えずして、存覚教学の意義を論じる事は不可能である。しかし、従来の見解では、初期真宗教団、覚如、存覚の三者の教学は連続的に把握されず、それぞれ独立的に論じられる事が多かった。ゆえに、覚如・存覚の教学を考察する上で、初期真宗教団の教学からの展開という事はこれまでほとんど視野に入れられてこなかった。換言すれば、親鸞の門弟を中心とした初期真宗教団の教学も真宗教学の一面を荷うものであるにも関わらず、親鸞、覚如、存覚という形で真宗教学史の潮流が理解されがちであった。このように、初期真宗教団と覚如・存覚の教学的関連を考慮しない研究姿勢が定着した要因は、初期真宗教団の多くが早い時代に衰退し、蓮如以降本願寺が台頭し本願寺派を中心に所謂教団教学が確立されたという、真宗教団の展開史の上に存すると思われる。ただ、本来的には、親鸞から初期真宗教団、覚如、存覚へという形で教学史的展開を理解するのが妥当であり、初期真宗教団の教学史的な貢献についても看過すべきではない。しかしながら、初期真宗教団の教学については未だ明らかな点が多い。これは、史料が余り現存しない事にもよるが、それ以前に現存史料についてさえ十分な教学的考察がなされていない事に起因する。したがって、現存史料の範囲内という制約はあるが、その中で初期真宗の教学を考察し存覚教学との関連を検討する事は、初期真宗教団の教学の意義を再確認する意味でも有意義と言える。したがって、本論文では存覚

教学の特色を明らかにしていく前提として、初期真宗教団の教学について考察したい。

次に二点目の問題点である。従来の研究では、存覚教学は存覚の父・覚如の教学と対照的と位置づけられる事が多く、その論調からは両者の教学の関係は希薄、あるいは対立的であるかのような印象さえ受ける。つまり、両者の教学の関係については相違点が指摘される事が多く、共通点に関しては余り注意されてこなかった。その中でも、特に両者の理解が対照的であるとされたのは、周知の通り行信理解を中心とした念仏論である。つまり、覚如は大行を名号として称名を報恩行と理解したのに対し、存覚は念仏往生の法門に重点を置き、称名を大行と理解して能行立信の念仏を説いたとされている。そして、覚如は他の親鸞門流に対抗するため、親鸞教義を強調し本願寺中心主義を確立せんとする対内的意図があったのに対し、存覚は行行相對の立場から念仏往生の法門の枠内で親鸞の教えを説き、聖道門の論理を採用するなどして、他宗を意識した対外的対応を重視したと指摘されている。しかし、称名正定業・念仏往生に関する言及や、法然の教えを尊重する傾向は覚如にも存する。また、存覚の上でも、称名報恩思想や親鸞の念仏思想を重んじる箇所は存する。これらの言及は数から言うて決して多いものではないが、少ないとは言え両者に共通点があるのは事実であり、両者の念仏論を単に対照的と結論付けるのは適切ではない。勿論、覚如と存覚の念仏論では、中核的思想は明らかに相違するが、それをもって両者の念仏論の全てが対照的であるという事にはならない。つまり、覚如と存覚の念仏論の中核と枝葉の部分とを考察し、それぞれの念仏論の全体像を理解した上で、両者の関係を位置づける必要がある。

また、報恩論についても、これまで覚如と存覚の相違点が論じられている。つまり、覚如が報恩行を称名を中

心として理解したのに対して、存覚は国王や父母などの世俗的概念も含めた幅広い範囲の報恩行為を説いたとされている。この見解も、両者の言及を窺うと首肯できる面はある。しかし、覚如が称名報恩を強調しているのは、何も報恩行を称名に限定するという意味ではなく、あくまで称名が報恩行である事を示す意図による。さらに、覚如は伝道が仏恩報謝となる事なども述べているため、報恩行を称名のみ限定していない事は明白である。一方、存覚は、確かに報恩について世俗に関わる点なども含めて多岐に渡る範囲で論じている。しかし、その一方で、親鸞の文を引用するなどして称名報恩や仏恩報謝などについても説いている。また、神祇に関して存覚は、阿弥陀仏の垂迹である神祇には弥陀の救いに出遇う機縁としての恩がある事を述べている。これに対し、覚如は、恩という語自体は用いないものの、存覚と同じように本地垂迹説を採用し、神祇を阿弥陀仏の願海に引入するものとしている。このような事から、報恩論の考察においても、両者の共通点を視野に入れて、両者の教育的関係を見直す必要がある。

さらに、善知識論に関しても、覚如と存覚では異なるとされてきた。この事は、特に両者の意図の相違と関連付けて考察されている。すなわち、覚如は本願寺を中心とした親鸞門流の統一を目指し、三代伝持の血脈を主張したとされる。これに対し、存覚は、自己が庇護を受けた親鸞門流の教団の現実的状况に合わせて、各教団の相承を重んじ、善知識による組織的統制を志向したとされている。さらに、『改邪鈔』などの考察によって、覚如が他の親鸞門流を指導した存覚を批判的に捉えていたという見方もある。時代の状況等と合わせて両者の相違を考察したこの見解には頷ける面もあるが、覚如と存覚の善知識に関する言及に着目した場合、数多くの共通点が見

出せるのもまた事実である。例えば、浄土門の師資相承の意義を説く点や、師・善知識の言葉を重んじる点、獲信と善知識の関係を説く点などである。ゆえに、善知識論に関しても両者の共通点を整理し、その関連を考察する余地がある。

以上指摘したように、覚如と存覚の教学には共通すると思われる側面が存するため、本論文では両者の共通点が窺える念仏論、報恩論、善知識論をとりあげて考察する。

また、先に述べたように本論文では初期真宗教団と存覚の教学の関係を考察するが、これと合わせて考えるべきは、覚如と初期真宗教団の教学の関係である。つまり、覚如教学の考察に際しても、その成立背景として初期真宗教団の教学との関係がある事は余り留意されていない。しかし、両者の著作の表現を概観した場合、そこにも多くの共通点が存する事が分かる。例えば、浄土門の師資相承を説く点や善知識の尊重、聖徳太子の尊崇などである。ゆえに、本論の第三章で覚如教学について初期真宗教団との関係を中心に再検討した上で、第四章において存覚教学との関係性を考察する。このような方法によって、初期真宗教団および覚如、覚如および存覚、初期真宗教団および存覚の間に、従来の研究では指摘されていない教学史的継承や展開がある事を論じたい。

次に、三点目の問題点は、これまでの存覚教学の考察において、真宗史学の成果が十分に取り入れられていないという点である。従来の存覚教学の研究の中には、やや特色的な見解がある。それは、存覚が本願寺法主を中心とした教団の確立を意図したとする見解である。そこでは、存覚が当時の武家社会の封建的支配関係に準じて、次第相承の善知識たる法主を頂点とした教権支配体制を確立しようとしたと論じられている。この見解の根拠と

なっているのは存覚著作の文言であり、文献から存覚教学を解釈するという方法については、何らの疑問はない。ただ、この見解の特色は、存覚が当時の封建的社会体制に準じたとして、歴史的背景を論の中心に据えている点にある。それにも関わらず、この見解では存覚個人に関する歴史的背景についての検討が不足しているのである。つまり、各著作で言及がなされた際の存覚の状況や人間関係には全く触れられておらず、存覚が覚如から義絶され、本願寺教団との関わりを有していない時期に執筆した著作についてまでも、本願寺教団を護持する意図があると論じている。この見解の問題点は、存覚の教学的特徴を論じる上で、自己の論に合致する歴史的背景だけを引き合いに出している所にある。

しかし、このような問題点は、この見解についてのみ言えるものではない。すなわち、従来の存覚に関する真宗学における研究は、全体的に真宗史学の研究成果を十分に取り入れていない傾向にある。特に、存覚と初期真宗教団の関係については、真宗史学の研究において多くの蓄積があるにも関わらず、その成果を真宗学の分野と適切に関連付けられていない状況にある。ゆえに、本論文では、これまでの真宗史学的研究の成果に基づき、初期真宗教団や覚如との人間関係も含めた存覚の生涯を考慮しつつ、存覚教学を考察する。

また、歴史的背景との関連から考えるべきは、存覚の思想の時代的変遷である。存覚の生涯は、一言で言えば激動の生涯とも言えるものであり、彼は留守職の退任後、常に居住する場所を転々として、多くの人々の援助によって生きながら得ていた。そのような状況において、存覚は親鸞門流の様々な人の依頼によって著作を著している。したがって、存覚が依頼者の門流の相承や、その門流の特色、固有の信仰などを考慮した事は想像に難く

ない。そうであるからと言って、存覚自身に自己の思想がなく、全て依頼者の意向に従って著作を著したという事ではないが、各時代に関わりを持った人物との関係によって、存覚の著作の傾向に何らかの変化が生じる可能性は高い。これに関して、従来から指摘されているように、存覚の著作は大きく分けて三つの時期に執筆されている。つまり、了源との関係が深かった第一期、明光派との関係が深かった第二期、覚如の死後以降の第三期である。ゆえに、本論文ではこの区分に沿って存覚の思想の変遷を窺いながら、その教学について考察する。さらに、存覚の父である覚如もまた、大谷廟堂の運営に関わる中で苦難の人生を歩んだ人であった。したがって、存覚と同様に、これまで留意されていない覚如の思想の時代的変遷にも注意したい。

ところで、従来の存覚教学研究に以上の三つの問題点が存すると考えた事から、筆者は存覚教学の再検討を志したのであるが、近年の研究では、これらの問題点に関して一定の検討が加えられている。例えば、念仏論における覚如と存覚の共通点、存覚と初期真宗教団の善知識論との関連などが指摘されている。これらの研究に関しては後に詳述するが、筆者が抱く問題意識と共通する視点から論じられている部分も多く存するため、その研究成果を本論文の考察において参照したい。

以上、先行研究の問題点を交えつつ、本論文の問題意識や研究の方法について述べた。ここまで言及した点に留意しながら存覚の教学を再検討する事で、従来の研究の問題点を解消し、存覚教学の真宗教学史上の位置づけを見直したい。ただ、存覚教学の教学史的意義を論じるのであれば、本来は存覚以後の展開、例えば蓮如への継承という事なども論じるべきである。しかし、本論文は初期真宗における教学史的展開を通して存覚教学の意義

を明らかにする事を主眼とするため、存覚以前の真宗教学から存覚への展開のみを論じる事を予め断っておく。

最後に、本論文の流れについて概説する。まず、第一章では、従来の存覚教学研究の問題点を指摘しながら、本論文で存覚教学を考察していく上での論点を明らかにする。はじめに、存覚教学全般に関する先行研究の見解を検討する。先にも述べた通り、従来の存覚教学研究では初期真宗教団や覚如の教学との共通性に注目される事は少なかったが、存覚の思想の形成過程を論じる上でこの点に対する検討を行う事が不可欠である事を指摘する。次に、存覚教学の各論研究に関する先行研究について論点ごとに精査し、各論研究における留意点について論じる。まず、念仏論研究の問題であるが、従来から存覚の念仏論の中核とされる念仏往生の重視が、如何なる過程により形成されたのかを明らかにする必要がある。また、存覚の行信理解についても多く論じられているが、その論理的構造や名号との関係性など未だ不明確な点が多い。また、報恩論研究の問題であるが、従来は主に世俗的事項に関する報恩論にのみ焦点が当てられがちであり、仏道における報恩思想などは詳細に論じられていない。また、根拠とされている存覚の著作も限定的で、晩年の著作の言及などには触れられていない。そして、善知識論については、従来存覚の思想は初期真宗教団の善知識帰命説に類似する面があるともされている。しかし、存覚の善知識に対する言及を幅広く検討し、また初期真宗教団にどのような指導を行ったかといった面にも着目しつつ、その正否を検討する余地がある。また、従来対照的とされる覚如の善知識論とは共通する点も多く、両者の善知識観が真に対照的か否か、今一度論じる必要がある。以上のような存覚教学に存する問題点を受けて、第一章以降では時系列的な流れに沿い、初期真宗教団、覚如、存覚の順に教学の考察を進めていく。

第二章では、初期真宗教団の教学に関して、荒木門徒系、鹿島門徒、高田門徒を取り上げ、各門徒における信仰の特色も交えながら考察したい。はじめに、初期真宗教団全体に共通する宗派意識や、教学的傾向に関して概観し、その後門徒ごとに各論を考察していく。特に、存覚と深い交流を持っていた、仏光寺教団や明光派教団の源流である荒木門徒の史料を中心に検討する。まず、念仏論については、善導・法然の念仏往生の法門を重視する点、行信理解、念仏門と聖道門の関係についての位置づけを中心に論じる。また、報恩論については、教学的位置づけというよりも、追善による報恩や、報恩説話を用いた伝道などの現実に即した意義が窺える事を指摘したい。そして、善知識論については、従来から指摘されている善知識帰命説の主張の詳細について、特に荒木門徒、鹿島門徒の著作を中心に考察する。また、善知識を尊重する風潮や面授や口伝といった形で善知識からの相承を重んじる傾向が存した事などについても述べる。以上のような構成で初期真宗教団の教学の特色を明らかにし、次章以降における覚如教学・存覚教学の考察を行う上での前提を得たい。

第三章では、従来の覚如教学研究では着目されていない、覚如の人間関係の変化に伴う思想の時代的変遷に留意しながら覚如教学について再検討する。まず、覚如の著作に対し第一期（前期）と第二期（後期）という時代区分を設定し、各時期における教学的傾向を押さえた上で考察を進めていく。その上で、第二章で論じた初期真宗教団の教学との共通点、相違点ごとに覚如教学の特色を論じる。まず、念仏論であるが、覚如の第一期の著作には念仏往生の重視など初期真宗教団の念仏論との共通点がみられる。これに対し、第二期に至ると覚如は信心正因称名報恩を強調するようになり、初期真宗教団の念仏論の傾向とは相違するようになっていく。このよう

な覚如の念仏論の変遷が、初期真宗教団との関係変化に伴うものである事を中心に論じたい。次に、報恩論では、初期真宗教団の教学との共通点が、第一期、第二期を通じてみられる事を指摘する。例えば、報恩としての追善の仏事を営む点や、聖徳太子の恩を説く説話の尊重などである。また、覚如は称名や伝道といった実践が仏恩報謝となるとして報恩の教義的意義を強調するが、このような傾向は初期真宗教団にはみられない事を述べる。さらに、善知識論では、覚如の第一期の著作を中心に初期真宗教団の善知識論との共通点が多くみられる事を指摘したい。特に、善知識との面授、相伝を重視する傾向や、行者の獲信における善知識の役割を重んじる点などについて論じる。また、初期真宗教団と覚如の善知識論の相違点は、覚如の第二期著作からみられるようになる。つまり、覚如は第二期になると、三代伝持の血脈説や親鸞門流における善知識に対するあり方を批判するようになる。これも、念仏論と同様に覚如と初期真宗教団の関係変化によるものである事を指摘したい。以上のような流れで、従来論じられていない覚如教学の意義について再検討する。

第四章では、はじめに存覚の人間関係の変化を中心とした時代背景を押さえた上で、存覚教学の第一期、第二期、第三期の各時代における教学的傾向について述べる。この点を踏まえて、存覚の念仏論、報恩論、善知識論の各論に関して、第二章で論じた初期真宗教団の教学や、第三章で論じた覚如教学との共通点および相違点を考慮しながら考察していく。それによって、初期真宗教団から存覚への教学的継承・展開や覚如から存覚への教学的継承・展開がある事だけでなく、存覚が初期真宗教団や覚如に教学的影響を与えた側面がある事も論じ、初期真宗教学史は三者間の相互的関連において把握する必要がある事を論じる。また、従来の研究では明らかにされ

ていない存覚独自の教学の意義についても明らかにする。まず、念仏論については、従来から存覚の念仏論の中核的思想とされる称名正定業・念仏往生の思想以外の、名号正定業や信因称報といった言及をどのように理解するかを踏まえた上で、念仏論の全体像を明らかにしたい。また、従来その論理的構造が明確ではなかった、行信関係について行信不離、行信不二の二側面から検討を加える。次に、報恩論については、はじめに存覚著作における報恩に対する言及を網羅的に把握する事により、それらを類型化し整理する。その上で、各言及の頻度、各言及がなされた著作の成立時期を考慮し、従来着目されていない報恩思想も含めて存覚の報恩論の全体像を明らかにしたい。さらに、善知識論については、存覚における同行の善知識、教授の善知識の説示に着目し、これらの善知識を共に如来とひとしき獲信者と位置づける存覚の態度を明らかにする。その上で、存覚が目指した善知識による教団とは如何なるものであったかといった点にも言及したい。

本論文は、以上のような構成により、初期真宗教団や覚如からの教学的継承・展開の考察を通して存覚教学を初期真宗教学史の潮流に位置づけると共に、従来不鮮明であった存覚教学独自の意義を見直す事を目的とする。

¹ 永村眞氏は、「近世における余乗修学のなかで、存覚の聖教は改めて評価され、その延長上に宗乗（真宗学）と余乗（仏教学）が位置づけられたと想定される。その意味で余乗を注視した存覚は、近世以降の真宗教団における教学活動の端緒をなしたと評価すべきであろう。」と指摘している（「真宗と余乗―存覚の著述を通して―」八四頁。）

² 藤田（現姓…三浦）真証「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」四五頁〜五一頁参照。

³ 一玄『論註講記』（『真宗相伝叢書』一四、一八頁）。

第一章

存覚教学に関する先行研究と課題

はじめに

序論で述べたように、筆者は存覚教学研究の成果を参照する中で従来の存覚教学の位置づけに対し疑問を有するに至ったが、本章では筆者がこのような疑問を抱いた経緯を明らかにし、存覚教学研究における課題を浮き彫りにするため、存覚教学に関する先行研究について概観する。まず、第一節では、存覚教学全般に関する先行研究を時系列的に確認し、先行研究の問題の所在を明らかにする。そして、第二節、第三節、第四節では、本論文で研究対象とする存覚教学の各論、すなわち念仏論、報恩論、善知識論について論じた研究を概観し、その問題点や参照すべき点について述べる。なお、本章は存覚教学に関する先行研究の問題点を提示し、第二章以降で展開する各章の考察における前提を得るために設けている。したがって、先行研究について若干の私見は述べるが、存覚教学に関する筆者の新たな見解の提示は、主に第四章で行うものとする。

第一節 存覚教学全般の先行研究にみる課題

第一項 通説的研究とその問題点

存覚教学研究には、古くから近年まで長年に渡って提示されている通説的見解がある。それは、存覚における浄土宗的理解・聖道門的理解に着目する見解と、存覚の教学と覚如の教学の対照性を指摘する見解の二つである。

一、浄土宗的理解・聖道門的理解に着目する見解

まず、前者の見解では、存覚の教義理解の成立背景として存覚が当時の仏教全般や浄土異流、世俗社会への対応を迫られ、対外論に苦心したという点をあげる事が多い。主な研究を時系列的にあげると、次の通りである。

(一) 西谷順誓(一九一一年)

其教義は寧ろ余りに通途に傾むき、古来多少の疑議は免がれざる所なりと雖も、それは当時の教界に処する必要上、止むを得ざるに出でし辺もありて、一分時代の罪と称すべし¹

行信に於ける浄土宗的解釈、聖浄論宇宙論に於ける通仏教的説明が、外に向ひて宗祖の法門を紹介せられし点に於て、将又、内、後世の学仏者をして多少理智の満足を得しめられたる点に於て、師(筆者註・存覚)の功績や大なりと云ふべし。²

(二) 梅原真隆(一九二二年)

その教義の体制を案ずるに自宗を伝承するよりも他流に対抗する点において特色をあらはしてゐられる。すべての論議は悉く他流への対抗意志の上に施設せられてある。また、自他共許の論理と教界準通の釈格を採用して、巧妙な与奪論法の様式を到るところに慣用してゐられる、これいふまでもなく対他的用意の然らしめたところにもよるが、更らにその修学の過程と博覧の影響に起因することでもあらう。³

(三) 細川行信(一九九〇年)

他宗・他流に比べて微々として振わない浄土真宗を興隆する為、要望に応じて執ったのが与奪の手段であつ

たと考察される。ここに日蓮宗をはじめとする聖道諸宗や西山・鎮西の二義を中心とする浄土他流、また儒教・神道、あるいは民俗信仰や女人・陰陽道などに至るまで対抗誘引の手を延ばして、ひろく各方面に与奪の方便を發揮している。⁴

(四) 高山秀嗣(二〇〇六年)

存覚は、通仏教的立場の中で真宗教義の位置付けを目指していったのである。⁵ 以上の研究成果を概観すると、この見解が明治期より存在し、近年においても提示されている事が分かる。ゆえに、この見解は存覚教学研究における通説的見解と位置づけられる。以上の通説的見解で論じられる傾向は、確かに存覚著作の記述の上に窺える。しかし、このような存覚の理解が如何なる過程を経て形成されたかという点については、対外論という事以外に指摘がない。つまり、当時の専修念仏者が仏教界や世俗社会から様々な非難を受け、存覚がそれに反論したという点以外、検討されていないのが実情である。

さらに、ここで指摘されている存覚の理解は、従来存覚の創意であるかのような前提に立って論じられてきた。しかし、これは存覚の完全な創意と考えてよいのだろうか。というのは、存覚当時の真宗教団は未だ独立的な宗としての地位を有しておらず、その必然として確立された真宗教学も存在しなかった。ゆえに、存覚は覚如や各地の親鸞門流の僧、浄土門の僧から念仏門を学ぶ中で、自らの教学を形成したと考えられる。中でも、存覚に対して影響を与えた可能性が高いと考えられるのは、初期真宗教団の僧である。何故ならば、存覚は覚如から義絶されていた期間が長く、浄土異流での修学の記録も少ない反面、親鸞門流の僧とは生涯を通じて広く交流してい

たからである。ゆえに、初期真宗教団の教学が存覚の教学に与えた影響を検討する事は、存覚教学を考察する上で必須の作業と言えるが、この作業は善知識論を除き進んでいない状況にある。⁶この点を受けて、存覚教学の形成過程を考察するため、第二章では初期真宗教団の教学について考察する。

二、存覚教学と覚如教学の対照性を指摘する見解

次に、存覚教学を覚如教学と対照的とみる見解であるが、時系列的に主なものをあげると以下の通りである。

(一) 小山法城(一九一八年)

小山氏は、覚如教学について「専ら対内的に伝承護持するに努力せられたるなり。(略)全く一宗守成の位置に立たれたる故、宗義の正当を伝ふるに務められたるなり。」⁷と述べる。これに対し、存覚教学については「存覚上人に至りては、大にその趣を異にせり、(略)存覚上人はその所学の智力を振ひ、対他の方面に於て、常に与奪の二門を以てし、巧に誘導の任を全ふせられたることは、和漢の著述の上に顕れたり。」⁸としている。

(二) 普賢大円(一九六三年)

覚如の長子存覚は稀に見る学匠で、聖道諸教の奥義に達するはいうまでもなく、浄土諸宗の堂奥を極め、真宗教義の発展潤色の上に、多大の貢献を残した。しかしその教義は、父覚如が対内的批判に主力を注いだのに反し、対外論即ち聖道教に対応する学説に富み、宗義發揮の上に著るしき特色を有する。その結果ややともすれば聖道の臭味を教義の上に残し、古来とかくの疑義を免れなかった。⁹

(三) 細川行信(一九九〇年)

存覚の隠顕義による妥協的融通性は、父覚如が一貫して一念治定を一宗守成の宗義として、三代伝持にもとづく真宗の正当を顕示すると共に、親鸞の廟堂を本願寺として寺院化し、自宗門弟の教化に力をつくしていただけに、存覚が了源と結んで仏光寺の教線拡張に協力したことは、父として黙認しがたい厳しい現実であったに違いない。これに対して存覚は、真宗教義の宣揚を願い、自宗の相承をとりながらも、かえって元祖源空の「念仏為本」を推進していった事は、当時の浄土宗諸派や真宗諸門徒に対する処し方において、父覚如とは可成りな相違のあることを認めざるを得ない。¹⁰

(四) 普賢晃寿(一九九四年)

覚如は教団の統一に力をそそぎ、必然的にその教学的努力は、親鸞教義の顕正、真宗教義の特色の發揮にあつたのに対し、存覚は対外論に力をそそいだのであつて、そこに当然両者の教学上の立場の相違がみられる。

11

(五) 高山秀嗣(二〇〇六年)

存覚は覚如に比べ広く通仏教的な立場から真宗思想を捉え返すことを試みていった。(略)存覚は著作からも窺われるように真宗に止まらない普遍的な仏教者としての自覚も見られ、それが先述したような覚如との立場の違いにも繋がっていったように思われる。後に覚如によって存覚は義絶されていくことになるが、この義絶には両者の思想的立場の違いが大きく関わっていると考えられ、覚如が抱いていた留守職のイメージが

「親鸞の正統教義の伝持者としての資質を有するもの」であり、存覚の姿勢がその思いにそぐわなかったためであろう。¹²

このように、二、の見解も一、の見解と同様に明治期から近年に渡って提示されているので、存覚教学に対する通説的見解と位置づけることができる。また、二、の見解では、東国門徒などの初期真宗教団と不和であった覚如は、他の親鸞門流に対して本願寺教団の正統性を主張するために親鸞教義を強調したのに対し、各地の門徒と良好な関係を持っていた存覚は、他宗派を意識し対外論に重きを置いたとされる。しかし、覚如と初期真宗教団の関係は、不和という一言で片づけられるものではない。例えば、鹿島門徒の長井導信は覚如に『拾遺古徳伝』の制作を依頼し、浅香門徒の法智は大谷廟堂の度重なる受難に際して経済的援助を行った。さらに、覚如は三河で親鸞の『上宮太子御記』の書写を行っており、各地の門徒と教学面で関わりを持つ事もあった。ゆえに、初期真宗教団の教学は、存覚のみならず覚如にも何らかの影響を与えたと考えられる。したがって、存覚教学と覚如教学の関係を考察する前段階として、覚如教学の特色や意義についても再検討する必要があると言える。ゆえに、第三章では、主に初期真宗教団の教学との関係に着目し、覚如教学について再考したい。

また、覚如は専ら親鸞教義の顕彰に尽力したと論じられる事が多いが、それは覚如教学の一側面に過ぎない。この点について、普賢保之氏が指摘されているように、覚如教学には存覚と同様に法然から影響を受けている側面もある。¹³ それにも関わらず、両者の教学、特に念仏論などは対照的であると位置づけられてきた。また、この事は念仏論以外の各論においても言われている。例えば、報恩論では、覚如が称名報恩を重視したのに対し、

存覚は世俗的な恩を強調しているとされてきた。また、両者の善知識論に関する従来の研究では、覚如が三代伝持の血脈説を主張したのに対し、存覚は親鸞門流の組織的統制のために善知識について示したと指摘されている。しかし、両者の教学の間に共通性があるか否かという点は、従来ほとんど注意されていない。ゆえに、両者の教学の広範な範囲に目を向け、その共通点の有無を検討する必要がある。

第二項 本願寺との関係を論じる研究とその問題点

一、鈴木宗憲氏の所論

また、先行研究には、本願寺教団の運営との関連を指摘しながら、存覚の報恩論と親鸞の報恩論の乖離を批判的に論じる見解がある。このような見解は、鈴木宗憲氏の著書『日本の近代化と「恩」の思想』（一九六四年）において提示されている。¹⁴まず、鈴木氏は覚如が当時の中世封建制社会の組織原理、つまり武家・公家のイデオロギーである主従関係を本願寺教団に導入し、教団の組織化を進めたと位置づけている。さらに、このような覚如の教団の組織化は、存覚にも継承されたとしている。その根拠として親鸞の報恩思想と比べて覚如・存覚の報恩思想が歴史的、現実的な側面に向けられている事をあげ、覚如・存覚ともに本願寺教団の組織化のために師の恩を本願寺法主の恩と位置づけたとし、そこに親鸞思想との乖離があると論じている。

二、信楽峻麿氏の所論

さらに、以上の鈴木氏の見解を継承しているのが、信楽峻麿氏の論文「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」（一九八五年）である。¹⁵ 信楽氏は、存覚の教学が当時の武士の台頭などの政治的動向や、神祇崇拜などの文化的動向に順応して構築されているとする。そして、先の鈴木氏と同様に、この点を特に存覚の報恩思想から考察し、そこに本願寺教団運営の意図があると論じている。なお、信楽氏は二〇一一年に出版された『真宗教学史 真宗学シリーズ四』においても同様の見解を提示されている事を付言しておく。

ところで、両氏の研究では、存覚個人の具体的状況よりも当時の世俗社会一般の社会体制や旧仏教との関係などを考慮する所に特色がある。そして、当時の時代的動向の影響を受けた存覚が、本願寺の運営のために親鸞の教義理解を変質させたとする。しかし、この研究の最大の問題点は、当時の時代的動向と存覚教学の関連を主張の根幹としているにも関わらず、存覚個人の歴史的状況や、それに伴う思想の変化が検討されていない点にある。また、この研究では、本願寺の運営と存覚教学が関連付けられているが、この点にも疑問がある。後に述べるが、両氏の所論において根拠とされる存覚著作は、全て了源や明光派の僧侶の依頼により著されたものである。さらに、この時期には存覚は覚如から義絶されていた。したがって、存覚が了源らの所望に応じて本願寺運営に関わる内容の書物を執筆するという事は考えにくい。以上の点を受けて、本論文では真宗史学の研究成果を参照し、初期真宗教団、覚如、存覚の三者に関わる時代背景・関係性を明確にした上で、存覚教学を考察していきたい。

第二節 存覚の念仏論研究にみる課題

第一項 通説的研究とその問題点

存覚の念仏論の特色として、従来最も多く指摘されているのは、善導・法然の念仏往生の法門を重視したという点や、念仏往生を信ずるといふ能行立信の理解を示したという点である。また、この点は覚如の念仏論と対照的であるとされている。以上の趣旨の見解がみられる主な先行研究を時系列的にあげると、次の通りである。

(一) 梅原真隆(一九二二年)

真実の信とは称名往生と信ずる心相である、してみると聞名信喜の一念業成と高唱せられたる覚如上人とは左右ありとせねばならぬ。¹⁶

(二) 寺倉襄(一九六九年)

『教行信証』を覚如は信心為本の書と見たのに対し、存覚は念仏為本の書と見たようである。¹⁷

(三) 深川宣暢(一九七九年)

覚如・存覚の行信理解を見るに、覚如は行を名号として捉え、信を名号を報土の真因と信ずるとするのに対し、存覚は行を称名と捉えて、その信を称名往生と信ずると理解しているようである。¹⁸

(四) 普賢晃寿(一九九四年)

親鸞の一流を浄土宗の埒内で把握し、対外論に重点をおく存覚の教学は、信因称報をその根本主張とする覚

如の教学とは異なり、念仏往生をその根本主張とするにいたったものと思考するのである。¹⁹

(五) 林智康(二〇〇二年)

覚如の行論が法体名号の所行説に対し、存覚の行論は称名念仏の能行説である。²⁰

このように、存覚が大行を称名と解し、この称名念仏による往生を信ずるといふ立場を示したとする見解は、古くから近年に渡って提示されており、存覚の念仏論の通説的見解と位置づけられる。そこで本項では、通説の内容を論点ごとに整理して概観し、そこに窺える問題点を指摘したい。

一、念仏往生の重視

まず、存覚が善導・法然の念仏往生の法門を重視しているという点である。この点について普賢晃寿氏は、存覚の『浄土真要鈔』(以下『真要鈔』)を中心に論じられている。はじめに、普賢氏は『真要鈔』に「第十八の願に念仏の信心をすゝめて諸行をとかず、乃至十念の行者かならず往生をうべし」とけるゆへなり。」「『真聖全』三、一一九頁)とあるように、存覚が第十八願を念仏往生の願とする点に着目されている。また、普賢氏は、『真要鈔』の『大経』三輩往生の文の解釈(『真聖全』三、一一九頁)、善導の称名正定業の解釈(『真聖全』三、一一九頁)、『選択集』総結三選の文の解釈(『真聖全』三、一一九頁〜一二〇頁)に関して、存覚はこれらの三文により『大経』―善導―法然の念仏往生の伝統を示していると指摘する。さらに、普賢氏は『真要鈔』の続く部分に、

わが親鸞聖人の一義は、凡夫のまめやかに生死をはなるべきをしへ、衆生のすみやかに往生をとぐべきすゝ

めなり。そのゆへは、ひとへにもろもろの雑行をなげすて、もはら一向専修の一行をつとむるゆへなり。
(略)かくのごとく、一向に行じ一心に修すること、わが流のごとくなるはなし。

『真聖全』三、一二一頁)

とある事を根拠として、存覚が親鸞一流を浄土宗の埒内で把握し、親鸞一流こそが法然の浄土宗の正統な流れである事を主張していると指摘されている。²¹

また、普賢氏は、存覚が念仏往生の教説を強調した要因として、他宗を意識した対外論としての意図が存する事を指摘されている。つまり、存覚は日蓮宗からの念仏門に対する論難に対するため、行行相對の立場から念仏論を立論するに至り、そのために彼の念仏論は能行的傾向を帯びたのではないかと結論づけている。²²

以上の指摘から、存覚が念仏往生の法門を基盤に親鸞の教説を説いた事は明らかであり、その背景として浄土異流や日蓮宗を意識したという点も大いに首肯できる。しかし、先行研究では、そもそも法然の教えを基盤に教理解する姿勢や、聖道門との対応を考慮するような念仏理解が、存覚独自の発想であったか否かという点は特に論じられていない。しかし、第二章で述べるように、存覚在世時以前から、初期真宗教団では法然の教えを原点に教理解する風潮や、浄土教以外の念仏思想も参照する傾向があった。ゆえに、存覚が初期真宗教団の教理解の影響を受けているか否かという観点からも、存覚の念仏論を考察する必要があると言える。

二、能行立信・行信不離

以下にあげる先行研究では、存覚が行信関係を能行立信と理解していると指摘されている。

(一) 西谷順誓

称名往生と信ずるを以て真実信心の姿とせらるるもの如し²³

(二) 梅原真隆

真実の信とは称名往生と信ずる心相である²⁴

(三) 寺倉襄

三信は何を信ずるかといえ、念仏往生の願意を信ずるのである。²⁵

(四) 深川宣暢

存覚は(略)信について称名往生と信ずることであると理解している様であるが²⁶

(五) 普賢晃寿

信を根底にした行信不離の念仏往生、念仏往生と信じて称する、所謂能行立信の念仏往生を主張する所に、存覚の行論の根本的立場が存するといいえよう。²⁷

そして、上記の全ての研究において、以下の『六要鈔』の行巻釈と真仏土巻釈の二文が論拠とされている。

此有深意、今所言之称我名号、則示本經至心信樂欲生之意。所以然者、至心等者、称仏名号得往生益、是仏本願、如此信知、是名至心信樂欲生。故發此心、即是称我名号之義。為顯此意、除彼加此、其義可知。

所除所加共是不妄、所謂為顯彼此一也。謂、此三信、称仏名号願往生外更無異途、其意何者、至心信樂是信何等、不信余法、唯樂此法一心帰依別意弘願唯称名号。其称名者、是非仮名、至心信樂、帰命之念、称名・信心更不相離、影略互顯示此義也。

〔真聖全〕二、三六〇頁

まず、第一文では、善導が第十八願文の「至心信樂」の代わりに「称我名号」を加えた意図に関して、至心信樂欲生とは仏の名号を称し往生の益を得る事を示すものと解している。また、第二文では、三信とは仏の名号を称する他に往生の道はないと信ずる事であり、いずれの文からも念仏往生を信ずるという理解が窺える。また、この事は、存覚の上で所行能信の語によって論じられている。周知の通り、所行能信とは行ぜられる所の称名（所行）を信の対象（能信）とするという意で、その事は『六要鈔』『教巻釈』に、

教・行・証三常途教相、信真化土今師所加、任常教相雖標其三、依為最要今加後三。但至云題難撰余者、行中撰信、証中広撰真化仏土。所以然者、行所行法、信是能信。

〔真聖全〕二、二二二頁

と示されている。この文は、本典の題目に関して論じる箇所であり、ここでは教、行、証の三法は仏教一般の教相に準じて題目に標しているが、親鸞は最要を示すために信、真仏土、化身土の三卷を加えたのであり、行の中に信を撰し、証の中に真仏土、化身土を撰するとしている。このように、存覚は親鸞の主著『教行信証』の思想を窺う上で行信関係を所行能信と解しているため、上記の先行研究で指摘されている通り、存覚は能行立信という形で行信関係を把握していたと考えられる。

さらに、存覚が行信不離を説いたという点も多くの研究で指摘されている。各研究によって根拠とされる文は異なるが、先にその指摘をあげると次の通りである。

(一) 西谷順誓

所行能信は不離又不二にして、聞名往生即称名往生なるを真宗安心の概要となす。²⁸

(二) 梅原真隆

信と行とは不離であつて機と法とは不二なりとの見解をきづき、すでに信行不離なるを以つて信心往生と談ずるも称名往生と談ずるも同義であると観ぜられた、而してその信行不離の関係を叙するや、到るところ、所行と能信との対配によつて論ぜられた²⁹。

(三) 寺倉襄

信心と称名はその体不二にして、その相は不離というべきである。³⁰

(四) 深川宣暢

三心とは何を信ずるかといえは称名して往生するを信ずるのであるから、信心と称名は相い離れるものではないとしているのである。³¹

(五) 普賢晃寿

称名念仏は必ず信を根底にした往生行でなければならず、信行は不離の関係にあることを示しているのである。³²

以上の研究において根拠とされる存覚の言及を整理すると、次の通りである。

ア、『六要鈔』「行巻積」「其仏本願力」の解釈　：梅原

十七・十八更不相離、行信・能所・機法一也。(略)所行・能信共以周備。　(『真聖全』二、二三三頁)

イ、『六要鈔』「行巻積」および「真仏土巻積」の第十八願趣意文の解釈　：西谷、深川、普賢

この文は、先に引用したため、割愛する。

ウ、『六要鈔』「信巻積」『大経』第三十四願の解釈　：寺倉、深川

縦雖但聞唯可仰信。況聞名者即可称名、何以得知、次下女人往生之願雖説聞名、『観念法門』引比願云「称仏名号」、尤可准拠。　(『真聖全』二、三〇三頁)

また、以下の四文は普賢晃寿氏が根拠としている。

エ、『六要鈔』「行巻積」『大経』流通分の解釈

問。今以此文難謂起行、既有「歡喜踊躍」之言、宜属安心、随而見彼異訳経等、安心之趣其説分明、如何。答。

行不離信、信不離行。今文之意、信行相備、互以通用、強不違害。若得此意、異訳経説、又非相違、但属起行其理猶明　(『真聖全』二、二六〇頁)

オ、『六要鈔』「信巻積」の「眞実信心必具名号」の解釈

言信心者是能帰心対所帰法所発信也。故発信心必具名号、是則『経』云「発三種心即便往生」是其義也。若不具行既同唯願、何得往生。既往生因、方知発心必具名号、是故今云「眞実信心必具名号」、又縦唱名、若無

信心難得往生、『經』云「至心信樂欲生」、依信可生其理灼然。称名之人未必悉具真實信心、又是現量、故有此釈。

(『真聖全』二一、二一九一頁)

カ、『持名鈔』の文

南無阿弥陀仏といへる行体は往生の正業なり、しかれども機に信ずると信ぜざるとの不同あるがゆへに往生をうるとえざるとの差別あり。

(『真聖全』三、一〇四頁)

キ、『選択註解鈔』の文

歸命は至誠心・深心の義なり、発願廻向は即廻向発願心なり。されば南無阿弥陀仏の名号を唱る中に願行具足せり、願行具足の体は即三心なり。此三心はただ南無の一心なり。(『真聖全』五、一七〇頁―一七一頁)

以上みたように、先行研究では存覚における行信不離の理解について『六要鈔』を根拠に論じられる事が多いが、普賢氏が指摘されているように、『持名鈔』『選択註解鈔』などでも述べられている。しかし、これら以外の著作の言及は余り考察されていないので、存覚の著作全体について検討する余地がある。

また、行信不離の説示は思わぬ誤解を招く危険性も孕んでいる。それは、信心の初起である信一念同時にも称名念仏が生じると理解され、衆生の称名念仏が往因に関与すると解される危険性である。しかし、後に述べるように、存覚は名号の力用による救いの意義を説いており、衆生の機功を借らない他力念仏往生を説いているため、行信不離といっても信一念同時にも称名念仏が伴う事を示したものは考えられない。では、存覚は、具体的に行信が如何なる意味で不離であると説いているのであろうか。この点については第四章で論じる。

ところで、存覚の行信不離の思想を示す文として、先行研究では『真要鈔』の本願成就文の乃至一念の隠顕積にも留意されている。周知の通り、存覚は法然を受けて成就文の一念を行一念と解しており、原則的に信一念とは解しない。しかし、『真要鈔』では成就文の乃至一念を次のように解釈している。

この一念につゐて隠顕の義あり、顕には十念に対するとき一念といふは称名の一念なり、隠には真因を決する安心の一念なり。

(『真聖全』三、一一八頁)

ここで存覚は乃至一念には隠顕の意があるとし、顕には行一念(称名)、隠には信一念(真因を決する安心)であるとす。この文は、複数の先行研究で存覚独自の理解を示す文と指摘されている。³³この点に関して、普賢晃寿氏は、

存覚の成就文の乃至一念に対する基本的立場は行の一念とするものであり、しかも信心に関しては十念一念は論じないといっているにもかかわらず、上に引用した『真要鈔』の一文のみ成就文の乃至一念を隠顕の二面で解しているのである。このことは称名念仏が決定往生の正業たりうるには信心の決定が前提となるものであり、真実の称名(顕)には必ず信心がその根底(隠)にあることを説示するもので、信行は不離一体の関係にあることを示したものとすることが出来るのである。³⁴

と述べ、存覚の上で乃至一念の隠顕積がみられるのは『真要鈔』の一箇所のみであるとし、存覚がこのような解釈を行ったのは行信不離を示すためであったと指摘している。さらに、普賢氏は、

存覚は上にも一言した如く、親鸞教学を、法然浄土教の埒内で解釈している。この点、成就文を行の一念で

解する法然の立場と、これを信の一念に解する親鸞の立場とを会合する姿勢を示すものが存覚の隠顕両面よりする「乃至一念」の解釈であったといえよう。³⁵

と述べ、存覚が成就文の乃至一念に隠顕をみた理由として、法然が『大経』の三箇所の一念を行一念とみている事と、親鸞が成就文の一念を信一念と解している事を会合するためであったとしている。

ところで、先行研究では留意されていないが、『選択註解鈔』にも成就文の乃至一念に隠顕の義があるとの言及が存する。つまり、

『観念法門』の文の中に「称我名号」の句と「乘我願力」の句とは本経に見えざる言也。而に是を加へらるゝ事は、『経』に「乃至一念」と云へるは隠顕の義あれども、顕には称名の念数也。則次上の十七の願に「不悉咨嗟称我名者」と云へるは名号なるが故に、今「乃至十念」と云へるは名号の法体なる事を顕はして、称我名号と引るゝ也。乘我願力と云は、至心・信楽・欲生と云へるは自力の信に非ず、他力真実の信心なる事を顕す言也。罪悪生死の凡夫、一称一念に報土の往生を遂る事は、仏願の強縁に託するが故なりと知るべし。

（『真聖全』五、一五一頁）

とある。ここで存覚は、善導『観念法門』の第十八願趣意文の「乘我願力」「称我名号」の語は『大経』当面には存しないが、各々「至心信楽欲生」「乃至十念」を意味するとし、行信不離を説く文と解している。さらに、經典にない語を善導が加えられたのは、『大経』所説の乃至一念には隠顕の義があり、顕には称名の数という意味があるとする。そして、「一称一念に報土の往生を遂る事」と述べ、その説意は行信不離を説く所にあるとしている。

ただ、この『選択註解鈔』は法然の『選択集』の註釈書である。それにも関わらず、ここで存覚は親鸞の信一念理解に配慮し、乃至一念に隠頭の義があると述べている。通常、法然の書を解するならば、法然自身の教えについて述べるのが一般的である。それにも関わらず、ここでは乃至一念に隠頭の義があるという点に言及し、親鸞の理解にも配慮している。また、第二章で述べるが、存覚と親しい関係にあった荒木門徒系教団では、本願成就文の一念を信一念と理解し、信一念業成を主張する傾向が存する。これらの点を考慮すれば、存覚の乃至一念の隠頭積には、初期真宗教団でも重んじられた、親鸞の本願成就文に対する理解を尊重する意図が窺える。この点については、第四章において論じたい。

三、行信不二

二、では存覚の行信理解について行信不離、能行立信という点を指摘する見解について述べたが、これに加えて行信不二という点について指摘する研究がある。その内容を述べると、以下の通りである。

(一) 西谷順誓

所行能信は不離又不二にして、聞名往生即称名往生なるを真宗安心の概要となす。³⁶

(二) 寺倉襄

信心と称名はその体不二にして、その相は不離というべきである。³⁷

そして、両者ともにその根拠とするのは、『六要鈔』の「既帰仏願機法一体能所不二、自有不行而行之理、故言不

捨、非機策勵、是法徳也。」(『真聖全』二、二八二頁)の文である。この箇所は「信文類」所引の「散善義」の「念々不捨者」に対する解釈であり、内容としては念仏を修する機と、名号の功德である法の機法一体が説かれている。ゆえに、ここでの「能所」とは能信と所行という意ではなく、念仏を修する機(能)と行者に廻施される法(所)という意と考えられる。

ただ、後に詳説するが、存覚は行が名号を体とするという事と、信が名号を体とする事を述べている。この点から、存覚には行信の体不二を示す面がある事を論証できると思われるが、この点は第四章で述べる。

四、大行理解

先行研究では、存覚は大行を称名と解しているとされている。この事は存覚著作の複数の文から窺えるが、最も根拠とされるのは、「行文類」標願の「浄土真実之行」「選択本願之行」の細註に対する解釈である。

「浄土真実行」者、往生行中、仏本願故正以念仏為其生因、故云真実、是称名也。余非本願、故非真実。「選択本願行」者、其意又同。念仏正是選択本願、余非選択本願之行。故以念仏云真実行、云選択行。

(『真聖全』二、二二八頁)

つまり、存覚は、「選択本願之行」のみならず「浄土真実之行」も乃至十念の称名と解しており、この文は先行研究の大半で留意されている。この他、根拠とされる文に『六要鈔』「行卷釈」の「其仏本願力」の解釈がある。

今所言之「本願力」者指何願乎。答。指第十七云本願力。(略)十七・十八更不相離、行信・能所・機法一也。

(略) 今引当卷口稱為本、第十七意。

(『真聖全』二、二二三頁)

存覚はここでの「本願力」を第十七願と解し、これが第十八願と相離れないものとし、第十七願を口稱為本と理解している。³⁸さらに、先に三、で引用した『六要鈔』「信巻釈」の『大経』第三十四願文の解釈も根拠とされる。³⁹また、普賢晃寿氏は本典の題目の解釈において行を所行法とする箇所(『真聖全』二、二一二頁)も根拠としている。

このように、先行研究では主に『六要鈔』に基づいて存覚の大行理解が考察されており、以上の存覚の言及から考えると、存覚が大行を称名と理解している事は明らかである。ただ、存覚は名号の意義について何も論じていないわけではなく、その功德についても述べている。つまり、存覚は、

凡夫撰取の仏力をたのみて念仏の一行を修し、ひとへに仏願難思の強縁に託して西方の往生をとぐるなり。

これすなはち名号に不思議の徳あるがゆへにこの益をえしむるなり。(『真聖全』三、三四七頁～三四八頁)と述べている。したがって、存覚は大行を称名と理解しているが、その称名はあくまで他力念仏であって、それを強調する意味で存覚は名号に具わる徳について述べていると言える。

以上の事に関連して、普賢晃寿氏は、『顕名鈔』に「されば名号を往生の正因なりとふかく信じて一向に称するよりほかは、またしるべきところもなし。」(『真聖全』三、三三二頁)とある事から、存覚が名号を往生の正因と理解していると指摘されている。⁴⁰さらに、普賢氏は、これに続く部分で名号には第十二願、第十三願所誓の光明無量、寿命無量の功德が具する事を述べた後、この光明・無量の功德について、「行者は名号を称して仏願に帰

すれば、如来はこれを観知して撰取の益をあたへたまふ。これ名号の大利、念仏の巨益なり。」（『真聖全』三、三三七頁）と述べている事から、

以上の如き名号観に立脚して存覚は念仏往生を主張するのであって、ここに当然その念仏往生は衆生の能称に功をみとめるのではなく、所称の名号の功德、仏願他力によるものといわねばならない。⁴¹と指摘している。以上の事から、存覚の念仏論を理解していく上では、名号と衆生の称名とがどのような関係の有するものと把握されているかという点も明らかにする必要がある。この点は第四章で論じたい。

第二項 念仏論の全体像を論じる研究

前項でみたように、通説では存覚の念仏論は善導、法然の念仏往生の法門を基盤とし、行信不離を説いたときれているが、存覚の念仏論のその他の傾向については余り指摘されていない。しかし、一九二七年に小山法城氏が発表された論文「存覚蓮如両上人の行信論に就いて」では、存覚の念仏論について次のように指摘されている。

存覚上人の行信論は、その論述に二様の形式があつて、多くは称名正定業義に立脚せられてあるも、亦一面名号正定業、信因称報義に立たれてある所も少なくない⁴²

そして、本論文において小山氏は存覚の著作から窺える念仏論の多様な特色を把握し、これを体系的に位置づける事を試みている。しかし、小山氏以降現在までの研究において、存覚の念仏論全体の特色（全時代の著作の各特色の全て）を把握するという視点を重視した研究は、管見の限りみられない。しかし、筆者は小山氏と同様に、

存覚の念仏論全体の傾向を理解した上で、その意義を論ずるべきと考える。つまり、存覚の上には僅かではあるが信因称報説などもみられるので、そのような念仏論の枝葉的思想と、念仏論の中核的思想である念仏往生・称名正定業との関係についても考察を要すると言える。したがって、第四章では、存覚の念仏論における多様な側面を検討し、それに基づいて存覚の念仏論の全体像を把握したい。

第三項 近年の研究成果

近年、普賢保之氏は、従来対照的と位置づけられてきた覚如の念仏論と存覚の念仏論の共通点について論じられている。まず、普賢氏は従来の見解では覚如と存覚には教学的相違があるとみるのが一般的であった上で、この見解の真偽を検証するため、第一回義絶の二年後に著された存覚の『真要鈔』と、さらにその二年後に著された覚如の『執持鈔』の比較を中心にその他の著作も考察しながら、存覚と、親鸞や覚如の思想に共通点が存する事を指摘されている。⁴³その中で、念仏論に関わる事項として以下のような点を指摘されている。

まず、普賢氏は存覚が『真要鈔』の所々で平生業成を主張する事に留意されている。そして、存覚は「真実信心のひと一向専念のともがら、臨終をまつべからず来迎を期すべからずといふこと、そのむねあきらかなるものなり。」(『真聖全』三、一一五頁)と述べているが、この言及は親鸞の『末灯鈔』の言及(『真聖全』二、六五六頁)を受けたものであるとし、親鸞の思想とも共通するとしている。さらに、覚如も『口伝鈔』などの著作で平生業成を主張している事から、平生業成の主張は親鸞、覚如、存覚に共通する理解であるとしている。

また、普賢氏は本願成就文の一念の解釈に関して、存覚と覚如の理解に共通点がある事を指摘されている。既に述べたように、存覚は成就文の一念に隠頭があると解する場合があり、頭は行一念、隠は信一念と理解している。この事から、普賢氏は存覚における成就文の一念に対する隠の解釈については、親鸞や覚如の一念理解と齟齬を来すものではないとしている。さらに、存覚が一念に隠頭をみた理由について、一念に隠頭の両面がある事を示し、親鸞と法然の理解の整合性を図ったのではないかと指摘されている。⁴⁴

さらに、普賢氏は、存覚の『真要鈔』には信因称報説がみられるが、『真要鈔』は、覚如が信因称報説を主張する『口伝鈔』『改邪鈔』等よりも先行して成立している事に着目され、信因称報説が覚如に先行して存覚の上に見られる事を指摘されている。

以上の検討から普賢氏は存覚の『真要鈔』と覚如の『執持鈔』には教学的に一貫したものがみられるとし、この二書に関しては、覚如が存覚を義絶せねばならぬ程の教学的相違は見られないと結論づけている。

さらに、普賢氏は存覚の行信不離の理解について、『真要鈔』およびこれと同時期の著作『持名鈔』『女人往生聞書』『破邪顕正抄』に説かれている事を指摘された上で、存覚は信よりも行を前面に出しつつも、行を行信不離の行としているので、行信の不離を語る事自体は覚如の念仏論と相違しないと指摘されている。⁴⁵

以上の事は、従来の存覚教学研究では指摘されていなかった点である。したがって、普賢保之氏の研究は、覚如と存覚の教学の関係を考察していく上で新たな地平を切り開いたと言える。ただ、普賢氏の研究では第一回の義絶前後の存覚と覚如の教学との比較が主題となっており、それ以降の著作については検討されていない。ゆえ

に、本論文では第一回義絶以降の著作における言及も検討し、覚如と存覚の教学の関係を考察したい。

第三節 存覚の報恩論研究にみる課題

第二節では、存覚の念仏論に関する先行研究を概観したが、古くから近年に至るまで多くの論考が存した。これに対し、存覚の報恩論に関する研究は、念仏論に比べて多くの蓄積があるとは言いがたい。勿論、特定の種類の報恩思想のみに触れるものは多く存するが、存覚の報恩論を全体的に論じた研究は少ない。それゆえ、存覚教学の研究において報恩論を明らかにするという点は余り重視されてこなかったと言える。しかし、報恩は、念仏者の信後の実践に関わる教義であり、親鸞も重んじているため、存覚の報恩論に関しても十分な検討を行うべきである。そこで、本節では、存覚の報恩論を全体的に論じた研究を概観し、存覚の報恩論研究における参照としたい。なお、本節では論考の提示された時代順に検討し、各論考から窺える問題点を整理していく。

第一項 伝統的研究とその問題点

存覚の報恩思想の全体について論じた戦後の研究として最も古いと考えられるのは、一九五五年に発表された佐々木憲徳氏の論文「仏教の恩思想を究めて浄土門のそれに及ぶ」である。⁴ 佐々木氏は、存覚の報恩論の全体的特色について知恩報徳の心を一切道徳の根本となしたと位置づけた上で、存覚の報恩論の各特色について論じ

ている。まず、佐々木氏は、『破邪顕正抄』第十条に、「このところの皇恩はことにをもし、世間につけ出世につけ、恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽諸したてまつるべきや。」（『真聖全』三、一七三頁）

とある事から、存覚は皇恩や世俗権力の恩を説いたとする。これについて、佐々木氏は当時の鎌倉末期の混乱した時代を考えれば、念仏者が社会生活を営む上での対応としては他に道が無かったであろうとし、世俗権力に媚びへつらうような姿勢と解するべきでないとする。この点に関して、存覚は『破邪顕正抄』第十条で念仏者が王法を軽侮するという非難が存するとし、これに反論している。存覚の言及を考察する上では、この点に注意する必要がある。

また、佐々木氏は、存覚は当時の神道信仰を批判し「凡夫のまよへるころをもて、神恩をもとめて福あらんともへば、さいはいはきたらずしてわざはひはうたたおほし」と喝破しているとする。⁴⁷ただ、ここで佐々木氏が引用する『諸神本懐集』の一段で存覚は、善導『法事讚』の「妄想求恩謂有福、災障禍横転弥多。連年臥病於床枕、聾盲・脚折・手攣蹙、承事神明得此報。如何不捨念弥陀。」（『真聖全』一、六〇二頁）の文を解説し、実社の神を礼拝し福を求めても却って禍が多くなるが、弥陀に帰依すれば自ずと権社の神は喜び念仏者を擁護するとしている。したがって、権社の神への理解を含めて存覚の神祇に対する報恩思想を考察する必要がある。

次に、佐々木氏は存覚の師恩思想について、『真要鈔』に「仏恩を報ぜんがため、かつは師徳を謝せんがために」（『真聖全』三、一二二頁）とある事から、仏恩、師恩を並べ説いているとする。さらに、『持名鈔』に「このゆへに仏法をさぶくる師範をもて滅後の如来とたのむべきがゆへなり。（略）師の恩を報ずるはすなはち仏恩を報ず

るなり。」(『真聖全』三、一〇八頁)とある事から、存覚は善知識を「滅後の如来」と尊称し、師恩を報ずる事をもつて仏恩を報ずる所以としたとし、善知識の恩を強調したとする。このように佐々木氏は、『真要鈔』『持名鈔』などの存覚の最初期(一三二四年)の著作にみられる師恩の言及を考察されているが、それ以後の著作は考察されていない。さらに、佐々木氏が指摘する『持名鈔』の一段で存覚は、信心を保つとは師の教えをまもる事であるとした上で、凡夫は幸いにも師の教導によつて信心を獲て仏教に帰依できたのであるから、その恩を思うべきとする。ゆえに、存覚は凡夫救済の道である念仏門に引き入れてくれた師恩の重さを強調する意味で、「師の恩を報ずるはすなはち仏恩を報ずるなり。」と述べたと思われる。

また、佐々木氏は、存覚が『破邪顕正抄』第十五条および『持名鈔』で報恩の実践において財宝をも惜しむべきではないと述べているとし、金錢を善知識に献納する事を念仏者のつとめと示しているとしながらも、これを直ちに宗教的搾取と非難するのは穏当ではないとする。その理由について、覚如の時代には大谷廟堂を中心とした真宗教団の拡大を図るようになったため、経済的責務を主張する必要性が存したからと述べている。しかし、『破邪顕正抄』『持名鈔』を著した際、存覚は覚如から義絶されており、両書は了源のために著された。ゆえに、この言及は、了源の仏光寺教団運営上の課題に対応したものととして考察する必要がある。

最後に、佐々木氏は、存覚が『報恩記』において「生けるときは孝順、死せるときは追善」と述べているとして、存覚は世間の恩として父母に対する報恩を高調し、特に追善を力説したとする。そして、これが後世の本願寺教団において追善供養の点を増強する根元となったと指摘されているが、当時の存覚がどのような背景から父

母の恩を説いたのかという点は、特に考察されていない。

このように、佐々木氏の所論では存覚の報恩論の五類型が論じられており、存覚の報恩論の体系的研究の視座を提示した研究として評価できる。ただ、各々の報恩思想が如何なる関係を有するのかという点や、時代による報恩思想の変化等は論じられておらず、特定の時期の著作のみを根拠としているという問題もある。

第二項 本願寺との関係を論じる研究とその問題点

また、存覚の報恩思想の複数の類型を論じた上で、これらの報恩思想は全て本願寺法主の師恩を説くものであると位置づける見解がある。この見解を提示されているのは、鈴木宗憲氏および信楽峻麿氏である。両氏の主張は、根拠とする文も含めてほぼ同じと言えるが、以下その内容を概観し、その問題点について述べる。

一、鈴木宗憲氏の所論⁴⁸

鈴木氏は、前項の佐々木氏も留意されていた『破邪顕正抄』第十条の文を引用し、仏教と世俗の両領域を隔絶して、各々の領域で規範を立てる王仏冥合論を主張しているという。さらに、存覚は単なる宗教と道德の相互分離、相互依存を説いたのではなく、歴史的現実における権力構造に即して、公家、武家の両政権や在地支配者の政治権力に対して絶対服従の道德を強調したとする。そして、鈴木氏はこのような存覚の態度を「支配権力者に迎合する宗教的態度」と位置づける。⁴⁹ただ、存覚に世俗的権力に対する絶対的従属を説く意図があったのであ

れば、『破邪顕正抄』以外の著作でも世俗権力の恩について多く言及すると考えられる。しかし、存覚が世俗権力に対して恩の語を用いて述べているのは、『破邪顕正抄』第十条のみである。ゆえに、この説示のみを根拠に、存覚が世俗権力への絶対従属の道徳を説いたとまでは断定できない。

また、鈴木氏は、存覚が荘園領主として領主化していた地頭などの権力に迎合し、各所の念仏者集団の成長を守ろうとしたと指摘した上で、次のように述べている。

南都諸宗や天台、真言などの既成仏教のように、古代政権に依存して自から荘園領主として支配する寺領をもたぬ新興宗教集団としては、荘園分解過程を促進しつつ成長してきた中・小名主層農民のエネルギーにもたれるより外に、教線を維持していくより外に方法がなかった。⁵⁰

このように、存覚の思想を考察する上で当時の歴史的背景を考慮するというのは重要な視点ではある。しかし、ここで鈴木氏のいう「新興宗教集団」とは、全体の論旨からすると本願寺教団を指すが、前項でも述べた通り、『破邪顕正抄』は了源の依頼によって成立しているので、存覚の言及を考察する上では仏光寺教団との関係を考慮せねばならない。ゆえに、歴史の大きな潮流だけでなく、存覚個人の時代状況にも留意が必要である。

次に、鈴木氏は、存覚の『諸神本懐集』について、神国思想を肯定し本地垂迹思想を受容したものとした上で、存覚は阿弥陀仏の恩を高めるため、日本で重んじられた神道の神の権威をかりたとする。また、同書の熊野権現の段に「証誠殿ハ阿弥陀如来ノ垂迹ナリ」（『史料集成』一、七〇〇頁）とある事から、「平安後期から流行し、とくに一遍の神勅相承で知られる熊野本宮を西方浄土とする、熊野信仰に迎合している。」⁵¹と指摘している。し

かし、存覚の本地垂迹説の依用については、当時の念仏者が神祇信仰への対応に迫られていたという点を考慮せねばならない。さらに、第二章、第三章で述べるが、初期真宗教団や覚如も本地垂迹説を受容しているため、この点も考慮しながら存覚の思想を考察する必要がある。

また、鈴木氏は、覚如が本願寺法主を頂点とした師資相承の血の道の權威を説き、師匠と弟子、本寺と末寺の主従関係による教団化を図ったと論じている。つまり、覚如は「如来の恩を原点として、〈師恩〉である〈善知識の恩〉を、親鸞の血脈相承のカリスマを継承する如来の代官、法主職に限定している。」⁵²という。そして、存覚の師に対する報恩思想も、覚如の思想を継承し本願寺法主の師恩を説くものであると位置づける。鈴木氏はこの主張の根拠として、覚如の『改邪鈔』（『真聖全』三、八六頁）と存覚の『持名鈔』（『真聖全』三、一〇七頁）一〇八頁）の文の表現が類似している事をあげている。しかし、覚如の『改邪鈔』は建武四（一三三七）年の成立であるが、存覚の『持名鈔』はこれより以前の元亨四（一三二四）年に執筆されており、覚如より存覚の言及の方が先になされている。ゆえに、これらの文を根拠として、覚如から存覚への思想的継承を論じる事は不可能である。また、鈴木氏は存覚の『持名鈔』の、

弥陀如来超世の本願をおこしたまふとも、釈迦如来これをときのべたまはずば、娑婆の衆生いかでか出離のみちをしらん。（略）釈尊西天にいでて三部の妙典をとき、五祖東漢にむまれて西方の往生をおしへたまふとも、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さづけたまはずば、われらいかでか生死の根源をたたん。

（『真聖全』三、一〇六頁）

という言及を根拠として、

「善知識の恩」「師恩」は、超世の悲願を成就して、救済主となった人格神アミダ如来の恩徳から出発して、前述の「若非の論理」によって、釈迦如来、東漢五祖、源信、源空、親鸞と相承させ、つづいて次第相承の大善知識である本願寺法主の恩徳へと制度的に限定を加えてきている。⁵³

と述べている。鈴木氏のいう「若非の論理」とは、「釈迦如来これをときのべたまはずば」「次第相承の善知識これをさづけたまはずは」とあるように、もし仏や祖師が存在しなかったならば（若し非ずば）、我々が阿弥陀仏の教えに帰依する事はできなかつたという表現を指すと考えられる。鈴木氏は、存覚がこの「若非の論理」を用いて、仏の恩から祖師の恩へと順に次第し、最終的に「師資相承としての宗祖（血の道）のカリスマ的権威の継承者である（本願寺法主）（手次寺の住職）などの（師恩）」⁵⁴を説いたと結論づけている。しかし、存覚は親鸞以後の血統や本願寺法主の血統を重視するという事は、何ら述べていない。存覚が強調するのは浄土門の師資相承、つまり法脈に基づく相承であり、⁵⁵例えば、『破邪顕正抄』（『真聖全』三、一八一頁～一八二頁）や『報恩記』（『真聖全』三、二七二頁～二七三頁）などで説かれている。また、鈴木氏が「若非の論理」と位置づけているのは、『真要鈔』にも引用されている善導『般舟讚』の「若非本師知識勸、弥陀浄土云何入」（『真聖全』三、一二二頁）という表現に基づいて浄土門の相承を重んじる事を示したものである。ゆえに、鈴木氏が問題としている『持名鈔』の文は、本願寺法主の師恩ではなく浄土門の師資相承の意義を示したものと考えられるが、この点は第四章で論じたい。

また、鈴木氏は、『破邪顕正鈔』第十五条で財を用いた師恩報謝が説かれる事について、師恩の名目で本願寺教団への献金を制度化する姿勢が示されているとし、ここには世俗権力の財政的支配との対立構造が窺えると論じている。しかし、本条に「こころざしのひかんにまかせて」とあるように、存覚は各人の内情に合致した可能な範囲での報謝を勧めている。また、仮に制度的な献金を求めるのであれば、より多く献金する事が望ましいと述べたり、具体的な目標額を定めると推察されるが、存覚はそのような事は述べていない。したがって、これは念仏者に対し任意で教団運営の資金を募るものと考えられる。ただし、既に述べたようにこの思想がみられる『破邪顕正抄』と『持名鈔』は新興の仏光寺教団を率いた了源の依頼により成立している。教団草創期には様々な面で経済的支援が必要となるが、そのために存覚は財宝による報謝を論じた可能性もある。この点は第四章で論じたい。

そして、鈴木氏は、存覚の『報恩記』における父母に対する報恩思想について、存覚が世俗で重視された儒教の「親の恩」や孝養を仏教の領域に持ち込み、社会制度としての教団のあり方を示したとみている。その中で鈴木氏は、親鸞が「儒教の歴史的現実の権威」^{5,6}を否定したと述べている。しかし、親鸞は『愚禿鈔』で「孝養父母」を「雑散行」(『真聖全』二、四七二頁)とするように、往生の行業として孝養父母を行う事を否定したのであり、「歴史的現実」という世俗的次元で儒教倫理に基づく報恩を行う事を否定したのではない。また、存覚は『報恩記』の冒頭で『孝経』等の仏教経典以外(外典)で説かれる父母への孝養に関する文を引用した後、『梵網経』の「孝順父母」等の文を引いて「孝養の行は世福浅近の行にかぎらず如来の戒法も孝養をはなれずとみへたり。」

『真聖全』三、二五七頁）と述べている。このように、存覚は『孝経』等の儒教的報恩を「世福淺近の行」の例として引用しているが、最終的に仏教思想に基づいて父母に対する報恩を行う事が重要であると述べている。ゆえに、これは儒教の孝養を仏教の領域に持ち込んだという事ではないと言える。

また、存覚の父母に対する報恩思想について鈴木氏が着目されているのは、追善との関係である。つまり、『報恩記』は（略）報恩体系内部における孝を強調している。しかしそれは初期鎌倉仏教にみられる大乘出家主義にもとづく無為、無所得の行為としての親への報恩ではない。（略）無為、無所得の報恩のかわりに、中世封建制社会の祖先崇拜を導入し、仏教の報恩は菩提をとむらい、没後葬礼や法要、墓参にあるとするのである。⁵⁷

と指摘されている。ここで、鈴木氏の指摘を受けて当時の社会における追善の思想について考えてみたい。まず、父母に対する追善の思想は、中国の六朝仏教において強調された思想である。そして、この思想が飛鳥時代の日本に伝来した後、その思想と日本古来の祖先崇拜が結合して、日本における追善の思想が成立したとされている。⁵⁸このように、仏教の追善と日本社会の祖先崇拜が結びくという事態は中世においてもみられ、中世社会では宗派を問わず広く追善の仏事が行われた。⁵⁹したがって、存覚は当時の社会で受容されていた追善の思想を意識し、父母に対する追善を説いたとも考えられる。鈴木氏が指摘する大乘出家主義の報恩と存覚の報恩思想との相違は、このような事情に起因すると思われる。さらに、鈴木氏は、存覚が没後の父母への念仏による追善を強調する点について「あの世での霊魂の増進仏道のために機能するといった呪術的機能を論理の前面へだしてきている。」⁶⁰

と指摘している。つまり、鈴木氏は、存覚が祖先崇拜的な意義を有する追善を重んじ、当時の大衆の宗教意識の中に受容されていた念仏の呪術性を肯定したと解している。しかし、存覚の意図を考察するには、追善を説いた際の存覚の状況も考慮する必要がある。存覚は、主に法華対論時に執筆された『報恩記』において念仏による追善の意義に言及している。したがって、日蓮宗で追善や孝養が重んじられた事への対応としての意味も存すると思われるが、この点は第四章で論じたい。また、追善に関する存覚の言及は、『報恩記』と『浄土見聞集』にみられる程度で、存覚著作全体に占める言及数は極めて少ない。ゆえに、このような一部の言及をもって、存覚が念仏の呪術的機能の側面を前面に出したと解する事には疑問がある。

最後に、鈴木氏は存覚の報恩思想の全体的構造について、①師恩と仏恩の等質性、②師恩と父母の恩の等質性、③仏恩と父母の恩の相互間に等質性と相互浸透の作用がみられるとし、最終的には「(仏恩)〈親の恩〉(師恩)がもはや明確な枠の識別もできぬような、共通の宗教的権威をもつものとして認識されてくる」⁶¹と指摘する。以下、①②③の指摘に関して存覚の言及を窺いながら、その正否を確認したい。

まず、①師恩と仏恩の等質性であるが、鈴木氏は『持名鈔』の言及(『真聖全』三、一〇八頁)を根拠とし、存覚は師恩と仏恩を同じものとして、仏と同様の価値を有する師・本願寺法主の恩を説いたという。しかし、前項でも述べたように、この一段で存覚はたとえ弥陀の教えが存在しても教えを伝える者が存在しなければ凡夫の往生は有り得ない事を強調するため、代々相承の祖師や善知識の恩が重いと説いており、本願寺法主に限らず、仏の教えを伝えてくれた師の恩の重要性を示すために師恩に報ずる事が仏恩報謝となると述べたとと思われる。

次に、②師恩と父母の恩との等質性である。鈴木氏は『報恩記』に「恩所の報ずべきは師僧・父母なり、厚德のこれにまさるべきはなし。父母と師僧とその恩ひとしきが故に三福の中にもおなじく世善とし、ともに敬上の行となづく。そのなかにをひてなを浅深を立るときは、まことに仏法をさづけて今度の出離をおもひさだめん人のまへには師の恩は父母の恩にもまさるべし。」(『真聖全』三、二七一頁～二七二頁)とある事を根拠に、存覚は師恩と父母の恩の等質性と、師恩の優先を説いたという。しかし、この文の考察に際して以下の二点に留意する必要がある。まず、一点目は、存覚は師恩とは仏法を授ける仏道上の恩であるから、世俗的な父母の恩よりも勝るとしている点である。つまり、存覚は、父母の恩は世間の恩であり、師の恩は仏道における恩であると区別した上で、両者が異なる次元の恩であるという意味においてその優劣を論じているに過ぎない。また、このような論法は必ずしも存覚の創意とは断定できない。何故ならば、法然も「然出世師恩勝父母恩、全非比校」(『真聖全』四、四六三頁)とし、出世の師恩が世間的な父母の恩に勝るとしており、存覚はこれに準じたとも推察できるからである。さらに、仏道の意義を示すために世間の価値との比較を行う論法は仏教全体にみられる。これらの点は第四章で詳述する。また、二点目は、以上の言及に続く部分に「聞法の徳のおもきが故なり。諸宗に立る所の血脈相承即是なり。」(『真聖全』三、二七二頁)とあり、師の恩とは仏教諸宗にみられる血脈相承であるとし、諸宗と同様に浄土門にも師資相承があると主張する点である。つまり、存覚は世間的な父母の恩より仏道上の師恩が優れているとした上で、仏道の中でも特に浄土門の師恩の意義を説いたと思われる。この点も、第四章で論じたい。

最後に、③仏恩と父母の恩の等質性である。鈴木氏は「（仏恩）は、（仏陀の宗教的体験としての形而上学的な（無量）という意味を失って、（親の恩）をもつて人格的に具象化され、（親さま）の呼称で（仏恩）と（親の恩）との相互間に浸透作用をおこしていく。」⁶²と述べている。しかし、この主張を裏付ける存覚の著作の文などは引用されておらず、その根拠は不明である。

以上の検討から、①②③のような形で存覚の各報恩思想の相互における等質性を認める事はできないと言える。その上、存覚は、特に各種の恩の間の関係性を論じることなく独立した形で師恩、仏恩、父母の恩を述べる事も多い。ゆえに、存覚の報恩思想を、鈴木氏が指摘するような「（仏恩）」「（親の恩）」「（師恩）」がもはや明確な枠の識別もできぬ」という思想と解することはできない。したがって、存覚の報恩思想については、それぞれの思想における個別的意義を理解した上で相互の関係を考察し、報恩論の全体像を明らかにする必要がある。

二、信楽峻磨氏の所論⁶³

信楽氏の論文には、先の鈴木氏の著書を直接引用する箇所はなく、また鈴木氏の説を参照したという言葉及も特にみられない。しかし、信楽氏が根拠とする存覚著作の文は鈴木氏と共通するものが多く、さらにその解釈に関しても鈴木氏とほぼ同様の見解が提示される箇所が散見される。ゆえに、ここでは鈴木氏の説と同趣旨の信楽氏の主張については略述するに留め、信楽氏独自の主張を中心に検討し、その問題点について述べる。

信楽氏は、佐々木氏および鈴木氏も指摘していた『破邪顕正抄』第十条の文を根拠に、存覚は天皇政権の恩と

武家政権との恩に服従して生きる事を教示しており、ここには新興の本願寺教団が当時の中世封建社会体制に順応する姿勢が窺えるという。また、その背景として南都北嶺の旧仏教が広大な寺領を所有して政治的経済的基盤を保持していたのに対し、政治的経済的基盤を有していなかった本願寺教団が世俗的に発展する必要があったからであるとする。この信楽氏の所論は、先の鈴木氏の主張とほぼ同様である。したがって、鈴木氏の項で述べた通り、この見解には『破邪顕正抄』執筆時の存覚の具体的状況についての考察が不足しているという問題がある。

次に、信楽氏は『六要鈔』の「我朝は神国也。(略)和光素意本在利物、且酬宿世值遇善縁、且依垂迹多生調熟、今帰正法欲出生死、思其神恩不可忽緒。」(『真聖全』二、四一八頁)という文を根拠として、

この日本国は神国であって、いま仏法に値遇しえたのは、ひとえに神恩によるものであり、その恩徳を深く拝謝せよというのである。ここには本地垂迹思想に基づく仏恩と神恩の重層的解釈が見られるのであって、

存覚における真宗領解、その仏恩思想の屈折というほかはない。⁶⁴

と指摘している。確かに、鈴木氏の項でも述べた如く、存覚には本地垂迹説の受容がある。しかし、ここで存覚は「其の神恩を思ふに忽緒すべからず」とし、神恩をないがしろにすべきでないとは述べているが、これは直ちに神の恩を拝謝せよという事を意味するものではない。

また、信楽氏は存覚における師に対する報恩思想について、存覚が「次第相承の善知識」(『真聖全』三、一〇六頁)「代々相承の祖師、先徳、善知識」(『真聖全』三、一〇五頁)と述べる事をあげて、「次第相承」や「代々相承」とは、覚如の上でもそうであったように本願寺歴代の法主を指すものであるという。つまり、鈴木氏と同

様に、存覚は覚如の思想を継承して、師を次第相承の善知識たる本願寺法主と位置づけたとする。さらに「師とは如来に重なり、師恩は仏恩に重なりと語っているのである。すなわち、本願寺歴代の法主を、阿弥陀仏ないしは釈迦仏の権威を背景として、信者の面前に屹立させるのである。本願寺法主のカリスマ化である。⁶⁵」と述べているが、これも鈴木氏と同様の見解である。また、「次第相承の善知識」という表現についてであるが、この語が本願寺法主を意味するようになるのは、証如以降間もなくの頃とされている。⁶⁶つまり、「次第相承の善知識」という表現は、存覚在世時には未だ本願寺法主の意としては用いられていなかった。また、『持名鈔』の執筆期に存覚が了源に庇護されていた事や、存覚が血統ではなく浄土門の師資相承の法脈を強調する点を考慮しても、信樂氏が指摘するような意図を窺うことはできない。

ところで、先に述べたように、信樂氏は新興の本願寺教団が経済的基盤を有しなかったもので、存覚は在地権力者に迎合する姿勢をとったと指摘している。この事と関連して、信樂氏は、佐々木氏、鈴木氏も引用していた『破邪顕正鈔』第十五条の言及に着目し、鈴木氏と同様に存覚が本願寺に対する献金を説いたとするが、その問題点は鈴木氏の項で既に指摘したため、ここでは割愛する。また、信樂氏は存覚が「自己の生活費を割いて金銭、財宝を献上せよ」と示したとするが、⁶⁷この点にも疑問がある。何故ならば、『破邪顕正抄』第十五条で存覚は「わたくしにもちあるところの活計の上分をもて師範のところをくりあげん条、これすでに信心のいたすところなり。さらに他人のいろふところにあらず、わたくしのちからをもちいて公事を減ぜざれば、かみとして禁ぜらるべきにあらず」(『真聖全』三、一八〇頁)としており、自分が私的に使う生活費(「わたくしにもちあるところの

活計」に加えてさらに余分となるもの（「上分」）を師範に送る事は信心の致す所であるとし、自己の生活費を割いて金銭を献上せよとは述べていないからである。さらに、存覚は、懇志を送るという行為は他人が口を出す性質のものではなく、自分の努力により公から科される税の支払いを滞納しないならば、世俗権力からも禁じられるべきではないとしている。つまり、存覚は世俗権力の課税について配慮はしているが、世俗の税負担を済ませた上で念仏者が行う自主的な懇志が世俗権力から禁止される事を否定している。これは鈴木氏が指摘していたような世俗権力と本願寺教団の課税を巡る対立の図式を示すものではなく、公の税の負担を済ませた念仏者が自発的に灯明料を送る行為について世俗権力は口を出すべきではないとの主張と思われる。ゆえに、存覚が財宝を用いた師恩報謝について述べたのは、積極的な金銭の収集のためではなく、世俗権力が念仏者の自発的な懇志を禁じる事に対して反論する意味も存したと考えられる。

また、信楽氏は、存覚の『報恩記』を根拠として、存覚は父母の恩徳を強調し、父母に対する追善を説いたと指摘する。さらに、『報恩記』に「生前にそこばくの孝行をいたさんよりは、没後に随分の善根をも営てかの仏果をかざらんは、その功德ことに莫大なるべし。」（『真聖全』三、二七一頁）とある事から、「現世の孝養よりも没後の追善こそが、より優れた報恩行であるというのである。儒教倫理に基づく主張である。」^{6,8}と指摘している。信楽氏は、この主張の根拠として『中国の倫理思想史』所収の宇野精一「先秦儒教の倫理思想」を参照したと註記している。「先秦儒教の倫理思想」では、孔子が生前と死後の両方に渡る孝を説いた事が述べられているが、^{6,9} 信楽氏はこの思想を存覚が受容したとみている。しかし、存覚は『報恩記』において、現世の儒教的孝養は真実

の報恩ではないが、没後に仏教的追善を営む事でまめやかな孝養となると述べている(『真聖全』三、二五七頁)。ゆえに、存覚は追善を仏教的報恩と位置づけており、儒教で説かれる生前・死後に渡る孝行の思想を受容したわけではない。つまり、存覚は仏教に基づく報恩行為として追善の意義を強調したのであり、この事を念頭において存覚における追善の思想を考察せねばならない。

また、信楽氏は、存覚が没後の父母や師長に対する追善を強調している事について、「古代社会から引き継いできた中世社会における祈祷呪術、死霊鎮魂の民衆意識に重層せしめ、その民衆の要求によく対応せしめたもの」⁷⁰であり、存覚は当時の民衆に広く受容された念仏の呪術的側面に対応したとするが、この見解も鈴木氏の主張と同じである。さらに、信楽氏は、存覚における父母の追善の強調は、中世封建社会の原理であった血の論理に順応したものであると位置づけているが、この指摘も先の鈴木氏の指摘と類似している。ゆえに、鈴木氏の説と同様に、当時の存覚が日蓮宗における追善の思想に対する対応に迫られていたといった時代背景の考慮が不足しているので、存覚が追善を説いた背景を明らかにした上で、その思想を論ずる必要がある。

最後に、信楽氏は存覚の報恩思想の全体的構造に関して、鈴木氏と同じく各報恩思想の等質性を論じており、①師恩と仏恩の等質性、②父母の恩と仏恩の等質性があるとする。以下、この点についての問題点を述べる。

まず、①師恩と仏恩の等質性である。既に指摘した通り、信楽氏は『持名鈔』の文を根拠として、存覚が本願寺歴代の法主を阿弥陀仏の恩に重ねて権威づけカリスマ化したとし、存覚の説く本願寺法主としての師恩と仏恩の間には等質性があるとしている。次に、②父母の恩と仏恩の等質性である。信楽氏は、『報恩記』の「仏を供養

すると、父母を供養すると、功德ひとしいふなり。仏身と凡身と供養の福差別あるべしといへども、その身にをひて恩をいただくこと父母にをひて最もふかきがゆへに仏を供養するとその功德ひとしきなり。」(『真聖全』三、二五七頁〜二五八頁)という文を根拠に「父母の恩が尊いといい、それに供養することは仏に供養することに等しいというも、この父母の恩にも勝るものが師の恩徳であると主張するのである。」⁷¹とし、存覚が仏恩は父母の恩と等しく、さらに仏恩と等しい父母の恩よりも師恩が勝る事を説いているという。信楽氏は、上記の①と②を論じた上で、存覚は出世的な仏恩も世俗的な父母の恩も、全て本願寺法主たる師の恩に帰一させているとし、存覚の報恩論を、師恩を核とした本願寺の世俗的護持を志向する教団統一の論理と位置づけている。⁷²

先の鈴木氏の項で、存覚には①師恩と仏恩の等質性を主張する意図は窺えない事を指摘したので、ここでは②父母の恩と仏恩の等質性の問題点のみ指摘したい。信楽氏は「仏を供養すると、父母を供養すると、功德ひとしいふなり。」という文に基づき、存覚が父母に供養する事は、仏を供養する事に等しいとしたと指摘する。しかし、この文の続く箇所では存覚は「その身にをひて恩をいただくこと父母にをひて最もふかきがゆへに仏を供養するとその功德ひとしきなり。」としており、父母に対する供養に具わる報恩の功德が、仏に対する供養によって生じる功德と等しいと述べている。つまり、この言及は父母に供養する事と、仏に供養する事が同じであると述べているわけではない。また、父母の恩を報ずる事により生じる功德が仏恩に報ずる事で生じる功德と等しいという表現は、存覚が『報恩記』に引用している『心地観経』の思想⁷³を基盤としたとも推察される。つまり、存覚は日蓮宗との対論時に著した『報恩記』において、当時日蓮宗を含む他の仏教一般における報恩思想で重視され

ていた『心地観経』を意識し、このような言及を行ったとも考えられる。この点は、第四章で考察したい。

ところで、鈴木氏、信楽氏の見解に共通して言える問題点は、存覚の報恩思想を論じる際、『真要鈔』『持名鈔』『報恩記』などの一部の著作の言及のみを根拠としている点である。つまり、これらの著作以外の存覚著作にみられる言及は余り検討されておらず、存覚の報恩思想の全体的特色を把握しているとは言いがたい。さらに、両氏は仏恩、師恩などの思想についても検討されているが、父母など世俗的事柄に対する報恩思想に関して多く論じており、例えば称名報恩や伝道の報恩の意義など、仏道に関する存覚の報恩思想については論じられていない。また、両氏の研究では、それぞれの報恩に対する言及がなされた当時、存覚が報恩をどのように位置付ける必要に迫られていたかといった、存覚個人の事情に起因する思想の成立背景に対する検討も不十分である。ゆえに、存覚の報恩論を明らかにするには、存覚著作全体における報恩に関する言及について検討し、個々の言及の成立事情を踏まえた上で、その関係を考察する必要がある。

第三項 近年の研究成果

近年龍口恭子氏は、従来の研究では着目されていなかった、存覚の報恩思想における伝道的意義について指摘されている。以下、その研究成果を概観しつつ、存覚の報恩論研究における留意点を考察したい。

まず、龍口氏は存覚の『報恩記』の父母に対する報恩思想について、当時の時代情勢に応じて親鸞教義を分かりやすく解釈し直し、真宗教団興隆のために民衆の立場に応じて念仏の思想を説くために、当時の社会で重んじ

られた孝養を取り入れたものと指摘されている。そして、⁷⁴この点を論じる中で、龍口氏は当時の社会で孝子譚が流行した事を指摘された上で、仏教界でも父母の孝養に関する著述が盛行したとし、このような孝養に関する書物が隆盛が、『報恩記』執筆の契機となったとされている。さらに、存覚が『報恩記』の中に当時流布していた孝養譚・三州義士の説話を引用している事に着目されている。そして、内容の類似性などから『報恩記』の引用典拠は浄土宗の僧・住信が編集した『私聚百因縁集』であると推察された上で、

『私聚百因縁集』から『報恩記』へは大部分を踏襲している。しかも巧みに『私聚百因縁集』の論理を用いつつ、存覚独自の「念仏」の論理を展開している。⁷⁵

と指摘している。その一例として、存覚が『報恩記』で『私聚百因縁集』の表現に念仏の意義を付加している事をあげている。つまり、『私聚百因縁集』には「釈尊は三乗愛護の慈父なり。一路老翁に似たり。彼命に順がはば、豈に生死の大河の中に不退の殿を設けざらんや。」⁷⁶とあるが、これが『報恩記』では「釈尊は衆生覆護の慈父なり、かの一路の老翁に似たり。しかれば釈尊の教勅に順じて弥陀の名号を称せば、生死の大海の中に何ぞ不退の宮殿をまうけざらんや。よくよくこれを思ふべし。」（『真聖全』三、二六九頁）と変更されている。

また、龍口氏は、存覚の追善の念仏思想の意義について、『報恩記』に引用されている「聖徳太子御書并善光寺如来御返報」の説話の考察により論じられている。まず、龍口氏は本説話が当時広く流布していた事を指摘した上で、存覚が『報恩記』に本説話を引用した理由として次の三点を指摘されている。⁷⁷

①宗祖親鸞が善光寺如来と聖徳太子の両者を尊崇していた事。

②当時観音の垂迹と信じられた聖徳太子を、阿弥陀如来への教導の主ととらえ、この主張にふさわしい説話として太子・善光寺如来の説話を引証した。

③当時太子・善光寺如来の説話が天王寺・善光寺等に関係する念仏聖を通して民間に流布しており、念仏聖が担う追善の念仏行を、庶民が受け入れやすいものと感じたから。

この内、龍口氏は特に③について詳細に論じられ、存覚は念仏を勧める為に、当時流布していた説話などの「わかりやすい引用によって、より多くの念仏者の育成をはかったと考えられるのである。」⁷⁸としている。この点に関して、『報恩記』には龍口氏が指摘されている説話以外にも様々な説話の引用がみられる。したがって、存覚の報恩思想を理解する上では、各種の説話の引用意図を考察する事も重要と言える。

また、龍口氏は『報恩記』が日蓮宗との論争を契機に執筆された事に留意され、存覚は『法華経』を信奉し他宗への優位性を強く主張する日蓮宗との対論を意識し、これを論破するために、念仏の功德や追善の念仏を強調したと指摘されている。⁷⁹さらに、龍口氏は存覚が『報恩記』において報恩行の中心に追善を据えているとした上で、その追善の意味について「存覚にとつては〈報恩〉と同義に使われ、親の恩・師の恩・仏恩を報ずるに恰好の信仰形態であったといえよう。」⁸⁰と指摘している。このように、存覚の追善の念仏思想の成立背景として、他宗への対応という側面があったという指摘は従来の研究には存しない着目すべき視点である。ゆえに、第四章における存覚の報恩論の検討においても、この点に留意したい。

ところで、龍口氏は、存覚の追善の思想について「親鸞の他力の信心の上に成立した〈追善〉」⁸¹であると位

置づけている。この結論は、存覚六十七歳時の著作『浄土見聞集』を参照して導かれるが、以下その詳細を説明する。まず、龍口氏は『浄土見聞集』の末尾で、存覚が本書で厭離穢土を説いた事情を述べる次の箇所に着目している。

鸞聖人の御相伝には、欣求をさきにし、厭離をのちにせよとのたまへり。(略)まづ欣求浄土のゆへをきかせぬれば、をしへざれども信心を獲得しぬれば穢土はいとはるなりとおほせありけり。(略)このことを案ずるに、まことに信心ひとたび発起せしめたまひぬれば、をしへざれども穢土はいとひぬべし。(略)はじめの十王讚嘆などはすでに厭離をさきにする義なり。当流にはしかるべからざることなれども、浅智愚闇のもがらを誘引せんがためにとて、願主の所望によりてわたくしの見聞をしるしわたすなり。

(『真聖全』三、三八二頁～三八三頁)

この記述から、存覚は親鸞の信心の思想を理解した上で、願主の要請に応じるために教化手段として厭離穢土を先とする教えを説いた事が分かる。そして、龍口氏はこの『浄土見聞集』の述作経緯を『報恩記』に適用し、『報恩記』においても、親鸞の他力の信心の上に成立した(追善)であり、願主の立場に立ち、最終的に親鸞の思想を理解せしめる方便としたとみることができると結論づけている。⁸²

このように、龍口氏は存覚が『報恩記』で追善を説いた背景を、『浄土見聞集』の述作経緯から考察している。確かに、『浄土見聞集』の冒頭では地獄の様相を述べて厭離穢土が説かれ、追善に関する言及もみられる。⁸³しかし、その後は『大経』『教行信証』等を引用して他力の法門を宣揚しており、全体の内容は『報恩記』とかなり

性格が異なる。これは、各々の書物で願主が存覚に要請した事柄が異なる事に起因すると推察される。⁸⁴また、『浄土見聞集』と『報恩記』では、存覚が閲覧対象として想定した相手も異なる。まず前者では、「これ自見のためにして弘通のためにあらず。」（『真聖全』三、三八二頁）とあるように、極めて内部的な閲覧を想定している。しかし、後者は日蓮宗との対論時に執筆されたため、日蓮宗教団や対論に立ち合った守護など、外部者の閲覧も想定していたと思われる。このように、全体のテーマ、閲覧対象者、成立年代が異なる書物の述作経緯を、『報恩記』に適用する方法には疑問が残る。したがって、存覚における追善の念仏の思想については、親鸞思想との相違点にも留意しつつ、その意義を論じる必要がある。

また、『報恩記』における聖徳太子関係説話の引用には、龍口氏の指摘通り民衆に念仏を伝道する狙いが窺えるが、それ以外の面として、本書の執筆依頼者の信仰を考慮した側面もあると考えられる。すなわち、存覚が『報恩記』の執筆を依頼されたのは明光派教団の僧であるが、彼等の間では聖徳太子信仰が盛んであった。ゆえに、存覚は明光派教団の信仰に配慮しつつ引用説話を選定したとも推察できる。この点は、第四章で論じたい。

第四節 存覚の善知識論研究にみる課題

第一項 本願寺との関係を論じる研究とその問題点

第三節第二項で述べたように、鈴木宗憲氏および信楽峻磨氏は、存覚が本願寺法主を師・善知識と位置づけたと述べている。⁸⁵その根拠として、次の『持名鈔』の文をあげている。

釈尊西天にいでて三部の妙典をとき、五祖東漢にむまれて西方の往生をおしへたまふとも、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さづけたまはずば、われらいかでか生死の根源をたたん。

まことに連劫累劫をふとも、その恩徳をむくひがたきものなり。

（『真聖全』三、一〇六頁）

つまり、この言及について、第三節第二項で述べたように、鈴木氏、信楽氏ともに、存覚は仏恩から次第して祖師の恩を説き、最終的には次第相承の善知識たる本願寺法主の恩を導いたとしている。しかし、ここで存覚は、善知識が存在しなかったならば自分は念仏の教えに帰依する事は出来なかったと述べ、その善知識の恩徳が深い事を讃嘆している。この表現は、親鸞が『高僧和讃』において「善導・源信すすむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらはいかでか真宗をさとらまし」（『真聖全』二、五一三頁）と讃ずるものを承けたものと考えられ、存覚は師から念仏の教えを伝え聞く事の重要性を説いている。さらに、『真要鈔』には「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」（『真聖全』三、一五二頁）とあるように、存覚は善知識を念仏の教えを伝え教授する者と規定しており、本願寺法主に限定しているわけではない。さらに、この「次第相承の善知識」

という表現に関連して、柏原祐泉氏は、

歴代法主を善知識とすることは、証如頃に記録されたとみられている受得寺栄玄の『栄玄聞書』中に、「代々善知識ハ御開山ノ御名代ニテ御座候」と述べ、蓮如が大坂殿へ隠居後、訪ねてきた次代の実如を「御開山ノ御来临ト思召」し、盃を实如から先に進めたとの話を載せていて、少なくとも証如頃には自明の事柄になっていた。しかし蓮如自身には法主＝善知識とする表現はみられないから、以後間もないころ急速に一般化したものとみられる。⁸⁶

と指摘されている。ゆえに、存覚在世時を含む中世期には、本願寺住持を次第相承の善知識と表現するには至っていない事が分かる。

ところで、『持名鈔』は了源の依頼により成立しているが、荒木門徒系教団では法脈の次第が重視されており、その書物にも「相承血脈」（『史料集成』五、一二〇頁）との表現がみられる。ゆえに、『持名鈔』の「次第相承」との表現は荒木門徒系の思想を彷彿とさせる面がある。ゆえに、存覚が善知識を尊重した背景として、初期真宗教団の善知識論との関連について考察すべきと思われる。この点は次項の検討を踏まえて第四章で論じたい。

第二項 初期真宗教団との関係を論じる研究とその問題点

近年では、存覚の善知識論について初期真宗教団の善知識論との関係から論じた見解が複数提示されている。本項では、これらの研究成果の内容を概観し、その問題点や参照となる点について述べる。

一、普賢晃寿氏の所論

普賢晃寿氏は、存覚の『真要鈔』の成立過程から存覚の善知識論と初期真宗教団の善知識論の関係を考察されている。⁸⁷まず、『真要鈔』は『浄土文類集』を元に制作されているが、『真要鈔』の真宗法要本の奥書に、

ソモソモコノフミヲシルスヨコリハ 日コロ浄土文類集トイフ書アリ コレ当流ノ先達ノカキノヘラレタル
モノナリ⁸⁸

との記載がある。この事から、『浄土文類集』の作者について従来複数の説が存在する。例えば、泰巖『蔵外法要菽麦私記』では阿佐布門徒の了海とされ、⁸⁹この他にも高田門徒の顯智などをあげる説もある。しかし、いずれの説も根拠に疑問が残る部分があり、普賢氏は「本書の作者は不明である」⁹⁰とされている。

ところで、『浄土文類集』は現存しないが、その内容について僧撰の『真宗法要蔵外諸書管窺録』⁹¹や泰巖の『蔵外法要菽麦私記』⁹²に記事があり、岸部武利氏はこれらの記事の内容と一致するのが、和歌山県真光寺蔵室町時代末期の写本『取意鈔出』であるとする。⁹³普賢氏は、岸部氏の所論に基づき、『取意鈔出』を『浄土文類集』に擬して『真要鈔』の内容と比較検討されている。その結果、存覚が『真要鈔』の執筆にあたり、『取意鈔出』に元々存在した表現を取捨した事を論証されているが、その中で初期真宗教団にみられた善知識帰命的表現を排除した事を指摘されているため、以下その詳細を述べる。なお、ここでは『取意鈔出』の段落区分について、一から十六の段に分ける普賢氏の区分に従うものとする。⁹⁴

まず、普賢氏は、存覚が『真要鈔』に『取意鈔出』第十一段落、第十五段落、第十六段落を引用していない事

を指摘され、これらの段落では善知識帰命的表現が存するので、存覚はこれを省略して『真要鈔』には記載しなかったと述べている。その一方、普賢氏は『真要鈔』には『取意鈔出』の善知識論を受容する部分も存在すると指摘されている。存覚は『真要鈔』において、

『涅槃経』には「一切梵行の因は善知識なり、一切梵行の因無量なりといへども、善知識をとけばすなわちすでに摂在しぬ」といひ
(『真聖全』三、一五三頁)

たとへば船師のよくひとをわたすがごとし、かるがゆへに大船師となづく。もろもろの仏・菩薩もまたまたかくのごとし。もろもろの衆生をして生死の大海を度す、この義をもてのゆへに善知識となづくとなり。

(『真聖全』三、一五一頁～一五二頁)

『華嚴経』には「なんぢ善知識を念ぜよ、われを生ずること父母のごとし、われをやしなふこと乳母のごとし、菩提分を増長す」といへり。
(『真聖全』三、一五三頁)

と述べているが、以上の『真要鈔』の三文はそれぞれ『取意鈔出』第十段落、第十二段落、第十三段落を受容したものである事を指摘されている。さらに、存覚は『真要鈔』の総説部分において、善導の『般舟讚』の文に基づいて善知識の意義を説いているが(『真聖全』三、一一二頁)、普賢氏はこの部分も『取意鈔出』第八段落を受容したものである事を指摘されている。

さらに、普賢氏は以上のような存覚の善知識論と覚如の善知識論の関係について、

覚如と同じく、知識帰命の異計を排していった存覚の立場を見るのである。しかしながら、『改邪鈔』にみら

れる如き、仏光寺教団の了源を意識した名帳・絵系図の知識帰命への批判は『真要鈔』には見られないのであり、この点了源に対する覚如・存覚の立場の相違を見るのである。⁹⁵

と述べ、両者ともに善知識帰命説を排除しているが、存覚は覚如のように善知識帰命説を批判していないとする。

また、存覚が『真要鈔』において善知識を仏・菩薩に限らず、凡夫も善知識に含むとする事について、

仏菩薩の如く、念仏を勧める人をも善知識とする意が存する。親鸞以後の次第相承の善知識とは、如信・覚如等をさすものと考えられるのである。⁹⁶

と述べ、『真要鈔』における「次第相承の善知識」とは親鸞以後の如信、覚如などの先達を指すと指摘されている。

普賢氏の所論において最も着目すべきは、存覚が自己の判断により、初期真宗教団の善知識論を受容した部分と排除した部分があるという点である。この指摘から、存覚の善知識論の形成には初期真宗の善知識観論との関わりが存するが、初期真宗の善知識論を全て受容したのではなく、自らの考えと反する部分は取り入れなかった事が窺える。ゆえに、『真要鈔』以外の著作における善知識観を考察する場合にも、この点に留意する必要がある。

ところで、既に述べたように、『浄土文類集』の作者について普賢氏は、諸説ある事を提示された上で不明とされている。しかし、『取意鈔出』に荒木門徒系の了海の『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』の文と同文が存する事を考慮すると、⁹⁷ 『浄土文類集』は荒木門徒系統の書物とみるのが自然である。さらに、『真要鈔』は了源の依頼により成立しているが、本書の真宗法要本の奥書に「イマノフルトコロノ義趣ハ 当流ノ一義ナリ」⁹⁸とあり、『浄土文類集』の内容はある親鸞門流の一義であると述べられている。そして、了源はある親鸞門流の先達が

著した書物の解説を存覚に依頼したのであるから、この先達を荒木門徒系統以外の者と考えるのは無理がある。何故ならば、第二章で述べるように了源は荒木門徒系の相承を重視しており、わざわざ自己の門流以外の先達の書物の解説を存覚に依頼するとは考え難いからである。勿論、『浄土文類集』の著者を特定する事は不可能であるが、この先達が荒木門徒系の人物であるという事は、『真要鈔』を考察する上で念頭に置くべき重要な事項である。というのは、『真要鈔』が荒木門徒系統の先達による『浄土文類集』を基盤とし、しかも了源に与えられた事を勘案すると、「次第相承の善知識」とは如信・覚如といった先達というよりは、親鸞以後の荒木門徒系の先達を指すと考えられるからである。したがって、存覚は了源に関わる荒木門徒系統の善知識観を意識しつつ、念仏の教えを伝えるという善知識の意義を示したと考えられる。ゆえに、『真要鈔』以外の存覚著作における善知識観を窺う際にも、当該書物の依頼者や成立背景を視野に入れる事が重要である。

二、梯実円氏の所論

梯実円氏は、覚如の『改邪鈔』の考察を通して、覚如が本書で非難した対象には仏光寺教団を理論指導していた存覚も含まれていると指摘されている。⁹⁹そして、梯氏は『改邪鈔』第十八条の知識帰命説に対する批判に関して、覚如が批判したような善知識帰命説が、荒木門徒系の了海の『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』に窺えるとしている。まず、『他力信心聞書』については、善知識を還相の大菩薩、法報応の三身具足の仏とし、これに帰命する事が説かれているとする。さらに、『還相廻向聞書』では、現身の善知識を教化地の菩薩あるいは方便法

身と位置づけ、これを来迎の弥陀と論じているとする。100そして、梯氏は、

このような『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』を、自派の相伝書として門弟に授与していた仏光寺了源にも、知識即仏と見る思想と行動があったとしなければなるまい。(略)それを覚如がはげしく批判されたのは、

(略)それが閉鎖的な教団を形成していく根源になるとみなされたからではなかるうか。101

と述べている。さらに、これに関連して、存覚『持名鈔』の「師のお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。」という言葉及について、「知識帰命説に極めて近い発言がなされている。」と指摘されている。102

梯氏が指摘されている通り、存覚の善知識論を考える上で了源や荒木門徒系との関係を見無視することはできない。しかし、存覚の善知識観と彼らのそれとは極めて近いものなのだろうか。まず、この『持名鈔』の言及に関してであるが、第三節第二項でも述べたように存覚は念仏の教えを伝えてくれた師の恩の重さを説くために、師恩に報ずる事は仏恩に報ずる事になると述べたと考えられる。また、存覚の著作には『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』のように、善知識を教化地の菩薩と位置づけたり、仏と同じく帰依の対象とする表現は存しないため、存覚に善知識帰命の思想を示す意図があったとは考え難い。したがって、存覚と初期真宗の善知識に関する言及を詳細に検討した上で、両者の関係を考察する必要がある。

三、塚本一真氏の所論 103

塚本一真氏は、初期真宗教団、覚如、存覚などの初期真宗における善知識観の展開について論じているが、はじめに初期真宗の連座像や文献史料から初期真宗教団の善知識論を考察されている。さらに、初期真宗教団の善知識論との関係も交えつつ、存覚の善知識論について検討されている。まず、塚本氏は、初期真宗教団が各教団独自における法脈相承を重視した事を示す史料として、横曾根門徒が依用した滝上寺蔵の八高僧像をあげている。そして、この像の中で法脈の末端の位置に描かれている人物の像なども礼拝の対象とされていた可能性を想定され、知識を中心に教団が形成されていたのではないかと指摘されている。また、このように血脈相承を重視する傾向は、存覚の『選択註解鈔』（『真聖全』五、一四三頁）にもみられるとしている。

さらに、塚本氏は荒木門徒系の了海の『還相廻向聞書』『他力信心聞書』と鹿島門徒の信海の『信海聞書』の内容を検討し、初期真宗教団の善知識論の傾向について考察されている。これらの書の内容は第二章で詳述するためここでは割愛するが、いずれの書でも現身の善知識を仏とみる思想が展開されており、この点について塚本氏は、「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。」¹⁰⁴と指摘されている。

そして、このような初期真宗教団の善知識論に対し、存覚の著作には「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。」と指摘し、この立場は覚如と同

様であるとする。105さらに、『真要鈔』における存覚の善知識の定義（『真聖全』三、一五一頁〜一五三頁）に着目され、『摩訶止観』で説かれる教授・同行・外護という善知識の意義と共通すると指摘されている。

また、塚本氏は存覚の上には知識即仏の思想を想起させる表現は存するものの、存覚が知識即仏を説いたという明確な証拠はないとし、存覚が『真要鈔』の制作にあたり『浄土文類集』の知識帰命的表現を除外したことをあげて、存覚は覚如が非難した知識帰命説を排除しているとしている。この点に関連して、塚本氏は他の研究においても問題となっていた『持名鈔』の「師の恩を報ずるはすなはち仏恩を報ずるなり。」という表現について、『持名鈔』の続く部分に「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へなり。」とある事に着目され、

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。106
と結論づけている。

塚本氏の所論において着目すべきは、初期真宗の善知識観と存覚の善知識観の相違点を明らかにした点や、存覚の善知識に関する表現を文脈の前後などを踏まえて客観的に考察された所にある。また、存覚が善知識の意義

として教授、外護、同行という意義を示しているという点も、それまでの研究では留意されていない。ゆえに、第四章では、存覚著作の善知識に関する表現をさらに広い範囲で考察し、前後の文脈や時代状況なども踏まえて考察する。また、塚本氏が指摘されている『持名鈔』の「如来にひとし」という表現について、存覚が獲信と善知識の関係をどのように理解しているかに留意しながら、第四章で論じたい。

四、黒田義道氏の所論

存覚の教学的姿勢に関して、黒田義道氏は、覚如が本願寺を中心に親鸞門流をまとめようとしたのに対し、存覚は緊密な関係にあった仏光寺教団などの親鸞門流の活動を教学的に支え、門徒たちに外からの謗難があった際には護ろうとしたと指摘されている。¹⁰⁷また、存覚が善知識による教えの相承を論じているのは、各門徒が各々の相承を重んじる立場と合致すると述べている。¹⁰⁸黒田氏は、その事を示す例として、光明本尊や高僧連座像等の真宗美術に着目され、存覚の善知識論と荒木門徒系統の善知識論との間に関連がある事を論証されている。

この点に関する黒田氏の所論を整理すると、以下の通りである。¹⁰⁹

① 荒木門徒系統では、同行群像型配列（親鸞以降の先徳が源空を取り囲む、あるいは源空、親鸞の背後に群像として描かれる配列）の光明本尊または先徳連座像が用いられる。

② 本願寺系統では、相承明示型配列（源空・親鸞以降の先徳が左右交互に整然と並び、相承の系譜が視覚的に容易に確認できる配列）の光明本尊または先徳連座像が用いられる。

このように、黒田氏は光明本尊の類型を先徳像の配置などから①同行群像型配列と②相承明示型配列に分類された上で、①では師資相承が無視されているわけではないが親鸞以降の教導者は、共に源空、親鸞の法を聞く同行として描かれているのに対し、②では師資相承の順序を明示する事に重点が置かれているとする。そして、存覚の善知識観は①の理解と共通する事を指摘されている。さらに、黒田氏はこの点に関して、存覚と荒木門徒系統の著作の文言からも考察されている。まず、黒田氏は存覚が「たとひまた源空・親鸞世にいでたまふとも、次第相承の善知識ましまさずば真実の信心をつたへがたし。」(『真聖全』三、一二二頁)と述べ、相承を師ではなく善知識の語によって語っている事を指摘された上で、了源の『算頭録』に「聖人オホセラレタリト相承シタマヘル知識ノ相伝ナリ、ユメユメ違犯ノ儀アルヘカラス、タ、教授ノ知識ノコトハリヲ信スヘシ」(『史料集成』四、五六七頁)とある事から、ここでも相承が知識で語られているとし、両者の善知識論に共通点がある事を論証されている。また、荒木門徒系統が用いた①の配列からは、「同行でありつつ教導者である」あるいは「相承関係を持ちつつ同行とも言える」という態度が窺え、これは善知識の概念と親和性があったとした上で、存覚はこのような荒木門徒系統の同行を重んじる点を考慮し、善知識の語を用いて相承を語ったと指摘されている。そして、以上のような存覚の善知識観の成立背景として、存覚が誓海の元に寄宿したり、明光から著作の執筆を依頼された事をあげ、了源を介在とした存覚と荒木門徒系統との関係の深さに着目されている。

以上の指摘から理解できるように、存覚の善知識観には荒木門徒系など初期真宗教団の理解が考慮されている面があるため、この点についてさらに検討を進める必要がある。

ところで、先にみたように、黒田氏は親鸞や覚如にはみられない存覚の善知識論の特色として、相承について善知識の語で語るという点を指摘されていたが、黒田氏はこの事に関して「善知識によって相承を語ることが、存覚に始まるのか、荒木門徒系統などの門徒に始まるのかは、はっきりしない。」¹¹⁰と述べている。この点に関して、知識の語を用いて相承を語る傾向は、荒木門徒系統の了海の『他力信心聞書』にみられる。例えば、

コノユヘニ善導ハ般舟讚ニ、若非本師知識勸、弥陀浄土云何入トノタマヘリ。マコトニ知識ワレラフス、メテ念仏シテ往生セヨトオシヘタマハズハイカンシテカ念仏セン。念仏セズハナンゾ極楽ニ往生セン。(略)コレスナハチ知識ノス、メナクハ、イカデカ念仏シテ往生セントヨコロビ給ヘルミコトナリ。

〔史料集成〕五、五三六頁)

とあるように、知識の語により相承が説かれている。この『他力信心聞書』の成立年代は不明であるが、了祥『異義集』巻五所収本の奥書に「元亨三歳癸辰徙釈了源相伝之訖 頼空」(『真宗大系』三六、二一〇頁)とあり、本書を元亨三年に頼空が了源から相伝した事が記載されているので、元亨三年以前には成立していたと考えられる。そして、存覚の『真要鈔』『持名鈔』は元亨四年の成立であるので、荒木門徒系統では存覚に先行して知識の語を用いて相承が論じられていたと推察できる。また、『他力信心聞書』には、存覚の『真要鈔』の記述と類似する表現がみられる。したがって、存覚の善知識論を考察する上では、『他力信心聞書』を含めた荒木門徒系統の著作における善知識論との関係についてさらに検討する必要がある。

また、黒田氏が指摘されるように、仏光寺教団や備後の明光派教団、あるいは大和秋野河門徒¹¹¹など、西日

本の後発的な初期真宗教団については、存覚による教学的指導が行われたと考えられる。ただ、親鸞在世時から東日本に存在した初期真宗教団との関係については、良好な関係は窺えるにしても、存覚が彼らに対して指導的地位を有したとは考え難い。したがって、各門流と存覚の関係性の相違にも留意しながら、存覚の善知識論を考察する必要がある。

小結

本章では、本論文の主題である存覚教学に関する先行研究の内容を概観し、その内容を整理した。その主な目的は、従来の存覚教学研究史を顧みる事により、既に通説として位置づけられる理解について検討の余地がないか確認する事にあった。また、真宗学的な考察以外の観点、特に真宗史学的観点にも留意しながら、従来の研究の問題を考察した。以上の検討から明らかになった存覚教学研究の問題点の概要をまとめると、次の通りである。

まず、存覚教学研究の全般の問題点である。従来の研究では、存覚教学の特色として浄土宗的理解や聖道門的理解がみられる事が指摘されているが、これらの理解が如何なる過程を経て形成されたかについては検討されておらず、浄土異流や聖道門の修学を経て成立したとされてきた。しかし、存覚教学の形成過程を考察する上では、存覚と深い関係を有していた初期真宗教団からの教学的展開にも留意せねばならないが、この点はほとんど検討

されていない状況にある。したがって、初期真宗教団と存覚の具体的な関係や歴史的状況を踏まえ、存覚教学の形成における初期真宗教団の教学の影響を考察する必要がある。また、従来存覚の教学は、覚如の教学とは対照的であると位置づけられてきた。しかし、両者の教学の間には共通性も窺えるため、覚如教学から存覚教学に対して何らかの継承や展開があるか否かについても検討すべきである。また、覚如が存覚の教学を意識した面があるかという点についても考察を要する。また、覚如と存覚の教学的關係を考察する前提として、覚如教学における初期真宗教団の教学の影響についても検討する必要がある。さらに、先行研究には存覚教学を考察する上で当時の時代背景に着目するものがあるが、中世封建制社会の制度といった歴史の大きな潮流との関係のみが論じられており、存覚が各著作を執筆した際の具体的状況については検討されていない。ゆえに、各著作執筆時の存覚の個人的状況や当時の人間関係といった詳細な歴史的背景を明らかにした上で、存覚教学を考察する必要があるが、その際には存覚の思想の時代別の傾向や時期的変遷についても留意する必要がある。

次に、存覚の念仏論研究の問題点である。従来存覚の念仏論は、善導・法然の念仏往生の法門を基盤とし、聖道門を意識した行行相對の立場から構築されたとされ、他宗を意識した対外論としての側面があると指摘されてきた。ただ、初期真宗教団では自己の法系について法然の専修念仏の法門の流れを汲むものと理解するのが一般的であったため、存覚の念仏論の形成過程を考察する上で、このような初期真宗教団の念仏論との関係も考察する必要がある。また、存覚の行信理解について、通説では能行立信・行信不離という点が明らかにされている。しかし、行信不離というのは如何なる意味で不離であるのかといった点は余り明確にされていない。また、行信

不二という点を指摘する見解も存したが、存覚の著作からの立証が不十分であるため、この点についても検討が必要である。さらに、存覚の著作には、言及数としては少ないが称名報恩や名号正定業について述べる部分も存する。ゆえに、これらの点も含めて存覚の念仏論の全体像を明らかにし、その意義を再考する必要がある。

また、存覚の報恩論研究における問題点である。従来存覚の報恩論は世俗的な側面に重点を置いていると指摘されており、国王、父母といった世俗の対象にも報恩すべき事を説いたという事が論じられている。確かに、存覚の報恩論にそのような側面が存するのは事実である。しかし、このような言及については、当該言及が為された時代背景や、著作の依頼者などを押さえた上で、その意図を論じる必要がある。さらに、存覚の上には念仏や信心に関わる報恩の言及など、仏道における報恩を重んじる言及も多く存する。この点については従来の研究では余り留意されていない。また、従来の報恩論研究では、限られた時期の存覚著作のみが根拠とされている傾向があり、特に晩年の著作には余り着目されていない。したがって、各言及の頻度や言及の時期なども考慮しつつ、存覚の報恩思想の全類型を把握した上で、それらを体系的に考察していく必要がある。また、存覚は多くの報恩説話を引用しており、この点については伝道的意義があると指摘されている。この点に加えて、存覚が交流した初期真宗教団における報恩説話の使用や、各教団の独自の信仰との関係についても検討が必要である。

最後に、存覚の善知識論研究における問題点である。先行研究で最も問題となっており、存覚の「次第相承の善知識」という表現についての解釈である。この表現について、従来は本願寺法主を意味するという見解もあるが、この表現がみられる『持名鈔』は仏光寺教団の指導者・了源の依頼によって執筆されたものである事な

どから、そのような意味で述べられたとは考え難い。したがって、『真要鈔』の成立背景を押さえた上で、この表現の意味する所を考察する必要がある。さらに、従来存覚の善知識論は初期真宗の善知識帰命説と類似するとの見方も存するが、存覚の上には明白にその事を説くような表現は存しない。そこで、存覚と初期真宗教団の善知識論の関係を明確にする事が重要となるが、その際には関東の原始的な初期真宗教団から存覚が如何なる影響を受けたかという点と、西日本の初期真宗教団に対して存覚が如何なる指導をしたのかという点を区別しながら考察せねばならない。その上で、存覚自身は善知識をどのように理解し、教学的に位置づけたのかを窺っていく必要がある。また、この事を考えていく際には、存覚が善知識の指導者の意義だけでなく、同行的意義についても示している事に着目すべきである。また、覚如の善知識帰命説批判との関係についても、存覚の善知識に対する言及との前後関係に注意しながら検討する必要がある。

本論文は、以上述べたような存覚教学研究における問題点を克服することによって、従来の存覚教学の位置づけを見直す事を目的とするが、それを達成していく端緒として、次章では存覚教学の形成過程と深い関係を有する、初期真宗教団の教学について考察していきたい。

- 1 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』一〇四頁。
- 2 同右、一一六頁。
- 3 梅原真隆「存覚上人の教義」二二頁〜二三頁。
- 4 細川行信『真宗教学史の研究 第二卷 口伝鈔 浄土真要鈔』一五六頁。
- 5 高山秀嗣「真宗聖教書写史における存覚の位置」一一九頁。
- 6 真宗史学的研究では、初期真宗教団と存覚の關係が指摘されることは多く、宮崎円遵氏、平松令三氏等の研究がある。これに
対し、真宗学の分野で存覚と初期真宗教団の教学との関連に着目した研究は、善知識論を除きあまりなされていない。
- 7 小山法城「破邪顕正鈔」二八四頁。
- 8 同右、二八四頁〜二八五頁。
- 9 普賢大円『真宗教学の發達』八二頁〜八三頁。
- 10 細川行信『真宗教学史の研究 第二卷 口伝鈔 浄土真要鈔』一五四頁。
- 1 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一七〇頁。
- 1 高山秀嗣「真宗聖教書写史における存覚の位置」一一〇頁〜一一二頁。
- 1 普賢保之「覚如の教学理解」参照。
- 1 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』九〇頁〜一〇四頁参照。
- 1 信楽峻磨「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」四三頁〜八一頁。
- 1 梅原真隆「存覚上人の教義」五五頁。
- 1 寺倉襄「覚存二師の行信思想」九七頁。
- 1 深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題―覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七四頁。
- 1 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一七〇頁。
- 2 林智康「存覚教学の研究」二七八頁。
- 2 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一六〇頁。
- 2 同右、一五八頁。
- 2 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』一〇八頁。
- 2 梅原真隆「存覚上人の教義」五五頁。
- 2 寺倉襄「覚存二師の行信思想」九九頁。
- 2 深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題―覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七四頁。
- 2 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一六九頁。
- 2 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』一〇八頁。
- 2 梅原真隆「存覚上人の教義」五六頁。
- 3 寺倉襄「覚存二師の行信思想」一〇〇頁。
- 3 深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題―覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七三頁。
- 3 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一六九頁。

- 3 3 梅原真隆「存覚上人の教義」、五八頁および寺倉襄「覚存二師の行信思想」九六頁および深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題」覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七三頁〜七四頁。
- 3 4 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一六五頁。
- 3 5 普賢晃寿「〈選択集〉と存覚教学」八〇頁。
- 3 6 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』一〇八頁。
- 3 7 寺倉襄「覚存二師の行信思想」一〇〇頁。
- 3 8 寺倉襄「覚存二師の行信思想」九九頁および深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題」覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七三頁。
- 3 9 梅原真隆「存覚上人の教義」五五頁および深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題」覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」七三頁。
- 4 0 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一六〇頁〜一六二頁。
- 4 1 同右、一六二頁。
- 4 2 小山法城「存覚蓮如両上人の行信論に就いて」一四頁。
- 4 3 普賢保之「存覚の念仏往生説」参照。
- 4 4 同右、三八頁参照。
- 4 5 普賢保之「存覚における教学的特徴―『持名鈔』・『女人往生聞書』・『破邪顕正抄』について―」二二頁参照。
- 4 6 佐々木憲徳「仏教の恩思想を究めて浄土門のそれに及ぶ」四三頁〜四五頁参照。
- 4 7 同右、四四頁。
- 4 8 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』九〇頁〜一〇四頁参照。
- 4 9 同右、一〇〇頁。
- 5 0 同右、一〇〇頁。
- 5 1 同右、九六頁。
- 5 2 同右、九五頁。
- 5 3 同右、九七頁。
- 5 4 同右、一〇三頁。
- 5 5 覚如が主張した三代伝持の血脈の「血脈」というのは法脈の事であり、仏法が伝わる事を血統になぞらえた言葉である。すなわち、覚如は法然を起点とする法の伝統を三代伝持の血脈によって示しており、血の道の權威を主張したわけではない（『増補改訂 本願寺史』一、二八七頁〜二八九頁参照）。
- 5 6 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』九六頁。
- 5 7 同右、九八頁。
- 5 8 竹田聰洲『日本人の「家」と宗教 竹田聰洲著作集第六卷』一八〇頁〜一八二頁参照。
- 5 9 竹田前掲書（二二三頁）には「日本の祖先崇拜が仏教と習合したのは、ある時代、ある階層、ある宗派教義だけに限るのでなく、時代と社会と宗義を超えた極めて普遍的な現象であった。」とある。また、中世では仏教各宗の追善の仏事の記録がみら

- れ父母の供養も一般化していた（水藤真『中世の葬送・墓制 石塔を造立すること』七五頁〜一一〇頁参照）。
- ⁶⁰ 竹田前掲書、九九頁。
- ⁶¹ 同右、一〇三頁。
- ⁶² 同右、一〇二頁〜一〇三頁。
- ⁶³ 信楽峻麿「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」参照。
- ⁶⁴ 同右、六二頁。
- ⁶⁵ 同右、六二頁。
- ⁶⁶ 柏原祐泉「中世真宗（善知識）の性格―教団構造把握への示唆として―」二五頁参照。
- ⁶⁷ 信楽峻麿「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」六三頁。
- ⁶⁸ 同右、六四頁。
- ⁶⁹ 『中国の倫理思想史』九〇頁〜九一頁参照。
- ⁷⁰ 信楽前掲論文、七一頁。
- ⁷¹ 同右、六五頁。
- ⁷² 同右、六六頁〜六七頁。
- ⁷³ 「勤加修習孝養父母若人供仏福等無異。」（『大正藏』三、二一九七頁）
- ⁷⁴ 龍口恭子「存覚と『報恩記』―三州義士譚を中心に―」一九一頁参照。
- ⁷⁵ 同右、一九三頁。
- ⁷⁶ 『大日本仏教全書』一〇六頁。
- ⁷⁷ 龍口恭子「存覚『報恩記』の報恩―聖徳太子御書并善光寺如来御返報を中心に―」二〇二頁、二〇六頁〜二〇七頁参照。
- ⁷⁸ 同右、二〇七頁。
- ⁷⁹ 同右、二〇三頁参照。
- ⁸⁰ 同右、二〇二頁。
- ⁸¹ 同右、二〇五頁。
- ⁸² 同右、二〇五頁。
- ⁸³ 『浄土見聞集』の冒頭には「われら最後のいきひとたびたえ、人間の報すでにつきて臨終にまなこさらにとぢ、よみぢにむかはんとするとき、三人の羅刹婆冥途よりたちまちにきたりて、三魂をめして秦広王の庁につく。」（『真聖全』三、三七五頁）とあり、死後に秦広王より裁きを受ける事が説かれ、二七日から七七日、百箇日、一周忌、第三年についても各王が行う裁断が説かれる（『真聖全』三、三七六頁〜三七七頁）。また追善について「七々日には太山王福業のさだまらざるをかなしみて男女の追善をもとむ。」（『真聖全』三、三七六頁）とある。
- ⁸⁴ 『報恩記』の願主は『浄典目録』によると明光門人の願空であり（『史料集成』一、一〇三五頁参照）、『浄土見聞集』の願主は不明である。
- ⁸⁵ 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』九七頁および信楽峻麿「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」六二頁。

- 8 6 柏原祐泉「中世真宗（善知識）の性格―教団構造把握への示唆として―」二五頁〜二六頁。
- 8 7 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』九七頁〜一三四頁参照。
- 8 8 『和語 真宗法要』卷三（『真宗法要』卷一）『浄土真要鈔』七二頁）。
- 8 9 『真宗全書』七四、六七頁。
- 9 0 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一〇六頁。
- 9 1 『真宗全書』七四、九六頁。
- 9 2 『真宗全書』七四、六六頁〜六七頁。
- 9 3 岸部武利「浄土文類集について」三〇九頁参照。
- 9 4 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』九九頁〜一〇五頁参照。
- 9 5 同右、一三一頁。
- 9 6 同右、一二八頁。
- 9 7 『他力信心聞書』と同文は第十五段落（『同朋紀要』三、二六四頁）、『還相廻向聞書』と同文は第十六段落（『同朋紀要』三、二六四頁〜二六五頁）にみられる。
- 9 8 『和語 真宗法要』卷三（『真宗法要』卷一）『浄土真要鈔』七三頁）。
- 9 9 梯実円『改邪鈔』と存覚上人」参照。
- 1 0 0 同右、三六六頁〜三六七頁。
- 1 0 1 同右、三六七頁。
- 1 0 2 同右、三六八頁。
- 1 0 3 塚本一真「初期真宗における善知識観の展開」参照。
- 1 0 4 同右、四三頁。
- 1 0 5 同右、四六頁。
- 1 0 6 同右、五〇頁。
- 1 0 7 黒田義道「浄土真宗における導き手の教学史的研究」一五七参照頁。
- 1 0 8 同右、一五八頁参照。
- 1 0 9 黒田義道「初期真宗門徒の教導者観―真宗美術を手がかりに―」六五頁〜六八頁参照。
- 1 1 0 同右、七四頁。
- 1 1 1 大和秋野河門徒を形成した聖空は、瓜生津門徒の愚咄の門弟である。『存覚袖日記』の「秋野河真影銘云」（『史料集成』一、八九〇頁）によれば、聖空の跡を継いだ円空が聖空の影像を作成し、存覚にその影像の銘文の記載を依頼した事が窺える（宮崎円遵「初期真宗の動向と錦織寺」一七四頁〜一七五頁参照）。

第二章

初期真宗教団の教学の研究

— 覚如教学・存覚教学の形成過程を探る前提として —

はじめに

序論で述べたように、これまで初期真宗教団の教学理解を説明しようとする研究は、ほとんど行われてこなかった。ゆえに、信心や称名念仏に関する思想など真宗教義において重要と言える側面についてさえ、その教育的特徴は未だ審らかではない。しかし、真宗教学の嚆矢とも言える初期真宗教団の教学を明らかにせずして、存覚教学も含めたその後の真宗教学の意義を論じる事はできない。したがって、本章では、初期真宗教団独自の信仰形態や各門徒の特色などに留意した上で、現存する初期真宗教団の史料に基づいて念仏論、報恩論、善知識論を中心とした教学的特色について考察する。そして、第三章において覚如教学との関係を、さらに第四章において存覚教学との関係を考察していく上での前提を得る事を目的とする。

第一節 初期真宗教団全体の教学理解

第一項 初期真宗教団の宗派意識

初期真宗教団の教学を考える前提として必ず留意せねばならないのは、その宗派意識である。宮崎円遵氏は、関東の親鸞門弟を中心とする初期真宗教団の宗派意識について、次のように指摘されている。

もともと宗祖には教団統一の自覚も、一宗開立の意志もなく、ただその師法然上人の教を継承し弘伝すると

いう態度にとどまったから、門弟への教化も法然教義の敷衍としてなされたであろう事は想像に難くなく、門弟もまたそれが宗祖によって教えられたという以外に、何の意識もなかった。すなわち彼らには宗祖の教化が一宗派をなすべき独特のものであるという自覚も生まれなかったのであり、新しき一宗派の信奉者というよりも、単に所謂念仏者に過ぎなかった。こうした彼らの間には未だ宗派意識の存しなかった事は勿論である¹

この指摘によれば、初期真宗教団においては親鸞が一宗を開いたという意識は希薄であり、親鸞は法然の教えを受け継ぐ念仏者の一人として理解されていたと考えられる。ゆえに、初期真宗教団では、親鸞独自の教義を強調する姿勢はとられず、自らの一流は法然の専修念仏の教えの流れを汲むという宗派意識を有していたと考えられる。したがって、初期真宗では教学理解の原点を法然の教えに見出すのが一般的であり、親鸞教義を原点として教学を理解する事は一般的ではなかった。ゆえに、存覚教学における浄土宗的理解は、このような初期真宗教団の理解を継承して成立したとも考えられる。勿論、存覚は初期真宗教団の教学の全てを受容したという事ではないが、当時の真宗教団内で有力であった彼らの教学理解を無視する事はなかったはずである。また、覚如からの義絶後、様々な形で自分を世話してくれた人々と親交を深めていく中で、自ずと学術的な交流も行われたと考えられる。存覚の教学理解には、このような初期真宗教団の宗派意識が関わっていると思われるため、この点を念頭に置きつつ初期真宗教団の教学を考察していきたい。

第二項 初期真宗教団の教学的傾向

親鸞没後の初期真宗教団は、各地方の名を冠した「〇〇門徒」との表現からも窺えるように、各地に割拠する状態にあり、それぞれに指導者を中心とした教団を形成していた。しかし、その信仰や教学的傾向には共通する部分も存する。²ゆえに、各門徒の教学的特色を述べる前に、初期真宗教団全体の教学の成立背景や信仰形態について論じたい。具体的には、念仏論や善知識論の成立背景、光明本尊などの依用、聖徳太子信仰、善光寺如来信仰などについて述べる。ただし、光明本尊の依用、聖徳太子信仰、善光寺如来信仰については、各門徒において独自性が存するので、ここでは概要を簡潔に述べるに留め、詳細は第二節以降の各門徒の特色において述べる。

一、念仏論の全体的傾向と成立背景

平安時代以来、関東地方では親鸞が赴く以前から浄土教や念仏思想の土壌が存した。³そこで、初期真宗教団の念仏論の成立背景を考察するため、はじめに当時の念仏思想について概観したい。まず、関東地方の念仏思想の状況であるが、稲田を中心とした笠間郷に天台系の浄土教が広まっていた他、善光寺聖などの活動も盛んであった。⁴また、関東以外も含めた念仏思想の伝播についてであるが、当時は法然流の流れを汲む念仏聖、明遍系の蓮華谷聖、善光寺聖、それらの聖の縄張りを支配した武士など、多くの要素が融合し入り交じった浄土教の土壌があり、その中心にいたのが法然であったとされている。そのような状況下で、法然の弟子である親鸞は法然の教えを伝える指導者として関東に招聘された。⁵ゆえに、親鸞の教えを直に聞いた人々にとって、親鸞は法

然の念仏の教えを伝える一指導者として映っていたと思われる。

さらに、当時の念仏思想の中で着目すべきは、四天王寺における念仏信仰や太子信仰である。四天王寺は、平安時代前期には天台宗の寺院となり、天台系聖を中心とした念仏集団が形成されていた。⁶また、当時四天王寺の西門は、極樂の東門とみなされ、浄土教や念仏信仰の一大中心地であり、聖跡でもあった。⁷例えば、四天王寺に詣でて百万遍念仏すれば往生業として功德があるとの思想や、西日の指す難波の海を極樂の東門にみたとて、難波の海に入水すれば必ず往生を得られるといった思想があった。さらに、当時の四天王寺は法隆寺と共に太子信仰の本山的位置を有し、聖徳太子の絵像を納める聖霊院に祈念して太子の霊夢を得れば往生の安心を得るとされていた。⁸

このように、四天王寺の念仏信仰は、親鸞の在世時以前から聖徳太子信仰と深い関係を有していた。そして、親鸞は聖徳太子を讃仰した『皇太子聖徳奉讃』十一首（『真聖全』二、五二六頁〜五二七頁）、『皇太子聖徳奉讃』七十五首（『真聖全』二、五三二頁〜五四一頁）、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首（『真聖全』四、二二二頁〜四二二頁）といった多数の和讃を著し、『尊号真像銘文』でも太子像に関する銘文を解釈している（『真聖全』二、五九一頁）。また、親鸞の編集と考えられる太子の伝記『上宮太子御記』の存在からも、⁹親鸞が太子への尊崇の念を抱いていた事が窺える。詳細は後に述べるが、このような親鸞の姿勢に沿う形で、高田門徒の顕智は四天王寺に参詣している。さらに、覚如と存覚も共に妻を伴い四人で四天王寺に参詣している。したがって、当時念仏信仰と深い関係を有していた太子信仰は、初期真宗においても重視されていた事が窺える。

以上の点から、初期真宗教団は法然の念仏思想を基盤としつつも、当時様々な形で存在していた浄土教や聖道門の既存の念仏信仰と共存し、さらに四天王寺の念仏信仰、太子信仰などを尊重していた事が窺える。

二、善知識論の全体的傾向と成立背景

また、初期真宗教団全体の教学的傾向として注意すべきは、師や善知識を過大に尊重する傾向が存したという点である。例えば、初期真宗教団では、仏像に限らず祖師や先徳の影像も本尊とされたが、これは当該教団の教えを伝持してきた先徳を讃仰する傾向を示すものとされる。そして、先徳の影像を本尊とする事は善知識帰命説の傾向の流行にも繋がり、善知識尊重の気運は初期真宗教団に共通の傾向であったとされている。¹⁰

このように、初期真宗の各教団においては善知識が尊重され、善知識の教えが重視された。それゆえ、初期真宗教団では師資相承による法の相伝が重んじられるようになり、各教団独自の相承が強調された。例えば、後に詳述するように、荒木門徒系では源海―了海―誓海―明光―了源、鹿島門徒では親鸞―信海、高田門徒では親鸞―真仏―顕智という形で、各教団における教えの相承が示された。また、このような各教団における師資相承の重視は、覚如が三代伝持の血脈を主張する起因となったとも言われており、¹¹ 覚如の居住する京都にも知られる程であった。ゆえに、存覚が善知識論を確立する中でも、初期真宗教団における善知識尊重の姿勢については充分に留意されたと考えられる。

また、師資相承に際して中世社会で最も重んじられたのは面授という形式である。¹² つまり、中世では仏教に

限らず多くの分野において口伝によって師の教えを受ける事が重視されていた。この事から、当時は善知識との関係性を位置づける上でも直接の面授があつたか否かという事が重視されていたと考えられ、各教団の指導者が親鸞から直接教えを受けた者か否かという点は、重大な関心事であつたと思われる。¹³

また、面授という事と共に着目すべきは、師資相承に際して教団独自の聖教が相承されたという点である。まず、親鸞在世時の初期真宗教団では、親鸞の教えを伝持するに当たり、親鸞から聞いた内容を聞き書きしたり、また親鸞から与えられた聖教を利用して布教が行われていた。¹⁴そして、初期真宗教団ではこのような聖教の公開や読み聞かせによつて教えが共有されていた事が指摘されている。¹⁵さらに、親鸞から教えを相承した者の証として、親鸞の肖像画と聖教の書写が許された。これは親鸞が法然から『選択本願念仏集』と真影の書写を許され、「南無阿弥陀仏、往生之業、念仏為本」の内題、「釈綽空」の名を与えられた経験にならう行為である。具体的には、建長七年、高田門徒の専海が『教行信証』の書写と「安城の御影」の図画を許可された事例がある。¹⁶

そして、親鸞没後から徐々に時代が推移していく中で、当初は親鸞所有の聖教や親鸞著作の書写が中心であつたのに、次第に当該教団の主宰者の著作も重んじられるようになったと推察できる。さらに、その事が師資相承と関連づけられ、直接の面授や聖教の相伝を中核として、各教団の独自性が主張されるようになったのではないだろうか。しかも、当時の真宗教団の組織は各地に割拠していたため、このような組織的形態も要因となつて、各教団は独自の傾向を強めるようになっていったと考えられる。

ところで、存覚は第一回目の覚如による義絶以降、生涯を通じて特定の門徒集団に属する事はなかった。さら

に、第二回目の義絶解消後も、常に本願寺に留まる事はなく、各地の親鸞門流の人々と関わっている。このような状況から考えれば、存覚が親鸞の教えを理解する上で、ある特定の教団の思想のみを重視する事はなかったと思われる。さらに、存覚は特定の教団に属していなかったため、存覚と交流した各教団の関係者は教団内で相伝してきた聖教を存覚に披露しても、教団の独自性が侵害される危険性はないと判断したと推察される。ゆえに、多くの親鸞門流の人々と交流する中で、存覚は何らかの形で各教団の聖教を目にする機会を得たのではないだろうか。そして、存覚は各教団独自の傾向を踏まえた上で、例えば了源に対する著作の授与のように、著作を通して教学的指導を行ったと考えられる。以上の点からも、存覚の思想を理解する前提として初期真宗教団の教学を明らかにする事は重要と言える。

三、光明本尊および先徳連座像の依用

光明本尊とは、初期真宗に特有の本尊で、名号から放たれる光明の中に釈迦弥陀二尊や天竺震旦の高僧、聖徳太子、和朝先徳等の像が描かれた絵画である。その形式は多様であるが、その大半は鎌倉時代末期から室町時代に制作され、その頃に盛んに用いられたとされている。¹⁷ゆえに、覚如、存覚の在世時にも用いられていたと考えられる。ところで、現存する光明本尊の所蔵寺院に着目すると、仏光寺派、高田派の寺院の所蔵が多く、内容としては荒木門徒系統の相承や高田門徒系統の相承が示されている。¹⁸その一方、少数ではあるが大谷派、本願寺派の寺院にも所蔵があり、この中には鹿島門徒の信海系統の相承が窺えるものも存する。したがって、現存数

としては仏光寺系、高田系のものが多いが、それ以外の教団でも光明本尊は広く用いられていたと思われる。

また、先徳連座像も初期真宗で用いられた図像で、その制作は十三世紀末から十六世初頭にかけて行われたとされており、民衆に法義を説く際の素材としても用いられた。¹⁾その様式は様々で、天竺震旦の高僧のみが描かれた像などもある。しかし、本章は初期真宗の各教団の教学的傾向を窺う事を目的とするので、天竺震旦和朝高僧太子先徳連座像、震旦和朝高僧太子先徳連座像、震旦和朝高僧先徳連座像、和朝高僧先徳連座像、和朝太子先徳連座像、和朝先徳連座像といった、各教団の先徳を含む像を考察対象とし、本論文ではこれらを総称して先徳連座像と表記する。また、これらの像の中には、自己の法系の先徳だけでなく、現にその教団を組織している者まで描かれているものも存在する。²⁾したがって、先徳連座像は各教団の相承を示す視覚史料として、光明本尊と共に留意が必要である。なお、各門徒における依用の詳細については、後の各門徒の項目で述べる。

四、聖徳太子信仰

山田雅教氏は、初期真宗教団における聖徳太子信仰について、初期真宗では聖徳太子が仏法の威徳を顕現させた人物として尊崇されており、垂髪太子像のような太子図像が用いられた事を指摘されている。²¹⁾このような初期真宗で用いられた聖徳太子の図像や木像は複数現存している。²²⁾また、宮崎円遵氏は聖岡の『鹿島問答』に「新堂建立。阿弥陀ヲサへ背クマテコソ無ケレトモ。不奉為本尊。専以太子安置本尊。」(『鹿島問答』『続群書類従』三三輯上 雑部、一三八頁)とある事を根拠として、

聖問の『鹿島問答』（巻下）に、新堂を造る場合、阿弥陀をないがしろにするわけではないが、十中八九は太子像を本尊としている、といっている一節がある。これはおそらく南北朝ごろの関東の真宗門徒を評したものであると思われる。もって親鸞の門流ではひろく太子像が安置されていたことが想像されるであろう。²³と述べている。また、平松令三氏も同様の点を指摘されている。²⁴このように、当時の親鸞門流では画像、木像を用いた聖徳太子信仰が一般的に行われていた。また、荒木門徒系と高田門徒では、文献史料の上からも聖徳太子信仰が窺えるが、詳細は各門徒の項目で述べる。

五、善光寺如来信仰

善光寺如来信仰は鎌倉時代において広く社会全体に波及していた信仰であり、²⁵初期真宗教団の中で善光寺信仰が特に盛んであったのは高田門徒で、高田派の寺院には当時用いられた善光寺如来絵伝も所蔵されている。しかし、善光寺如来信仰は先の聖徳太子信仰と同じく初期真宗教団全体にみられるものであった。この点については各門徒の項目で述べる。

第三項 初期真宗教団の史料

現存する初期真宗教団の史料の数は、決して多いものではない。²⁶しかし、史料が全く現存しないわけではなく、限られた範囲内ではあるが初期真宗の教学的傾向を考察することは可能である。ゆえに、本章では現存する

初期真宗教団の史料について学術的検討を行うが、これらの史料を取り扱うに当たって、以下の二点に留意したい。まず、一点目は存覚著作の成立と初期真宗教団との関係である。先行研究で意見が分かれる事なく存覚の真撰とされる書物は、『存覚一期記』と『存覚袖日記』を除くと合計で十七本であるが、その内の十二本が了源あるいは明光派教団からの依頼によって執筆されている。²⁷すなわち、存覚の思想を考察する根拠となる著作の大半は、荒木門徒系統の教団の依頼により成立しているのである。²⁸この事から、存覚が各地に割拠していた初期真宗教団の中で、荒木門徒系の教団と最も深い関わりを有していたと考えることができる。したがって、序論で述べた本論文の目的を踏まえると、荒木門徒系の史料を中心として初期真宗教団の教学を考察する事が有用と言える。次に、二点目は史料制約上の観点である。初期真宗教団の数少ない現存史料の中で、著者自身の思想が窺える著作が最も多く現存しているのが、荒木門徒系の教団である。つまり、阿佐布門徒の指導者・了海の著作や、甘繩門徒の指導者・誓海の著作、仏光寺了源の残した掟書などがある。これに対してその他の教団は、存覚在世頃の指導者自身の思想が直接的に窺える史料は余り現存しておらず、わずかに鹿島門徒の信海の『信海聞書』や、高田門徒の指導者が制作した経釈文を引用した要文集が存する。ゆえに、このような史料制約上の観点から、荒木門徒系教団の史料を中心とした考察を行う事が適切と言える。上記二点の理由から、本章では荒木門徒系統の史料を中心として、初期真宗教団の教学を窺いたい。²⁹

第二節 荒木門徒系の教学

第一項 荒木門徒系の特色と著作

一、荒木門徒系の特色

荒木門徒は、武蔵国荒木を拠点として展開した初期真宗教団の一つで、その中心人物は源海であり、諱名は光信という。この荒木門徒系統の教団は各地に波及し、東日本では武蔵国阿佐布、相模国鎌倉、甲斐国等々力などに展開した。さらに、鎌倉甘縄の誓海門下から、明光の備後明光派教団や了源の仏光寺教団が出て、西日本にも勢力を拡大した。はじめに、これらの荒木門徒系教団の教学的特色について、項目ごとに概説したい。なお、本論文では文献史料が現存する阿佐布門徒の了海、鎌倉甘縄門徒の誓海、仏光寺了源などの著作を考察するため、本項ではこれらの人物に関わる事項を中心に荒木門徒系の特色について述べる。

(一) 唱導と絵解

荒木門徒系統の特色として最も着目すべきは、民衆を教化するための談義僧的側面が存したという点である。³⁰つまり、荒木門徒諸流では、『十王経』などの説話を数多く整備し、それに基づく唱導が行われていた。³¹唱導とは、「煩雑な仏教の教理よりも、聴衆の興味を惹く種々の因縁説話を交えながら、救済のあり方を達意的に

平易に説く方法」³²であるから、これは民衆を意識した伝道方法と言える。この事を具体的に示す例として、荒木門徒系の談義本や著作で様々な説話が引用されている事があげられる。例えば、荒木門徒で使用されていた談義本『親鸞聖人御因縁』では、親鸞と玉日姫の結婚説話、平太郎真仏の熊野参詣説話、荒木門徒の祖・源海の因縁説話があり、このような話を語りながら唱導が行われていたとされている。³³また、荒木門徒系の教団では、唱導と共に聖徳太子や祖師の影像、絵伝などを掛けてその内容を説く絵解が行われた。³⁴絵解とは、「唱導と並ぶ仏教教化のあり方で、仏教經典に見る説話を絵画として表象し、その前で内容を平易に解く方法」³⁵である。また、彼らが絵解に用いた絵像の中には、光明本尊や先徳連座像の他、聖徳太子や善光寺の縁起を描いた絵伝など、様々なものがあつた。この点については以下の項目で触れたい。

(二) 光明本尊および先徳連座像の依用

現存する光明本尊の大多数は、明光派教団や仏光寺教団で依用されたものとされている。そして、光明本尊は元来荒木門徒で盛んに用いられ、これを承けて西日本の明光派や仏光寺教団も依用したと指摘されている。³⁶また、明光や了源が用いた光明本尊は、従来のものよりも整理が進み統制がとれているとされるが、この点を指導したのは存覚ではないかとも言われている。³⁷なお、明光派の遺品とされる広島県の宝田院や福善寺蔵の光明本尊には、源海―了海―誓海―明光という形で荒木門徒系の先徳が描かれ、光明本尊が教団の相承を示す役割を担っていた事が窺える。³⁸また、同様に荒木門徒系の先徳連座像においても、荒木門徒系統の相承が示されている。

例えば、岡山県浄心寺や広島県宝田院所蔵の和朝太子先徳連座像などに窺える。³⁹このように、荒木門徒系では自己の法脈を伝える手段として光明本尊や先徳連座像が用いられていた。⁴⁰

また、荒木門徒系で依用された光明本尊には、浄土五祖の血脈が示されるものがある。浄土五祖とは、法然の『選択集』において示される「菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師。」(『真聖全』一、九三四頁)という浄土教の祖師の中で、冒頭の菩提流支を除いた五祖をいう。そして、現在仏光寺派に属する寺院の光明本尊を確認すると、滋賀県正厳寺の光明本尊(『重宝聚英』二、一一二頁～一一五頁)には、浄土五祖が描かれている。また、奈良県平楽寺の光明本尊(『重宝聚英』二、一三八頁～一四一頁)も同様である。ゆえに、荒木門徒系では法然、親鸞に至る前の相承として法然が重んじた浄土五祖も重視されていた事が窺える。

(三) 聖徳太子信仰

荒木門徒系の仏光寺教団の祖・了源は、存覚の元を訪れた元応二(一三二〇)年に山科の地に興正寺を建立するに当たり、寺に安置するための新たな聖徳太子像を造立した(現仏光寺阿弥陀堂蔵)。⁴¹この事は、了源が興正寺建立に際して起草した『元応二年山科仏光寺造立勸進帳』(以下『勸進帳』)に「太子ノ聖容ニイタリテハ、彫刻ノ微功ヲイタシテモテコレヲ帰敬ス」とあり、その左訓に「アタラシクツクリタテマツルトイフ」とある事から窺える(『史料集成』四、五七〇頁)。さらに、備後の明光派教団では、⁴²聖徳太子とその眷属が描かれた和朝太子先徳連座像が崇仰の対象とされ、聖徳太子が重んじられていた。⁴³また、明光派の本拠地・山南光照寺蔵

の聖徳太子絵伝には太子の伝記が図示されているが、⁴⁴少なくとも室町時代には、明光派は太子絵伝を用いた絵解を行っていたとされている。⁴⁵

また、室町時代中期頃の作とされる茨城県笠間市光照寺蔵の聖徳太子略絵伝⁴⁶には太子の行実が描かれているが、その最下部には供養者と思われる四名が描かれている。この四名は、傍らの記載により願宝房、蓮禅尼、空願房、空善尼という人物である事が分かるが、この点について宮崎円遵氏は、

けだしこれ等の人々はこの絵伝を制作安置した門徒や道場の関係者であろう。そして僧と尼とは恐らく夫妻なるべく、二組の夫妻は二代にわたる道場坊主と坊守であったのであろう。かように道場の坊主・坊守の夫妻をならべあげることは、初期真宗においては武蔵荒木門徒の系統において例のあることである。したがってこの略絵伝は荒木門徒の系統のものであるうか、と思われる。⁴⁷

と指摘されている。このように、絵伝などの視覚史料による太子信仰においても荒木門徒系統の独自性を窺うことができる面があり、彼らの中で聖徳太子が重んじられた事が理解できる。

(四) 善光寺如来信仰

荒木門徒系において善光寺如来に関する記述が存する文献史料は管見の限り存しない。しかし、荒木門徒系の教団は高田門徒の善光寺聖としての側面に影響を受けたと言われており、それを示すものとして荒木門徒系で善光寺関係の縁起が用いられた事が指摘されている。⁴⁸また、荒木門徒系では聖徳太子絵伝を用いた絵解きの際に、

善光寺がとりあげられる事もあったという。⁴以上の事から、荒木門徒系統では初期真宗教団一般にみられるような、聖徳太子信仰を伴う善光寺如来信仰が存したと推察できる。

二、荒木門徒の著作

荒木門徒系統の教団では、阿佐布門徒の了海の『還相廻向聞書』『他力信心聞書』が相伝書として重んじられていた。この点は後に詳述するが、了源の『一味和合契約状』には『他力信心聞書』を重んじる記述があり、了海思想が荒木門徒系において重視されていた事が窺える。したがって、存覚が了源から依頼されて書物を執筆した際、了海の書を参照したとも推察でき、了海の書物に窺える教学的傾向は、了源が執筆を依頼した存覚著作に何らかの影響を与えた可能性もある。ゆえに、本節では荒木門徒系の教学について、この二書を中心に考察する。さらに、この二書を補う史料として、了海の弟子・誓海の著作や、明光、了源による掟書なども考察する。

(一) 了海の著作

・『還相廻向聞書』

まず、了海の著作『還相廻向聞書』についてである。了海（一二三九—一三二〇）は、荒木門徒の祖である源海の弟子で、武蔵阿佐布門徒の指導者であり、仏光寺教団では第四世とされる人物である。⁵従来、本書の著者について覚如、蓮如などの説も存したが、了海自筆の原本が京都大行寺に所蔵されている事が判明して以降、了

海著とされている。⁵¹すなわち、旧大行寺所蔵で現京都大学付属図書館所蔵本の奥書に、「正安二年五月廿九日 積了海六十二歳書之」とあり、この書写の年月日と署名が本文と同筆である事などから、了海の自筆本とされた。

⁵²また、本書の奥書にはこの部分に続いて別筆で「積空心相伝之」と記載があり、空心が了海より相伝した事が窺える。空心は、奈良県平楽寺の光明本尊などに了源の直弟として描かれる人物である。このような事から、本書は了海によつて著され、荒木門徒系統に相伝されていた事が分かる。

本書の内容としては、曇鸞の『往生論註』における広略相入や二種法身説について解釈しながら、現身の善知識を『論註』所説の教化地の菩薩や方便法身と位置づけ、善知識の直説を重んじる事が説かれる。ゆえに、本書は特に荒木門徒系の善知識観を窺う上で有用な史料と言える。

そして、本書の現存する最古の書写本は、先に述べた了海自筆の京大付属図書館蔵の正安二年写本である。この他にも、古写本として、久遠院所蔵本、小浜毫撰寺所蔵本（本末両巻）、龜山本徳寺所蔵本（奥書に存覚に関する記載有り）、龍谷大学蔵室町時代末期写本などがある。本論文では、現存する最古の書写本で了海自筆とされる京大図書館所蔵の正安二年写本を翻刻した『仏光寺小部集』所収の文を用いる。また、本書の写本の多くには『還相廻向聞書』という題が付されているが、本文では「還相」という語は用いられていない。また、了海自筆の京大所蔵本にも題名は付されておらず、『還相廻向聞書』という題名は後に付けられたと考えられている。⁵³しかし、本論文では便宜上『還相廻向聞書』の名称を用いる事とする。

ところで、梯実円氏は本書の写本の一つである龜山本徳寺所蔵本の奥書に、建武三年に釈妙真が書写した本を

存覚が書写し、その存覚書写本を蓮如が文安五年に書写した事が記されている事を指摘されている。⁵⁴すなわち、本徳寺所蔵本の奥書は次の通りである。⁵⁵

本云

建武三歳丙子十二月九日

奉書写安置之

釈妙真

右於写本者本遇寺江存覚上人之

以御自筆本令書写訖

于時文安五年十月十九日

於灯下終筆功畢

蓮如

この記述から考えると、存覚は『還相廻向聞書』を実見し書写していたと考えられる。さらに、本書の写本の一つである久遠院所蔵本は、その筆跡から覚如の門弟・乗専の書写とされており、⁵⁶覚如も本書を実見したと考えられている。⁵⁷以上の事から、荒木門徒系の教学が存覚や覚如の教学に与えた影響を窺う意味で、本書を考察する意義があると言える。

・『他力信心聞書』

『他力信心聞書』の著者は、『還相廻向聞書』と同じく了海とされる。これは、了源の『一味和合契約状』に「イハユル他力信心聞書ハ、祖師了海ノ御作ナリ」（『史料集成』四、五七二頁）とある事から窺える。さらに、『念仏相承血脈掟書』にも「了海聖人ノ御作他力信心聞書ニ、先師源海聖人ノ御コトハヲヒキノセラレテ」（『史料集成』四、五七四頁）とあり、荒木門徒系の思想を示す書として『他力信心聞書』の内容が引用されている。また、本書の刊本である了祥『異義集』巻五所収本の奥書には「元亨三歳癸辰従釈了源相伝之訖 頼空」（『真宗大系』三六、二一〇頁）とあり、本書が仏光寺系に伝わっていた事が分かる。以上の事から、本書の了海自筆本は伝わっていないものの、本書も荒木門徒系教団の思想や信念を明らかにした書と考えられている。⁵⁸

本書では、荒木門徒の祖・源海の説いた他力信心に関する法語について十四の問答を設けて論じている。また、本書の主題は善知識帰命を説く事にあり、荒木門徒系統の善知識観を窺う上で重要な史料である。さらに、それ以外の教学的事項について述べる部分もあるので、荒木門徒系統の教学全体を窺う上でも貴重な史料と言える。

なお、本書には複数の古写本が残されている。例えば、元弘三（一三三三）年の奥書のある岡崎専福寺所伝本（末巻のみ）、「永亨十一年己未七月下旬書之」の奥書がある京都常楽寺所蔵本（本巻のみ）、愛知県如意寺所蔵の江戸時代初期写本（末巻のみ）などである。しかし、これらはいずれも本巻もしくは末巻のみが現存し、本末両巻が揃ったものはない。また、刊本として、江戸期の了祥『異義集』巻五所収本がある。本論文では、本末巻の揃った了祥『異義集』巻五（知識帰命計）の所収本を翻刻した『真宗史料集成』巻五の所収の文により考察する。

(二) 誓海の著作

了海の弟子で、仏光寺第五世とされる鎌倉甘繩門徒の誓海（一二六六—一三二六）の著作とされる書物に、『教化集』（『六道讚歎教化集』）があり、日下無倫氏、宮崎円遵氏ともに本書の著者は誓海であると指摘されている。⁵⁹ただ、誓海自筆本は発見されておらず、本書の全体の三分の二の内容を記載した室町時代の古写本を底本とし、これを「シヤウウ」が書写した日下無倫氏所蔵本が存する。⁶⁰またその他の写本として、存如書写本を高田浄興寺第二十四世の厳正が書写した大谷大学付属図書館所蔵本、大阪府願得寺所蔵の室町中期写本、兵庫県毫撰寺所蔵の室町末期写本、滋賀県慈敬寺所蔵の室町中期写本などがある。⁶¹

また、本書の内容について宮崎円遵氏は、

本書はその具名を『六道讚歎教化集』という如く、地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上の三界六道の相を説き、厭離穢土欣求浄土を勧めたものである。（略）多少密教的思想も加味された点もあるけれども、総じていえば本書の所説は通浄土教的な思想で、その勧むる念仏に真仮分判の影のうすいことは本書の一面の特異点である。⁶²

と述べる。このように、本書には念仏思想などの教学的側面が示されており、本書を検討する事によって荒木門徒系統の教学的傾向の一端が窺えると考えられる。

ところで、誓海は存覚と直接的な交流を有した人物である。存覚は元徳三（一三三一）年から正慶二（一三三三）年まで、誓海を頼って鎌倉甘繩に居住していた時期がある。ゆえに、この時期に存覚が誓海の著述を目にし

た可能性は高い。ゆえに、『教化集』を考察する事は存覚教学との関連を考察する上でも有用と言える。

なお、本論文では日下無倫氏所蔵本を翻刻した『真宗史料集成』巻五所収の文により考察する。

(三) 了源の著作

・『元応二年山科仏光寺造立勸進帳』

『勸進帳』は、仏光寺教団の祖・了源（一二八五—一三三六）が、元応二（一三二〇）年、山科の地に阿弥陀如来像と聖徳太子像を安置する為の堂宇を建立する事を計画し、民衆へ勸進するために起草したものである。

従来、『勸進帳』の文章について、了源を指導した存覚が起草したのではないかと指摘されていた。⁶³これに対し、近年山田雅教氏は、『勸進帳』の内容が通仏教的、汎浄土宗的であり、親鸞の和讃なども参照していない可能性がある事を指摘されている。⁶⁴さらに山田氏は、元亨四（一三二四）年に存覚は了源のために著作を著し授与したが、『勸進帳』の成立はこれよりも前であるので、この時点では了源が存覚の指導を受けていなかったと考えられる事から、『勸進帳』は了源自身が起草したのではないかと結論づけている。⁶⁵山田氏の指摘通り、『勸進帳』では通仏教で語られる追福の意義や、初期真宗教団で行われていた聖徳太子像の安置に関する事などが記されている。これは、恐らく了源が元々属していた荒木門徒系教団の中で学んだ知識が形として表れたものと思われる。また、後に述べるが、荒木門徒系や高田門徒では念仏勸進が行われていたので、この点も『勸進帳』の成立に関与していると考えられる。ゆえに、本論文では山田氏の所論に従い、『勸進帳』の起草者を了源として考察

を進める。

なお、本論文では、龍谷大学図書館所蔵本を翻刻した『真宗史料集成』巻四所収の文により考察を行う。

・『一味和合契約状』

『一味和合契約状』は、建武元（一三三四）年に了源が門下の人々に対して仏光寺教団の団結を図る目的で定めた掟書である。⁶⁶その形式は武家で用いられた「一揆契状」に類似していると指摘されている。⁶⁷ゆえに、了源が武士としての経験を踏まえ、契状の形式で教団の団結を図るために作成したと考えられる。通常、このような掟書には本文に続き教団員の連署があるとされるが、現存するものには教団員の連署のあるものはない。⁶⁸内容としては、教団の規制を守る事や、自己と他者を区別せずに互いに助け合い、念仏を妨げられる事があれば団結して抵抗すべき事などが述べられている。さらに、各種の聖教の与奪に関する規定についての言及があり、仮に教団を離れる場合には既に授与した聖教を返還する旨が定められている。また、了海の『他力信心聞書』や存覚の著作についての言及もあるので、この点に関しても留意が必要である。

なお、本論文では、福井県越前市光善寺所蔵の光善寺第二十一世住職・善養の書写本を翻刻した『真宗史料集成』四卷所収本により考察を行う。

(四) その他

・『念仏相承血脈掟書』

『念仏相承血脈掟書』は、荒木門徒系統の教団における師と弟子の間の問題などについて定めた置文である。本置文の末尾には、了源・明光(一二八六—一三五三)・誓海の三名の署名が存在し、嘉暦二(一三二七)年九月十三日の日付がある。この掟書では、主に門弟の争奪を防止するための事項が定められており、特に善知識に関する教学的傾向を窺う上で重要な史料と言える。

なお、本論文では福井県越前市光善寺所蔵で、光善寺第二十一世住職・善養の書写本を翻刻した『真宗史料集成』巻四所収の文により考察を行う。

第二項 荒木門徒系の念仏論

一、了海の念仏論

(一) 念仏往生・称名正定業

ここでは、了海の念仏論について『他力信心聞書』の検討により考察したい。はじめに、念仏往生に関する言及について考察する。本書では、凡夫救済としての念仏往生の意義について、次のように説かれている。

観經ニ八十悪五逆四重謗法ノ衆生ナレドモ、念仏ノチカラニヨリテ往生スト宣ヘリ。

（『史料集成』五、五三六頁）

さらに、他力念仏によってのみ浄土往生を得るという事について、

正定業ヨリホカニハカノ浄土ヘハムマレズ。正定業トイフハ他力念仏ナリ。（『史料集成』五、五四五頁）

と説いている。このように、他力念仏による凡夫の浄土往生という念仏往生の法門の意義が示されている。

（二）能行立信・行信不離

まず、本書の第一問答では、「他力を阿弥陀仏の力というのであれば行者は念仏する必要はない。ゆえに、念仏は行者が行うものであるから、これは他力とは言えないのではないか」という問いが設けられる。そして、この問いに答える中で、念仏と他力信心との関係、つまり行と信の関係について次のように述べられている。

知識勸進ノコトバニ、コノ本願他力ノ念仏ヲ信ズレバ、カナラズ往生スルゾトオシヘタマフヲ聞テ、サテトナフル念仏ナリ。知識ト申ハ他力ノアラハルル使者ノ名也。モシコノコトバナクハ、劫ヲフルトモ念仏ノ信アルベカラズ。念仏スル信ナクハ、ナンゾ浄土ニ往生セン。（『史料集成』五、五三六頁）

ここでは、善知識の教えに従って他力念仏を信じれば必ず往生出来ると聞いて念仏するのである、と説かれている。そして、「本願他力ノ念仏ヲ信ズレバ」「念仏ノ信」「念仏スル信」とあるように、行信の関係について念仏往生を信じるといふ能行立信の立場で理解している。この他、行信関係が窺える言及として以下の文がある。

弥陀ヲタノミタテマツルモノ、コレ本願ヲ信ズル人也。コレ不退ニ名号トナフル人ナリ。

〔『史料集成』五、五三八頁〕

ここでは、本願を信ずる者と名号を称える者を同一視し、弥陀を信ずる者は念仏するという事が述べられる。このように、本書では信を根底として念仏を修する事が説かれ、行信不離が示されている。

(三) 信心業成説

本書では信心の重要性も多く説かれている。例えば、他力信心とは如何なるものかとの問いに回答する部分に、他力信心ト云ハ阿弥陀仏ノ本願ニマカセテ、ワタクシノハカラヒラクハヘザルナリ。(略) 浄土ヲコノミ念仏ヲ申トイヘドモ、他力ノ不思議ヲ信ゼザラン人ハ往生スベカラズ。コヽヲモテ聖人ノ御コトニハ、カノ浄土ノ受樂ヒマナキヲキヽテ、樂ノタメノユヘニカノ浄土ヲネカハゞ、往生ヲエジトイヘリ。コレ即浄土ノ受樂ヲコノミテ本願ノ他力ヲ信ゼザルナリ。

〔『史料集成』五、五三八頁〕

と述べられている。ここでは、たとえ念仏を申したとしても阿弥陀仏に帰依しその願力に乗託しなければ浄土往生は不可であるとしている。同様の趣旨は、「自力ニ修行スレバ本願ニアラズ、他力ヲタノムヲ念仏ノ詮トス。」〔『史料集成』五、五三七頁〕あるいは「名号ハオナジケレドモ、自ハゲミテ他力ヲタノマザルハ、本願ノ意趣ヲモチヒザル人ナリ。」〔『史料集成』五、五三七頁〕とあるように、自力念仏による往生を誠めつつ論じられている。

また、親鸞に準じて本願成就文の一念を信一念と解し、信一念に業成するという点も強調されている。例えば、

一念ト云ハ、本願ヲ聴聞シテ決得スル時節ナリ。

〔史料集成〕五、五三九頁)

阿弥陀仏ト云ハサキノ種種ノ妙行成就シタマヘル名ナリ。然バコレヲウケ信ズレバ、解了スル一念發起ノトキ、正定聚ニ住スルナリ。
〔史料集成〕五、五四〇頁)

とある。さらに、「信文類」の「真實信心必具名号」(『真聖全』二、六八頁)等を引用し、次のように述べている。

他力ヲシリヌレバ、名号ハハゲマネドモ、トナヘラル、ナリ。コノユヘニ親鸞ノ御コトニハ、願力ノ信心ハ名号ヲ具ス、名号ハ必シモ願力ノ信心ハ具セザルナリトノタマヘリ (『史料集成』五、五三七頁〜五三八頁)

このように、念仏とは「弥陀ヲタノミタテマツル」(『史料集成』五、五三八頁)という信心を前提になされるものであるとし、本願を聞き信心が定まる一念に正定聚に住すとして、念仏門における信心の重要性を論じている。

ただ、注意せねばならないのは、本書にいう所の他力信心は、善知識と関連付けて論じられているという点である。つまり、本書では一文不知の凡夫が弥陀の救いを受けるには、現に自己に対して教えを授けてくれる善知識に帰命せねばならないとされ、そのような善知識の言葉を信じる事が他力信心とされる。⁶⁹これは、明らかに親鸞の示す信心とは異なる。ゆえに、本書では信心を基盤とした念仏の立場が説かれており、その行信理解の構造としては行信不離が示されているが、信心の内容については更なる検討を要する。この点は第四項で考察する。

(四) 聖道門や浄土異流を意識した言及

本書では聖道門の行との相違を意識しつつ、念仏の意義が示されている。例えば、第五問答に、

本願名号ハ諸行ノナカニ選択シタマヘルコト、大経又ハ選択集オヨビ唯信鈔等ニノタマヘルガゴトシ。モロモロノ殊勝ノ妙行オホシトイヘドモ、修行スベキ機根ナケレバ、タゞ空中ノ星アリトミレバトテ、地居ノ凡夫ノトラント、ノゾマンガゴトシ。マタクウベカラズ。
(『史料集成』五、五三八頁)

とあるように、聖道門の殊勝の妙行は凡夫には修せないで、諸行の中から選択された本願名号を称する事のみが凡夫往生の道であるとし、他宗を意識して浄土門の念仏行の意義や阿弥陀仏の救済の意義が示されている。

さらに、本書では、浄土異流と親鸞門流の行の相違も主張される。第十四問答では、報土とは如何なるものかを論じる中で、次のように述べている。

流流アマタニワカレタルナカニ、礼拝ヲモテ念仏ヲタスケ、アルヒハ持戒持咒乃至孝養父母・奉事師長等ノ行ヲモテ念仏ヲタスク。コレミナ本願他力ノ行ニアラザルガユヘニ、真ノ報土ニムマレズ。コレヲ善導ハ若依礼誦等即名為助業ト判ジテ、正定ノ業ニハイレラレズ。
(『史料集成』五、五四五頁)

ここでは、浄土異流の中には礼拝、持戒、持咒、孝養父母、奉事師長等の行で念仏を助ける流派もあるが、念仏以外の行によって報土に往生する事はできないと述べている。そして、『観経疏』「散善義」就行立信釈(『真聖全』一、五三八頁)で、善導が念仏以外の助業を正定業に含んでいない事を述べ、正定業たる他力念仏のみによって、浄土往生が可能となるとしている。さらに、

コ、ヲモテ上人ハ本願ノ行ニアラザルヲバ、ミナ雑行ナリトノタマヘリ。十八ノ願ヲウカヅフニ、マタク余行ハナシ、タゞ仏ハ至心信樂シタマヘル欲生ノ衆生、必ず往生スルモノナリ。(略)他力ノ本願名号ヨリホカ

ニ行ゼズ、フリステ、キタルユヘニ真宗トモイヒ、一向トモヨバル、ナリ。コ、ヲシラセンタメニ、選択集ニハ五竺ノ三種ノ寺ノタトヘヲヒキテ、大小ノ二寺ヨヲカネザルユヘニ、一向ノコトヲバオキテコノ真宗ノタトヘトシ、大小カネタルヲバ兼行ノコトヲバオキテ雑行ノタトヘトシタマヘリ。

〔史料集成〕五、五四五頁）

とあるように、このような善導の理解を受け継いだ法然の教えについて、『選択集』三輩章（『真聖全』一、九四九頁）の三種の寺の喩えを引用して述べている。以上の事から、本書では親鸞門流は善導、法然の念仏論を正統に継承している事を示す姿勢が窺える。さらに、続く部分では、

マタイマ諸方ノ念仏修行ノ体ヲミルニ。聖人ノ御流トナノリテ一向専修トタテントハゲメドモ、雑行乃至助業ヲモテ念仏ノイロヲマフサントスルユヘニ、自力トナリテ本願ニソムキ仏智ニカナハズ。冥ノモチヒタマハネバ、我ハ一向トナノレレドモ、ヨ、リ一向トモモチヒズ。イマ真宗トイフハ一向ニ本願他力ヲ信ジテ、モハラ称ルユヘニ、余宗ヨリモ総ジテ一向トヨビ、同浄土宗ノナカヨリモ別シテ一向宗トイフ。

〔史料集成〕五、五四五頁）

と述べられる。この問答より前の第十三問答には、「フタゴゴロナク一向専修ニ修行スルユヘニ、コノ流ヲバ浄土宗ノナカニモ真ノ字ヲオキテ浄土真宗トイフナリ。」とあるので、ここでの「真宗」は真実の一向専修念仏の教えを継承する親鸞門流を指すと考えられる。そして、法然の流れを汲む者の中には、雑行や助業をも用いる者があ
るが、これは本願に背き仏智にもかなわない自力の行であると述べている。これに対し、親鸞門流は、浄土宗の

中でも一向に本願を信じ称名念仏する所に特色があるとしている。そして、親鸞門流は念仏一行に帰するがゆえに、他宗からも一向と呼ばれ、浄土宗の中でも一向宗というと述べている。この表現は、明らかに浄土異流を意識したもので、親鸞門流が善導・法然の教えを正統に継承していると主張していると考えられる。

二、誓海の念仏論

(一) 念仏往生

ここでは、誓海『教化集』の検討により、念仏論を考察したい。まず、本書では念仏往生の意義が説かれている。例えば、難陀国の娑楼梨王が白浄仏に対し、衆生は如何なる行によって浄土往生できるのかと問うと、白浄仏は「弥陀ノ名号ヲトナフレハ、決定往生ウタカヒナシ」(『史料集成』五、一一五頁)と答えたのである。そして、この部分を根拠に、「浄土ノ一門、念仏ノ一行ニシクハナシ。」(『史料集成』五、一一五頁)と述べている。さらに、本書では念仏の行者という立場も強調されている。例えば、「撰取ノ光明ハ、タ、念仏ノモノヲノミテラシ給。」(『史料集成』五、一一五頁)とある。これは『観経』の「一一光明、偏照十方世界、念仏衆生撰取不捨。」(『真聖全』一、五七頁)を基盤としたものと思われ、善導・法然が説いた念仏往生の法門を重視する姿勢が窺える。

また、本書の後半部分では、衆生往生の行としての念仏の重要性が強調される。つまり、「弥陀ノ教法マシマサスハ、罪悪ノ衆生イカンシテカ、仏道ヲエン。」(『史料集成』五、一一四頁)とあるように、凡夫相應の教法とし

ての念仏の意義が論じられている。

(二) 行信不離

次に、行信関係についてであるが、本書の後半部分では、弥陀の名号を信じその名号を称えよという表現が散見される。例えば、阿弥陀仏に対して、衆生は如何なる教法をもつて往生すべきかと阿弥陀仏に問うと、阿弥陀仏は、

一心ニ我名ヲ念シテ頼ヲカケ、疑心ヲナスハ、決定トシテ引接セン。(『史料集成』五、一一五頁)

と答えたのである。ここでは、本願を信じて念仏する、つまり信心を根底とした称名念仏を往生業と位置づけたり、念仏の行には信心を具足すべき事が説かれている。また、この文以外にも、

タ、弥陀ノ一教ヲ信シ、本願ノ名号ヲトナフルニスキタル往生ノ業ハアルヘカラス。

(『史料集成』五、一一四頁)

とある。さらに、「一念十念ナレトモ、信心決定シヌレハ、往生ウタカヒナシ。」(『史料集成』五、一一五頁)とあるように、念仏の回数に関わらず、信心決定の上での念仏によって往生が可能となると説かれている。

(三) 念仏の功德

本書の前半部分では、六道の中の餓鬼道について説く箇所で、餓鬼道の苦しみを具体的な描写により説いてい

る。そして、苦しむ餓鬼に対して「菩薩アハレミタマヒテ、阿弥陀仏ノ名号ヲ、トナヘキカセ給ニキ。」(『史料集成』五、一一二頁)とあるように、菩薩が餓鬼の姿を憐み、彼らに阿弥陀仏の名号を称えて聞かせたとする。その後、菩薩の夢の中に五百人の天人聖衆が現れ、菩薩に対して礼拝した。菩薩がその天人聖衆に何故そのような礼拝するのかと問うと、その天人聖衆らは、我々は元々は五百の餓鬼であつたと答える。さらに、

弥陀ミダ名号ヲミ、ニフルカユヘニ、苦患ヲマヌカレテ、天人ノ報ヲエタリ。コレシカシナカラ菩薩大悲ノ恩徳ナリ。報謝ノタメニ礼シタテマツルナリ

(『史料集成』五、一一二頁)

と言つたという。つまり、ここでは阿弥陀仏の名号を聞いて餓鬼が苦を離れ天人となつたと説く事によつて、名号を称えた菩薩の恩徳や、阿弥陀仏の名号を唱えれば功德が得られる事を説いている。このように、説話的な文言を用いながら教学を説明する傾向は、了海の著作にもみられ荒木門徒系の特色といふことができる。

(四) 聖道門を意識した言及

また、本書では衆生救済としての念仏行の意義を説いた後、阿弥陀仏の教法が優れている事が述べられるが、その中に次のような表現がある。

阿弥陀トマフス三字ヲトナヘナハ、五千三百四十五卷ノ一切経ヲトナフルナリ。

(『史料集成』五、一一四頁)

コノ三字ニ一切ノ経論聖教ヲサメタリ。(略)コノ三字ヲタモツモノ、ヨクヨクシルヘシ、八万法蔵十二部

經ヲタモツ人ナリ。

(『史料集成』五、一一五頁)

つまり、阿弥陀の三字を称えれば一切の經典を称える事となり、阿弥陀の三字を持つ事は八万の法蔵、十二部經を持つ事になるという。ここでは、念仏の法門に帰依すれば一切の諸教の功德を得る事となり、聖道門の教法は念仏門に収まるので、一代仏教は皆念仏門に帰するという事が説かれていると解釈できる。この事は、本書の結論部分において「弥陀ノ一教」(『史料集成』五、一一六頁)を信奉する事が強調されている点からも窺える。さらに、誓海はこの阿弥陀の三字に関して、

阿字ハコレ胎蔵界ノ大日、弥字ハ是金剛界ノ大日、陀字ハコレ蘇悉金剛界ノ大日、マタ蘇悉金剛界ノ薩埵ナリ。

(『史料集成』五、一一四頁)

と述べている。この表現は、真言宗の教えも念仏門に収まる事を示したものと思われる。つまり、本書では聖道門を含めた仏教全体を意識し、念仏門の仏教としての意義が示されていると考えられる。

第三項 荒木門徒系の報恩論

一、了海の報恩論

(一) 師に対する報恩

師に対する恩について、『他力信心聞書』には、

マタ帰ハタテマツルトヨム、命ハイノチトヨム、サレバ南無阿弥陀仏ト申ハ阿弥陀仏ニイノチヲタテマツルト訓セリ。一往ハカミノ始覚・本覚不二ノゴトシ。再往ハ生アルモノハ、命ヲモテ第一ノタカラトス。コノ命ヲ阿弥陀仏ニタテマツルトイフハ、カクノゴトキノ深理ヲサツケラレタテマツルトコロノ師恩報徳ノ義ヲアラハスナリ。

(『史料集成』五、五四〇頁)

とある。ここでは、南無阿弥陀仏の南無は帰命の義であり、帰はタテマツル、命はイノチと訓ずるとして、南無阿弥陀仏とは阿弥陀仏に命をたてまつるという意味であると述べている。また、この箇所より前の部分で南無阿弥陀仏とは、本覚の弥陀の正覚に始覚の我々の命が還るという意味であると述べているが、これが一往の南無阿弥陀仏の義であるという。しかし、再往の意味としては、生ある者は命を第一の宝とするので、この命を阿弥陀仏にたてまつるといふのは、阿弥陀仏の救済に関する深理を授けてくれた師恩に対して報ずる意味であると主張している。後に述べるが、荒木門徒系では師や善知識そのものを仏とみなし、それに帰命せよとする善知識帰命

説がみられる。ゆえに、ここで師が教えを授けてくれた事に対する恩を説いているのも、善知識帰命説を背景にしたものと考えられる。なお、師・善知識に対する荒木門徒系の理解の詳細は、第四項の善知識論で述べる。

(二) 比喩的な報恩説話

了海の『還相廻向聞書』では、(一)でみた『他力信心聞書』と同じく師・善知識の恩が説かれるが、これを論じる中で比喩として父母の恩について言及している。つまり、

サキニノフルトコロノ因縁和合ノ恩徳ヲシラスハ、智慧ニアラス、菩薩ノ本意ヲシラサルカユヘニ。タトヘ
ハ人ノ子トシテ、父母ヲ父母トハシルトイヘトモ、ワレヲ生育セル恩徳ヲシラサレハ、不孝トスルカコトシ。
カルカユヘニ龍樹菩薩ハ、恩ヲシルモノハ、コレ大悲ノ本ナリ、恩ヲシラサル人トハ、コレ畜生トナツクト
ノタマヘリ。シリヌ、恩ヲシラサルハ畜生ニヒトシキトイフコトヲ。

(『小部集』六頁〜七頁)

とある。ここでの「サキニノフルトコロノ因縁和合ノ恩徳」とは、本書の所説によると因は法蔵菩薩の本願、縁は世々の先徳、善知識の事で、この因と縁が和合する事の恩徳を知らなければ、智慧とは言えないとする。そして、このような因縁和合の恩徳を知らないのは、父母の生育の恩を知らない事を不孝とするのと同じで、さらには恩を知らない畜生にも等しいという。先にも触れた通り、荒木門徒系では比喩的な説話が多用される。そして、ここで比喩として出される父母に対する報恩思想は、存覚の『報恩記』の表現とも類似しているため注意が必要であるが、この点は第四章で論じる。

二、了源の報恩論

(一) 造立供養による追善

了源は、山科興正寺の建立に際して起草した『勸進帳』において、

イカニイハンヤ、ヒトミナ父母アリ、ヒトミナ恩愛アリ、アニ恩ヲ報セサランヤ、アニ徳ヲ謝セサランヤ、カナラスコノ善ニクミシテ、アルヒハ自身ノ逆修ニ擬シ、コトニソノチカラヲアハセテ、アルヒハ亡魂ノ追福ニ資セヨ、ナカク念仏勤修ノ浄場トシテ、諸人得脱ノ覚路ヲトフラフヘキモノナリ、ソレ堂舎ハタシナミテ一字ヲタツレハ、一万余仏ノ供養ヲノフルニヒトシク、ムカヒテ七歩ヲ行スレハ、サタメテ七千万劫ノ罪障ヲ滅ス、モシ小縁ヲムスハ、ナンソ大果ヲ感セサラン、

(『史料集成』四、五七〇頁〜五七一頁)

と述べている。ここで了源は、父母に対する報恩の喩えを出しながら、興正寺建立の造立供養に結縁する事は、自分自身の逆修と亡魂に対する追福となるとしている。つまり、堂舎を建てる事は一万余仏の供養にも等しく、わずかでも堂舎の建立に協力し縁を結べば大果を得られると述べている。

この点に関連して、当時の社会では、葬送の後に造塔供養が行われていた。これについて水藤真氏は、

十四世紀頃からは、葬送すればその後塔を建てて供養するのが当然と、造墓・造塔までを含めて葬送と認識されるようになったのではないかと思う。(略)それはちょうど鎌倉新仏教の庶民への浸透、石塔造立の隆盛という事実とも対応しているのである。70

と指摘している。『勸進帳』の場合は寺院建立であり葬送に伴う造立供養ではないが、いずれにせよ塔などを建立して死者に追善する事は、当時かなり一般的に行われていた。了源は、このような当時の追善思想を踏まえ、寺院建立による追善の功德を示し、民衆に対する勸進を行ったと思われる。

(二) 聖徳太子の恩

既に荒木門徒系の特色として述べた通り、荒木門徒系では聖徳太子信仰が篤かった。これを示すものとして注意されるのが、了源の『勸進帳』の表現である。すなわち、

弥陀如来ハ、浄土ノ導師ナリ、衆機ヲ妙蓮台ノウヘニ引接ス、聖徳太子ハ和国ノ教主ナリ、諸典ヲ豊葦原ノウチニ弘宣ス、モトモソノ大悲ヲタノムヘシ、モトモカノ厚德ヲムクフヘシ、弟子コノ二尊ニ帰シテ、モハラ寸心ヲヌキイツ
(『史料集成』四、五七〇頁)

とあり、阿弥陀仏の恩と並列的に太子の恩にも報ずべきとされる。さらに、この文中で聖徳太子の徳を表した「厚德」の語の左訓には、「タイシノオントクナムクフヘシトナリ」と記されている(『史料集成』四、五七〇頁)。また、弥陀と太子に帰することが述べられ、「寸心ヲヌキイツ」の左訓には「シンシムヲヌキイツトイフナリ」とある。つまり、了源はこの勸進によって建立する堂舎では、阿弥陀如来像および聖徳太子像を安置するとしている事から、阿弥陀仏と聖徳太子の恩徳の深さを示し、それに帰依すべき事を述べたと思われる。ところで、先に『勸進帳』の思想は存覚に教えを請う以前に、了源が得た知識に基づいて著された事を指摘した。この事は、ここに

みられる阿弥陀仏と太子を並立的に重んじる傾向についても同様であり、この了源の言及は、彼が元々属していた関東の荒木門徒系教団における太子信仰を継承したものと考えられる。

第四項 荒木門徒系の善知識論

荒木門徒系の善知識論が窺えるのは、了海の『還相廻向聞書』と『他力信心聞書』である。本項では、まず両書の原文を検討する事により、荒木門徒系の善知識論の特色を窺う。さらに、了海の思想を継承した、後発的な荒木門徒系教団の掟書などにも着目し、その善知識観を明らかにする。

一、了海の善知識論

了海の『還相廻向聞書』では、一貫して善知識帰命が説かれる。さらに、荒木門徒系教団で盛んに行われた唱導を前提とした比喩的表現も多くみられる。また、『他力信心聞書』は『還相廻向聞書』の善知識帰命説をさらに詳細に展開したものとされる。71本書では、善知識に関する事柄について十四の問答を設けているが、「問テ云」ではじまる問いに対し、必ず「師答云」からはじまる答えが記される。つまり、単に「答云」とはせず、師の一字を加える事で師の教えの重要性を強調している。ここには、師に教えを問う教団の信者と、それに答える指導者たる善知識の姿を彷彿とさせるものがある。以上の二書の内容を検討し、了海の善知識観を窺う。

(一) 善知識を教化地の菩薩とする

了海の『還相廻向聞書』では、全体の半数程度を割いて『論註』の浄入願心章と障菩提門釈を解釈している。その中で、現在の善知識を教化地の菩薩、阿弥陀仏の垂迹たる方便法身と位置づけ、善知識帰命説が展開される。まず、浄入願心章に基づき現在の善知識を教化地の菩薩と位置づけている。すなわち、

註論ニノタマハク、諸仏菩薩ニ二種ノ法身マシマス。ヒトツニハ法性法身、フタツニハ方便法身ナリ。法性法身ニヨルカユヘニ、方便法身ヲ生ス。方便法身ニヨルカユヘニ、法性法身ヲ顕出ス。(略)コノユヘニ広略相入ス。(略)菩薩広略相入ヲシラスシテハ、スナワチ自利利他スルニアタハスト云々。ソノ広略相入トイフハ、大悲ノ恩徳ヲシル名ナリ。(略)コ、ヲモテ註論ニノタマハク、タトヒ教化地ノコトハアリトイフトモ、因縁和合ノ恩徳ヲシラスハ、自利利他スルニアタハスト云々。因トイフハ、法蔵比丘ノムカシノ本願ナリ。縁トイフハ、コノ本願ニマフアフテ、信シテ往生ヲトケタマヘル世々ノ先徳ナリ。本願ノ因ハマネキ、世々ノ縁ハオクリタマフ。(略)コノムネヲ治シテ、広略相入ヲシルヘシ。マタ広ハ法性法身ナリ。略ハ方便法身ナリ。コノ方便法身トイフハ、教化地ノ諸大菩薩ノコトナリ。 (『小部集』三頁〜五頁)

とある。つまり、阿弥陀仏の本願たる法性法身によって方便法身たる善知識が生じ、善知識によって本願のいわれが顕出する事を『論註』の文を用いて主張している。また、上記の内容を整理すると、次の通りである。

① 法性法身 自利 本願の因 広門 Ⅱ 阿弥陀仏の本願

② 方便法身 利他 先徳の縁 略門 Ⅱ 教化地の菩薩、世世の先徳、善知識

ここでは、教化地の菩薩は広略相入を知るとした上で、その広略相入とは、①と②の因縁が和合する恩徳を知る事であるとする。また、『論註』の当面では広門は方便法身、略門は法性法身であるが、ここでは逆になっており記載の誤りとも思われる。いずれにせよ、善知識を方便法身、教化地の菩薩と位置づける事を目的として、『論註』の理論が利用されている事が分かる。

次に、これに続く部分では、障菩提門積を引用し教化地の菩薩たる善知識には、智慧、慈悲、方便の自利利他の徳が具足すると論じる。まず、智慧門の積を引用し「智慧門ニヨリテ自楽ヲモトメス、我心自身ニ貪着スルコトヲ遠離スルカユヘニトノタマヘリ。」(『小部集』五頁〜六頁)とし、智慧を持つのが善知識であると述べた上で、その智慧について「サキニフルトコロノ因縁和合ノ恩徳ヲシラスハ、智慧ニアラス」とし、因縁和合の恩徳、つまり、先に述べたような阿弥陀仏と善知識の広略相入の關係を知る事であるという。また、慈悲門の積を引用し、「慈悲門ニヨリテ一切衆生ノ苦ヲヌイテ、無安衆生心ヲ遠離スルカユヘニト云々。」(『小部集』七頁)等とする。そして、阿弥陀仏と同様に善知識が一切衆生の苦を救う事について、

コノ教化地ノ諸大菩薩モ、ミツカラノタメニセスシテ、ヒトヘニ他ノタメニシタマヘリ。コレ本地ノ誓願ノ意趣ヲ、マホリタマフユヘナリ。
(『小部集』九頁)

とし、教化地の菩薩たる善知識も、本地阿弥陀仏の意趣を守り利他を行うとする。さらに、方便門の積を引用し、「ソノ体ヲイハ、正直ヲ方トイフ、外己ヲ便トイフ。正直ニヨルカユヘニ、衆生ヲアワレム。外己ニヨルカユヘニ、自身ヲウヤマフコ、ロヲハナルト。」(『小部集』一二頁)と述べ、衆生を憐愍することを方便とする。さら

に、この方便の内容について、

マタ方便トイフハ、カシコニアリナカラ、コ、ニ利益ヲホトコシタマフ惣体ナリ。タトヘハ工家ニハ宣旨ノ自印、武家ニハ御教書ノ所判、本主ハ動セストイヘトモ、十方ニソノ意趣ヲ達シタマフニ、サワリナク用滅セサルカコトシ。弥陀ハカシコニ住シテ、動シタマハストイヘトモ、智恵ヲシテコ、ニ生セシメテ、利益ヲホトコシタマフコトナムノウタカヒカアラム。

（『小部集』一一二頁）

とあるように、方便とは浄土にいながら十方世界に対し智慧、すなわち善知識を遣わして衆生を利益することであるとし、その弥陀の救いのはたらきを公家の宣旨や武家の御教書などに喩えている。そして、善知識は弥陀の使者として衆生を利益するのであるから、善知識の言葉を信ずべきであるという。また、続く部分でも善知識による衆生利益の意義を示すために比喻を用いている。

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、イカナル四重ノ鉄圍山ヲモウチクツシテ、コ、ロ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。

（『小部集』一三頁〜一四頁）

教化地の菩薩である善知識は、弥陀法王の使者として此土に生じた本願の宣旨を帯する者であり、障りなく衆生を化度することができる。したがって、今の善知識の姿が凡夫のようにみえるからといって、善知識に自由な振る舞いをしてはならず、その本主である阿弥陀仏の願力を信じ恩徳を仰ぐべきであるという。

そして、以上述べた智慧、慈悲、方便は、教化地の菩薩たる善知識の一身に具足するとし、

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。モシコレヲ具足シタマハスハ、相承血脈ニアラス。シカルニ自利他ノ能アラハ、ナムソ相承ヲウタカハム。

(『小部集』一四頁〜一五頁)

と述べる。ここでは、三種の菩提門の行は、法蔵菩薩から世世の先徳、そして当座の善知識に至るまで成就されているとする。そして、もしこのような徳を具えていなければ、相承血脈ではないとし、自利他の能があれば相承は疑いないと述べている。このように、荒木門徒系統の血脈相承の正統性は、菩提門の行を成就した当座の善知識によって、今現に伝えられていると主張されている。

さらに、『他力信心聞書』の第七問答では、『論註』不虛作住持功德積の「願以成力、力以就願。願不徒然、力不虛設、力願相符畢竟不差故曰成就。」(『真聖全』一、三三一頁)に基づき、阿彌陀は願、法であり、仏とは力、世世の先徳であるとしている。つまり、弥陀の願がその体となり、善知識は教化の力を發揮するという。そして、この事を往還二廻向と関連付けて、

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マヘリ。ソノ五念門ト云フハ入出ノ二門ナリ。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。コノ本願ニヨリテ衆生往生スルヲ往相トイヒ、コノ本願衆生ニ往生ヲアタフルヲ還相トイフナリ。コレスナハチ自利他円満ノ体ナリ。マタ往相ハ上求菩提ノコ、ロナリ。還相ハ下化衆生ノコ、ロナリ。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。

と述べている。ここでは、念仏は法蔵菩薩の側でいうと願成就であり、衆生の側でいうと往生の名であり、天親菩薩はこれを本願成就の五念門とされたとする。その五念門は入出の二門、往還二廻向、本願他力の名号であるという。そして、この五念門、往還二廻向が善知識の一体に具わっているとして、善知識の教化地の菩薩たる所以を説明している。

(二) 善知識を仏とみる

また、了海の上には、善知識を仏とする表現も散見される。まず、『他力信心聞書』の第八問答では、

源空説法ノトキ、アルヒトノコトバニイハク、形ヲミレバ法然、コトバヲキケバ弥陀ノ直説ナリト云々。サレバ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。法身ハ空諦トス、コレソノ御心ナリ。報身ハ中諦トス、コレソノミコトナリ。応身ハ仮諦トス、コレソノ御形ナリ。コレヲソノ体トミタテマツルベキナリ。ミタテマツラズハ知見ノオヨバザルトコロナリ。
〔史料集成〕五、五四一頁〜五四二頁

と述べている。つまり、凡夫には単なる人間にみえる善知識の心は法身、空諦で、言葉は報身、中諦、姿は応身、仮諦であるので、善知識の体は三身三諦相即の仏であるとする。そして、このように善知識をみることを仏知見としている。また、第十二問答でも、「師資相承シタマヘル先徳達」を仏身としてあがめるべきであるかとの問いに対して、次のように答えている。

相承ノ義アラバモトモサコソアラメ。弥陀ノ智勢至トアラハレテコレヲ龍樹ニツク、ソレヨリコノ智イママ
デ相承セリ。コノ先徳ヲソノ智トミタテマツルヲ、カミニハ他力ヲミシリタテマツルトハイフナリ。タゞシ
コノ談義ハ穢土中ノコトニアラズ。浄土中ノ義ナリトシルベシ。 (『史料集成』五、五四四頁)

ここでは阿弥陀仏の智慧が勢至菩薩となり龍樹菩薩に具わって以来その智慧は今まで相承されているから、相承の義があれば仏身として崇めるべきと説かれている。ただ、この事は穢土の事ではなく浄土の中の義であるという。この言及について梯実円氏は、

浄土中の所談であるというのは、浄土中において、唯仏与仏の知見として談ずることがらであるというのである。おそらくこれは善知識と、その後継者で善知識になるべきものが、師資相承する特別の儀礼を行う秘義的な空間を「浄土」といったのであろう。⁷²

と述べている。ただ、この「浄土中」という部分には、右訓として「己心浄土」と記載されている。この点を考慮すると、「己心浄土」とは善知識の心と阿弥陀仏の浄土とが一体となる事を指すと考えられる。ゆえに、ここではそのような状況を「浄土中ノ義」と表現したものと思われる。つまり、浄土の境地を如実に知見しそれと一体になることができる者こそが、仏身として崇めるべき善知識であると主張していると考えられる。

また、これに続く部分では浄土の境地を知らぬ在家の尼入道であっても、南無阿弥陀仏を信じて善知識を仏とたのめば、仏はその尼入道を他力を見知る者と見給うから必ず往生できるとする。⁷³この論理は、一見すると文も知らぬ者の救いを説いたもののように思われる。しかし、恐らくここでは浄土の境地を知ることが可能な者を

特別に善知識とあがめ、その他の一般信者らはそのような境地に至る必要はなく、善知識の教えに従えばよいという事が示されており、善知識帰命を説くための論理と考えられる。

(三) 名号の解釈と善知識観

『他力信心聞書』では、『観経疏』「玄義分」の表現を基盤として南無阿弥陀仏の名号を解釈しつつ、善知識に関する独自の理解が展開される。この事は第七問答で主張されるが、この問答の冒頭では南無阿弥陀仏の字積がなされ、「南無阿弥陀仏トイフハ、天竺ノコトバナリ。善導ハ帰命無量寿覚ト翻ジタマヘリ。」(『史料集成』五、五三九頁)とし、「玄義分」積名門の理解を引用する。そして、無量寿について次のように解釈している。

マタ無量寿ト云ハ法ナリ。覚トイフハ人ナリ。法、人ヲ住持スルヲ他力本願トイフ。コレヲ善導ハ人法並彰故名阿弥陀仏ト積シタマヘリ。コレスナハチ、法トイフハ他力ノ法、人ト云ハ他力ノ行者ナリ。コノフツ。ヨリアヒテ、阿弥陀仏トナルナリ。(略)マタ阿弥陀仏トイフハ願ナリ。仏トイフハ力ナリ。願トイフハ法ナリ。カトイフハ世世ノ先徳ナリ。願ヨリカヲタモチ、カハ願ヲタノミテ、願力トモニアヒタスケテ成就スルヲ、阿弥陀仏トイフナリ。

(『史料集成』五、五四〇頁)

ここでは、「玄義分」の「今言無量寿者は法、覺者は人、人・法並彰、故名阿弥陀仏。」(『真聖全』一、四四四頁)について、本来仏を意味する「人」を「他力ノ行者」と捉えている。その「人」と阿弥陀仏たる「法」とが並び頭れるので、「阿弥陀仏」というと述べている。この表現は、善知識が阿弥陀仏の法を具えた存在である事を示す

ものであり、名号の字釈を用いながら善知識の価値を強調する論理が構築されていることが理解できる。

(四) 善知識の教導を重んじる

了海は、念仏往生の法門における善知識の導きを重視している。例えば、『他力信心聞書』に、

コノユヘニ善導ハ般舟讚ニ、若非本師知識勸、弥陀浄土云何入トノタマヘリ。マコトニ知識ワレラヲススメ
テ念仏シテ往生セヨトオシヘタマハズハイカンシテカ念仏セン。念仏セズハナンゾ極樂ニ往生セン。

(『史料集成』五、五三六頁)

とあり、善導の『般舟讚』に基づいて、善知識の教導がなければ念仏の教えに帰依する事はできないと説かれている。また、『他力信心聞書』の第十問答においても、

キカントイフ人アレバ、知識ヘコレヲミチビキテ法ヲアタヘ、ヒトヘニコノコトバラ仏ノミコトタノミ、
コノ人ヲ仏ノゴトクニ信ズル。ナニゴトカ仏意ニソムケル。

(『史料集成』五、五四二頁)

と述べ、念仏の教えを聞こうとする者があれば、この者を善知識に導き法を授けるべきとし、現在の善知識の教導を信ずるべきとする。この事は、了海が「先師ノオホセニアリシハ」(『史料集成』五、五四一頁)「先師ノオホセニハ」(『史料集成』五、五四三頁)と述べ、自己の直接の師を引き合いに出す姿勢からも窺える。

さらに、了海は現在行者が対面している善知識の言葉、直説を信じる事を強調する。『還相廻向聞書』には、
コノ経ノ流通ニ、若聞此経信樂受持難中之難無過斯難ト云々。若聞此経ノ句ニツイテ、キクトイフハ経論ヲ

ヒロクキ、知識ノス、メヲキクトイフトモ、カミノコトク師資相承シタマヘル直説ノ仏智ニシタカヘト、オシヘタマヘルミコトヲ、キクコトヲエスハ、キクニアラス。(略)コノユヘニ難中之難トノタマヘリ。コレハキクコトノカタキニハアラス。加様ノ仏智ノ御意趣ヲキクコトノカタキナリ。アウコトノカタキニハアラス。カクノコトクノ自利利他円満ノ人ニ、アフコトノカタキナリ。マタ信スルコトノカタキニアラス。コノ仏智不思議力ヲ信スルコトノカタキナリ。

(『小部集』一五頁〜一六頁)

とある。ここでは、『大経』の「若聞此経、信樂受持、難中之難、無過斯難」の文を解釈しているが、この「聞」と「難」に関して独自の論理が展開されている。まず、「聞」とは「師資相承シタマヘル直説ノ仏智ニシタカヘト、オシヘタマヘルミコトヲ、キクコト」とあるように、善知識の直説の言葉を聞く事である。そして、「難」については、仏智の御意趣を聞く事が難しく、また自利利他円満の善知識に遇う事が難しく、その善知識に具足する仏智不思議を信ずる事が難しいと述べている。つまり、ここでの「直説ノ仏智」「加様ノ仏智ノ御意趣」とは善知識の言葉を指し、「聞」とはこの善知識の言葉を聞く事であり、「信」とは善知識に具足した「仏智不思議力」を信ずる事である。そして、「難中之難」とは、仏語と同価値を有する善知識の言葉を聞く事と、善知識に具わる仏智を信ずる事が難しいという事であるとしている。ゆえに、ここでは阿弥陀仏の意趣を伝える善知識に出会い、その言葉を信ずる事の重要性が強調されている。

また、本書では、善知識に関する理解について「口伝ノ義」があると述べる。その「口伝ノ義」とは、善導『法事讚』の「上尽一形至十念・三念・五念、仏来迎。直為弥陀弘誓重、致使凡夫念即生。」(『真聖全』一、六〇四頁)

について、次のような理解を行うものである。

直為トイフニツイテ、直トイフハ有縁ノ直説ナリ。直ハタ、チニトモイヒ、マムキトモヨム。為トイフハ、ナルトモイヒ、ツクルトモヨム。サレハ口伝ノ義ニハ、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。

（『小部集』一七頁〜一八頁）

つまり、『法事讃』の「直」とは善知識の直説の意で、「ただちに」とも「まむき」とも読む。また、為は「なる」とも「つくる」とも読む。したがって口伝では、「直為弥陀弘誓重」を真向きの弥陀となり弘誓を重ねると読むという。そして、重をかさねると読むのは、法蔵菩薩の本願と今直に法を説く善知識が重なり、共に衆生を利益するからであるとする。つまり、法蔵菩薩と善知識とは本迹の関係にあると説かれている。この点について、梯実円氏は、

「真向き」とは、行者に正対する形式の仏像、祖師像のことで、いまは行者にまっすぐに正対している善知識は、「マムキ」の弥陀であるというのである。⁷⁴

としている。このように、仏像と同様の形式で善知識と正面に対すると表現は、『還相廻向聞書』以外にも散見され、『他力信心聞書』（『史料集成』五、五四三頁）や『念仏相承血脈掟書』（『史料集成』四、五七四頁）にも「正対面ノマヘニハ」と述べられている。ゆえに、荒木門徒系では、現在の善知識と正対している行者は、阿弥陀

仏から直接教えを聞いているのと同じであって、善知識の言葉は正に如来の直説というべきであるので、善知識の言葉を信じる事が他力信心であるとされていたと考えられる。

そして、『還相廻向聞書』は善知識の「直説」の重要性を強調して締めくくられる。すなわち、本書は大部の著作ではないが、後半部分に「直説」の語が集中的にみられ、その数は十二箇所にも及ぶ。⁷⁵そして、「直説」の語が集中する本書の結論部分では、「直説ノオシヘニマカセテ、別ニウタカフコ、ロナシ。」(『小部集』一九頁)とあり、善知識の直説を疑う事なく信じる事が信心であるとされている。

さらに、『他力信心聞書』第十問答では、「一文不通ノ凡夫、在家ノ尼入道等」はどのようにして本願を見知る事ができるのかとの問いを設け、これに対し、

コノ尼入道コソ本願他力ヲミシリタテマツリタル人ナレ。ソノユヘハ、名号ハ本願成就ノ名ゾト他力ヨリ聴聞シテ、タナゴコロニオサメテノチ、カツウハワレ由来ヲシラネバ、利養ノ一道ヲモコノマズ。キカントイフ人アレバ、知識ヘコレヲミチビキテ法ヲアタヘ、ヒトヘニコノコトバヲ仏ノミコトトタノミ、コノ人ヲ仏ノゴトクニ信ズル。ナニゴトカ仏意ニソムケル。

(『史料集成』五、五四二頁)

と答え、「仏ノミコト」たる善知識の言葉を信ずれば、名号の詳しい由来を知らずとも本願他力を見知る事ができるとあり、ここでも善知識の言葉を仏語として信ずるべき事が強調されている。

(五) 獲信と善知識の役割

以上みたように、了海は善知識の導きに従いその言葉を信ずる事を強調しているが、この事は行者の獲信が善知識の導きによって生じるという形でも述べられている。『還相廻向聞書』には、

コノ教化地ニマウアヒタテマツリテ、オシヘノコトク願力ノ不思議ヲ信シテ、即得往生住不退転スルヲ、一念發起、住正定聚トイフ。
〔『小部集』一七頁〕

とある。ここでは教化地、つまり善知識に出会い、その教えの通りに本願を信ずる事を「一念發起、住正定聚」というとし、行者の獲信の過程において、善知識との出遇いが重要である事を説いている。さらに、『他力信心聞書』の第一問答には、次のような表現がある。

我等ガ念仏スルハ、過去ヨリ生ツキテトナフルモノニモアラズ。知識勸進ノコトバニ、コノ本願他力ノ念仏ヲ信ズレバ、カナラズ往生スルゾトオシヘタマフヲ聞テ、サテトナフル念仏ナリ。知識ト申ハ他力ノアラハル、使者ノ名也。モシコノコトバナクハ、劫ヲフルトモ念仏ノ信アルベカラズ。念仏スル信ナクハ、ナンゾ浄土ニ往生セン。
〔『史料集成』五、五三六頁〕

ここでは、主である阿弥陀仏の教えは、善知識という使者を通してのみ現れ、行者はその善知識の言葉を通して念仏する信心が生じるとしている。さらに、第八問答では善知識を教化地の菩薩と位置づけ、次のように述べる。

先師ノオホセニアリシハ、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、タゞ善知識ノ御心ニアリケリ。コノミコトナクハ、イカニシテカ、コレヲシラン。コレヲシラズハ、イカニシテカ、他力ヲ信ゼン。

〔『史料集成』五、五四一頁〕

すなわち、了海が先師から相承した所によれば、教化地の大菩薩の心は本願の体であり、世世の先徳であり、眼前の善知識である。ゆえに、善知識の言葉が無ければ他力の信に帰する事は難しいとする。そして、続く部分に、シカルベキ善知識ニアヒタテマツリ、本願他力ヲサツケラレタテマツリテ、信ジテコソ往生ハスレ。

〔『史料集成』五、五四一頁〕

とあるように、善知識が獲信において大きな役割を果たすがゆえに、善知識というのは「シカルベキ」徳を具足した、菩薩に等しき者と定義している。このように、了海は凡夫が他力信心を獲るためには、必ず阿弥陀仏の使者である善知識の教えに従う必要があるとしている。ゆえに、獲信そのものの重要性を説く事よりも、獲信の過程における善知識の役割を強調する事に重点を置いていると言える。

(六) 浄土門の師資相承

了海は浄土門における師資相承の重要性についても述べている。例えば、

サレバ和讃ニノタマハク、天親菩薩ノミコトヲモ、鸞師トキノベタマハズハ、他力広大威徳ノ心行イカデカサトラマシ。又宣ハク、善導・源信ススムトモ、本師源空ヒロメズハトノタマヘリ。コレスナハチ知識ノススメナクハ、イカデカ念仏シテ往生セントヨコロビ給ヘルミコトナリ。

〔『史料集成』五、五三六頁〕

とあるように、親鸞の和讃⁷⁶に基づき、天親、曇鸞、善導、源信、源空の相承をあげ、これらの先徳、知識の勧めがなければ念仏門に帰依する事はできないとする。また、「法蔵比丘ノムカシノ願ノ意趣、イマ善導・法然等ノ勸進ノムネ」（『史料集成』五、五四三頁）とも述べている。

（七） 比喩的表現

了海の著作には比喩的表現が散見されるが、ここでは比喩を用いて善知識の意義を述べる箇所について述べる。まず、『他力信心聞書』第七問答では、善導『観経疏』「玄義分」の「人・法並彰、故名阿弥陀仏。」（『真聖全』一、四四四頁）の文に示されている法、すなわち他力の法と、人、すなわち他力の行者が依りあつて阿弥陀仏となると述べた後に、この事を次のように喩えている。

タトヘバ田ヲツクルハ食ヲナサンガタメナリ。春、田ヲカヘスヨリ、ハジメテウヘ、草トリ、イネニナシテ、カリオサメ、モミニナシ、イ、ニナシテソナフルヲ、エテクウトキ食ニハナルナリ。法蔵比丘ソコバクノ思惟ヲメグラシテカマヘタマヘル法食ヲ、我等タマハリテ、禅悦ノアヂハヒヲ、南無阿弥陀仏トナメヌルトキ、食ヲ成ズルナリ。ソナフル人ト、ウケトル人ト、ヨリ合テ食ヲ成ズルガゴトクニ法ト人トヨリ合テ阿弥陀仏トナルトノタマヘリ。

（『史料集成』五、五四〇頁）

つまり、田を耕し苗を植えて草を取り稲を育てて飯として備える者があり、この飯を受け取る事で食を成ずることができるとし、備える者と受け取る者が互により合う事を、法と人がより合う事に喩えている。

さらに、『他力信心聞書』第十問答では、第八問答で述べた仏知見について、在家の一文不知の尼入道などは如何にしてそれを悟る事ができるのかとの問いを設けている。これに対し、そのような不知の者を正しい教えを説く善知識に導くべきと答えている。そして、この点について善知識を船頭に喩えて次のように述べる。

コノ人ハフネニタトヘバ船頭ノゴトシ。コノ人一人ワタラズハコノ船ニノレル衆人ドモワタルベカラズ。サレバコノ一人ニヨリテオホクノ人ヲアヤマツ。

（『史料集成』五、五四三頁）

つまり、正しい教えを説かない善知識に従えば、その弟子たちは皆誤った教えに帰依してしまうという。さらに、先師の言として次のような譬えを用いて説明する。

コノユヘニ先師ノオホセニハ、西ニ日ハスデニイリタマヘドモ、アカキホドハ東ノ月ノヒカリヲマタズ。正ニ対面ノマヘニハ使者ノコトバヲモチヒルベカラズトノタマヘリ。コレスナハチ本師ヲマモレト也。

（『史料集成』五、五四三頁）

まず、西に太陽が沈んでもまだその光芒が感じられるならば、東の月を待つ事はないとの比喩が示されている。この比喩について梯実円氏は、西に沈んだ太陽と光芒を教団指導者たる善知識（本師）、東の月を本師の教化を受けた弟子（使者）に喩えたものであるとし、本師善知識の教えを差し置いて、東の淡い月のような一般道場主を重んじるべきでない事を示したものであると指摘している。⁷⁷

ここで、この文にある右訓と、『還相廻向聞書』の二種法身説の援用を考慮して、この比喩の意味を考えてみたい。まず、「対面」の右訓には「正見知識法身心空」とあり、さらに、「使者」の右訓には「知識応身ノ形言」と

ある。また、「本師」の右訓には「知識ノ心本来空」とある。この事から考えると、西に沈んだ日とは阿弥陀仏の正覚、法性法身で、この日から生じた光芒とは法性法身から生じた方便法身、善知識であると考えられる。そして、東の月というのは、応身としての善知識の形や言葉を指すと考えられる。ゆえに、「正ニ対面ノマヘニハ使者ノコトバヲモチヒルベカラズ」というのは、善知識は法性法身から生じた教化地の菩薩たる方便法身であり、善知識と対面すれば法身の心（空）を見ることになるので、これを応身の知識の形や言葉とみなす事なく、本師たる善知識の言葉として理解するべきであるという意味と考えられる。

さらに、「コノ人ヲ仏トミタテマツリテ、行住坐臥時所諸縁ヲキラハズ、渴人ノミヅヲオモフガゴトクワスレズオモフガユヘニ。」（『史料集成』五、五四四頁）とあるように、あたかも喉の渴いた者が水を思うように、善知識を仏と仰ぎ、その言葉を常に忘れることなく信ずるべきとも説かれている。

（八）著作の相伝

『他力信心聞書』では、本書で述べた内容は「マバユキコトナレバ披露シタマフベカラズ。」⁷⁸とし、他者に容易に語る事を誠める表現がある。梯実円氏はこの記述に基づき、本書が知識から知識へと相伝された秘伝書であったと指摘されている。⁷⁹後に述べるが、この事は了源が『一味和合契約状』において、了海の『他力信心聞書』を数年間も本所に通って閲覽を要請し、その結果ようやく閲覽できたと述べる事からも理解できる。そして、このように教団独自の聖教を代々伝えていくという事態は、後に述べるように高田門徒においてもみられ、初期

真宗教団では一般的に行われていたと考えられる。

以上が、荒木門徒系統の教団に相伝された『還相廻向聞書』『他力信心聞書』に窺える了海の善知識観である。このような了海の思想に基づき、西日本に展開した仏光寺教団や明光派教団は、善知識をどのように理解しているのだろうか。この点を次に論じていきたい。

二、了源の善知識論

(一) 荒木門徒系統の相承を重んじる

『一味和合契約状』は、了源が門下の人々に対して仏光寺教団の団結を図る目的で定めたもので、その中には善知識に関わる項目も存在する。まず、冒頭部分では、親鸞の門流は数多く存在するが、その中で荒木門徒には独自の師資相承があると述べる。すなわち、「右親鸞聖人ノ御智恵ヲツタヘテ、念仏ヲ行スルヒト、諸国ニ充滿セリ、ソノウチ、ワレラ相承スルトコロノ血脈、真仏・源海・了海・誓海・明光等コレナリ」(『史料集成』四、五七二頁)とある。ここにあげられる「源海・了海・誓海・明光等」は、荒木門徒系の先達であり、自己の法系を重んじる姿勢が窺える。このように、了源には了海の著作にみられた、自己の系統の善知識を尊重する傾向が継承されていると言える。

(二) 浄土門の師資相承

また、了源は親鸞やこれらの先達に至るまでの相承についても、「釈迦・弥陀二仏、世尊ヨリハシメタテマツリテ、仏法弘通、聖徳太子・源空・親鸞以下、血脈相承ノ祖師・先徳」(『史料集成』四、五七二頁)と述べている。つまり、釈迦・弥陀という仏から次第し、聖徳太子、源空といった念仏門と深い関係を有する人物をあげており、浄土門における相承も重視している。

(三) 制禁的表現

『一味和合契約状』では、荒木門徒の流れを汲む「明光ノ御余流」である了源の教団の念仏者は、互いに団結して助け合い、念仏者に対する迫害があれば、身命や財宝を惜しまず対抗するよう述べている。そして、この契約に反する者に対して、次のように誠めている。

モシコノ契約ヲソムカレンヒトヒトニライテハ、明光ノ御門徒ニアラス、ハヤク釈迦・弥陀二仏、世尊ヨリハシメタテマツリテ、仏法弘通、聖徳太子・源空・親鸞以下、血脈相承ノ祖師・先徳ノ照罰ヲカウフリテ、ナカク往生ノ大益ヲムナシクスヘキモノナリ

(『史料集成』四、五七二頁)

つまり、この契約に背く者は最早明光の門徒ではなく、さらには真宗の祖師方の恩にも背く事となるから、その罰として往生を得る事も難しくなるとし、罰則的な表現によって誠めている。

(四) 著作の相伝

『一味和合契約状』の後半部分では、聖教に関する事項が述べられる。まず、了源は了海の『他力信心聞書』について、「本所ノヒトヒト秘藏ノアヒタ、ユルサレナシトイヘトモ、数年ノホト度々参向シテ、サマサマノ懇望ヲイタスニヨリテ、コレヲ安置シタテマツルモノナリ」(『史料集成』四、五七二頁)と述べ、苦心の末に閲覧したという経緯について述べている。さらに、この他の聖教として「当流ノ覚者」すなわち存覚に依頼して新たに所持する「浄土真要鈔、諸神本懐集、持名鈔、破邪顕正ノ申状」があるとす。そして、これらの聖教に関して、

コノ連判契約ニクミセラレンヒトヒトニオキテハ、コレラノ聖教等、所望ニシタカヒテ、ユルシタテマツルヘキムネ契約シヲハリヌ、シカレハモシコノ契約ヲソムカレハ、イマ了源カユルサレヲモテ書写セラルトコロノ浄土真要鈔以下ノ四部ニオイテハ、コトコトクカヘシワタサルヘシ、了源ニアヒツルルトコロノ同朋等ニオイテハ、違背ノコトアラントキ、クタンノ聖教ニカキラス、ヒコロ相承流布ノ聖教等ニイタルマテ、カヘシトリタテマツルヘキ条、勿論ノウヘハ、子細ニヲヨハス

(『史料集成』四、五七三頁)

と述べている。つまり、本状に連署して契約した人々は、その所望に従いこれらの聖教を書写する事を許すが、仮にこの契約に反するような事があつた場合には、存覚著作の聖教四部と、荒木門徒系統に相承し日頃から流布している『他力信心聞書』等の聖教などを、全て返還しなければならないと定めている。

ここで規定される聖教に関する取扱いは、初期真宗における制禁の定めの内容と類似している。つまり、『善円の制禁』『浄興寺二十一箇条制禁』『了智の定』といった初期真宗の制禁では、いずれも弟子の勘当や教団からの

追放に関する規定が設けられており、⁸⁰その中には弟子が師に背いた場合、師に聖教を返還せねばならないとする条目がある。⁸¹この事から、当時の真宗教団全体では、師弟間に関わる様々な問題が生じたため、教団側は規制を設けて対応していた事が窺える。ゆえに、師弟間の紛争が多発している現実を目の当たりにした了源は、それを防止する規定を定め、仏光寺教団で同様の問題が発生した時に備えたと推察できる。

三、掟書にみる善知識論

(一) 制禁的表現

『念仏相承血脈掟書』は、師と弟子の間に起こった問題について定めた置文であるが、主として弟子が如何なる師に帰属するかという問題について三条を設け定めている。

まず、第一条では、ある師AがBを雇って弟子Cを教化させた場合、その弟子Cは依然としてAの弟子なのか、あるいはAが雇ったBの弟子になるのかという問いに対して、弟子Cは初めの師Aに帰属すると定められている。その理由として「ソノ所化ノヒト、カノ本人ノ縁ナラハ、ソレニツクヘキ条勿論ナリ、イマ仏法ヲキクミナモトヲタツヌルニ、カノヒトノ慈悲ヨリオコリ、ソノヒトノ教化ニアラストイフコトナシ、イマヤトハレタルヒトハ、カノ本人ノ代官ナレハ」(『史料集成』四、五七三頁)とあるように、弟子Cが教化されたのは元来Aとの縁によるのであって、Aに雇われたBはAの代官に過ぎないからとしている。

また、第二条では、ある師Aの弟子Bが師Aを捨てて他の師Cについた場合、Bの弟子である孫弟子Dは、弟子Bに伴い新たな師のCに帰属するのか、それとも根本の師Aに帰属すべきかという問題に対して、根本の師Aに帰属するべきと定めている。その理由として「ヒトタヒソノヒトニツキテ、一念発起シナンノチ、フタ、ヒシリソクヘカラス、ニハカニカレヲステ、他ノ師ニツカンコト、コレ正義ニアラス、マコトニ邪見ノキハマリナリ」(『史料集成』四、五七四頁)とあるように、一旦師のAについたBは急にAを捨てるべきではなく、そのような行為は正義ではなく邪見の極まりであるという。さらに着目すべきは、「孫弟子等ハモトノ師ニツキテ、他流ニハナルヘカラス」とあるように、「他ノ師」というのがこの教団内の他の師ではなく、「他流」つまり教団外の師として想定されている点である。つまり、荒木門徒系教団を離れ、他の教団の師に属するような者を「邪見ノキハマリ」と位置づけているのである。この事は、「モシコノ張文ヲソムキテ、自由ノ義ヲタテントモカラニオヒテハ、サラニ予カ門人ニアラス」(『史料集成』四、五七五頁)とも述べられており、この定めに背く者は最早この教団の門人ではないとの強い表現で警告している。さらに、第二条ではこの事を親鸞の弟子に対する姿勢とも関連付けて説いている。つまり、「親鸞聖人ノ御弟子慈心御房、仏法ニソムキ、邪義ヲノヘラレシトキ、カノシタノ人々、ミナスクニ聖人ニマヒラレシトキ、聖人コレヲ御モチイアリキ、流ヲクマントモカラハ、誰カ是ヲソムカンヤ」(『史料集成』四、五七四頁)とあるように、善鸞が邪義を唱えた際、善鸞の弟子であった者たちがすぐに親鸞の元を訪ねた所、親鸞は彼らを弟子として用いたとして、親鸞門流の我々もこれに準ずるべきであるとする。

次に第三条では、ある師Aについて念仏していた弟子Bが、ある日念仏を止め一旦教団を離れたが、長期間が

経過した後に再び念仏したので新しい師Cにつきたいと願い出た場合、BはCについてもよいかという問いが設けられる。これに対し、元々BはAについて念仏門に帰依したのであるから師Aに再びつくべきで、新たな師Cについてはならないとする。そして、たとえ一度念仏門を離れ他宗の雑行雑善を修しても、「サキノ師ノシタニテ、一念発起シタラハ、カリニモシリソクヘキニアラス」として、一度師Aから教えを承けて獲信したBは退転することはないから、「慈悲ヲオコシテコレヲ許容スヘキ」であり、元の師Aにつくべきとする（『史料集成』四、五七五頁）。ここでも弟子が最初に帰依した師を重んじており、相承の元を辿る姿勢が貫かれている。

(二) 善知識の言葉を重んじる

『念仏相承血脈掟書』では荒木門徒系の善知識の名をあげ、その言葉や著作の文が引用されている。例えば、「了海聖人ノ御作他力信心聞書ニ、先師源海聖人ノ御コトハヲヒキノセラレテ、西ニ日ハステニイリタマヘトモ、アカキホトハヒンカシノ月ヲマタス、正ニ対面ノマヘハ使者ノコトハヲモチイルヘカラス、コレスナハチ本師ヲマホレトナリ。」（『史料集成』四、五七四頁）などがある。先に述べたように、この源海の言は、了海の『他力信心聞書』にも引用されており、善知識の直説の教えを信じるべき事が主張されている。また、このように具体的な善知識の名前をあげたり、その言葉を示す事によって、暗に行者が現在帰属している師の言説を重視すべき事を説いているとも考えられる。

また、「了海聖人ノ御遺言ニハ、アルヒハ皮肉ヲモサキテ、師ノ恩ヲハ謝セヨトオシヘ、アルヒハ師ノ長短好悪

ヲミサレ、トノタマヘリ」(『史料集成』四、五七五頁〜五七六頁)とあるように、源海や了海の善知識観に従い、我々も師恩に謝すべきとして、了海の著作で述べられていた善知識尊重のあり方を継承する姿勢が窺える。

(三) 獲信と善知識の役割

『念仏相承血脈掟書』には「ソノヒトニツキテ、一念發起シナンノチ」(『史料集成』四、五七四頁)「マコトニサキノ師ノシタニテ、一念發起シタラハ」「往生ヲウルコトハ、知識ノチカラナリ」(『史料集成』四、五七五頁)といった表現がみられる。これは、先の了海の著作と同様に、行者の獲信において善知識の教えが重要な役割を果たす事を示したものとと言える。さらに、着目すべきは次の言及である。

当流ノ一義ニオヒテハ、知識ニアヒテ仏法ヲキ、一念ノ信心ヲオコストキ、往生スナハチサタマルトナラフ、コレスナハチ第十八ノ願成就ノ文ニ、聞其名号信心歡喜トイヒ、即得往生、住不退転トケルカユヘナリ、信心サタマルトキ、往生マタサタマルカユヘニ、往生ヲウルコトハ、知識ノチカラナリ、サレハ相承ヲタ、シク血脈ヲサキトスヘキコト、ソノ義アキラカナリ
(『史料集成』四、五七五頁)

ここでは、『大経』の第十八願成就文の「聞其名号信心歡喜」に基づいて、荒木門徒系統の一流では善知識により仏法を聞き信心を起す時に往生が定まるとされているので、獲信して往生を得る事は善知識の力によつて可能となり、血脈相承を先とすべき事は当然であると述べられている。

(四) 浄土門の師資相承

さらに、『念仏相承血脈掟書』では荒木門徒系の相承のみならず、浄土門における師資相承についても説かれている。すなわち、法然『選択集』の文を引用し、

カノ文ニイハク、問テイハク、聖道家ノ諸宗各々師資相承アリ、シカルニイマイフトコロノ浄土宗ニ相承血脈ノ譜アリヤ、コタヘテイハク、聖道家ノ血脈ノコトク浄土宗ニマタアリトイヘリ

(『史料集成』四、五七五頁)

としている。これは、『選択集』の「聖道家諸宗、各有師資相承。(略)而今所言浄土宗、有師資相承血脈譜乎。

答曰、如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。」(『真聖全』一、九三三頁)の文に基づく表現であり、聖道門のみならず浄土門にも師資相承が存する事を強調している。このように、荒木門徒系では、荒木門徒系の相承や、信心と善知識の関係が主張されると共に、浄土門内での立場で師資相承が把握されている事が分かる。

以上、荒木門徒系の掟書に窺える善知識論を考察した。既に述べたように、掟書には師弟間の紛争に関する規定があり、ここには当時の弟子の争奪や師と弟子の紛争といった現実的な事情が反映されていると考えることができる。ただし、宗教教団内の人々を統制する規定においては、教学的根柢が必要である。何故ならば、教学的裏付けのない規制を設けてもそれは単なる規制であり、宗教教団をまとめる上では説得力を欠くからである。ゆえに、西日本に展開した仏光寺教団や明光派教団は、単に現実的問題に即して規定を設けたのではなく、了海の善知識論や浄土門の教えを教学的裏付けとした上で、師弟間の規定を設けたと考えられる。

第三節 鹿島門徒の教学

第一項 鹿島門徒の特色と著作

一、鹿島門徒の特色

鹿島門徒の文献上の初見は、『存覚一期記』の正安三（一三〇一）年の条の「冬比長井道信鹿嶋門徒依黒谷伝九卷新草所望在京」⁸²との記述である。鹿島門徒は、順信房信海を中心として常陸国鹿島の無量寿寺を拠点に展開した。信海は、茨城県鉾田市鳥栖無量寿寺蔵の『大中臣系図』や静嘉堂文庫蔵の『無量寿寺系図』によると、鹿島神宮の神職・大宮司の一族であった片岡尾張守信親の子と伝えられている。⁸³また、後に述べる浄勝寺本『信海聞書』の奥書から、信海は弘安四（一二八一）年に五十四歳であった事が分かり、生年は安貞二（一二二八）年と推定される。⁸⁴没年は明らかではないが、信海が覚恵に宛てた『信海書状』には弘安五年十一月二十四日の日付があるので、⁸⁵弘安五年までは健在であったと言える。

ところで、鹿島神宮は常陸国一宮である上、その祭神は武神である武甕槌神であったため、鎌倉時代以降、広く武家政権や武士の崇敬を得た。ゆえに、鹿島神宮は武家から奉幣や所領の寄進を得る事も多く、強固な経済的基盤を有していた。⁸⁶鹿島門徒はこのような経済力を背景に勢力を拡大し、信海やその子・順性の時代には、大谷廟堂の運営に対しても強い発言力を持っていた。これは、大谷廟堂の管理や法要等の資金が、東国の各門徒の

寄進により捻出されていた事に起因する。それゆえ、信海は高田門徒の顕智、荒木門徒の源海と共に大谷の念仏衆の闕怠を誡める連署状を送るなどしている(『史料集成』一、九八六頁)。ただし、第三章で述べるが、先の『信海書状』の内容から覚恵と信海は親しかった事が窺え、覚如もまた鹿島門徒の長井導信の要請に応じて法然の伝記を制作している。ゆえに、鹿島門徒は他の門徒に比べて大谷廟堂の管理者と良好な関係を有していたと言える。

(一) 沙弥としての側面

信海は残された書状の花押などから武士であったと考えられている。⁸⁷この事に関連して、石川県林西寺(『重宝聚英』二、六七頁)、京都府徳正寺(『重宝聚英』二、一二七頁)、大阪府慧光寺(『重宝聚英』二、一四七頁)の光明本尊には、いずれも上段右端の賛銘に、

沙弥信海偈云、如来出世本意者、唯以真実説本願、五濁悪世時群生海、応信如来如実言、十方三世無量恵、
同体一如無二如、至智工善悪和合、一智円満道平等⁸⁸。

とあり、冒頭部分に「沙弥信海偈」とある。沙弥とは「中世の武士が仏教に帰依して剃髪して法体となりながら、依然在俗と同様の生活をつづけた姿」⁸⁹を指すが、鹿島門徒の指導者・信海はこうした沙弥であったと考えられている。⁹⁰さらに、信海の子・順性が覚如宛てに送付した『順性書状』にも「沙弥順性」(『史料集成』一、九九〇頁)とあり、鹿島門徒には沙弥としての念仏者という特色があると言える。

(二) 光明本尊および先徳連座像の依用

信海系と位置づけられる光明本尊は、岩手県本誓寺蔵(『重宝聚英』二、三三頁)、高田派京都別院蔵(『重宝聚英』二、三九頁)、京都府の臨濟宗養泉寺蔵(『重宝聚英』二、一三七頁)の三本が現存している。この内、存覚在世期に当たる十四世紀に成立したとされるのは、本誓寺および高田派京都別院蔵の光明本尊である。⁹¹これらの光明本尊では、釈迦弥陀二尊と、龍樹・天親・勢至の三菩薩が描かれ、震旦部の祖師は七名描かれている。そして、和朝先徳は太子とその眷属、源信、法然、親鸞と次第した後、信海が描かれている。ところで、これらの光明本尊における震旦部の七名の記載であるが、いずれも札銘の剥がれが激しく人物名は読み取れない。しかし、その凶像は通規の形式と一致しており、それに従えばこの七名には曇鸞、道綽、善導、懷感、小康が含まれていると考えられる。ゆえに、荒木門徒系の光明本尊と同じように、浄土五祖の相承が描かれている事が分かる。

さらに、鹿島門徒の拠点であった茨城県鳥栖無量寿寺には、鎌倉末期から南北朝初期成立とされる天竺震旦和朝高僧太子先徳連座像(二十尊像連座像)が所蔵されている(『重宝聚英』八、五頁)。この像は鹿島門徒の系統が依用した連座像と考えられているが、現在かなり磨滅しており、その札名によって人物を判読する事はできない。しかし、無量寿寺の文書記録と照らし合わせて推察すると、最上部の中央と右端に描かれた二名の人物はそれぞれ「釈順信」「釈信海」であるとされている。⁹²このような光明本尊や先徳像は、信海からはじまる鹿島門徒の系統が、印度・中国の祖師、法然、親鸞から正統に教えを継承している事を示すために作成されたと考えられる。ゆえに、鹿島門徒も荒木門徒同様に師資相承を重視したと考えられるが、この点については第三項で述べ

たい。また、無量寿寺蔵の二十尊像連座像に描かれた祖師先徳は、『存覚袖日記』第五〇条の記載⁹³と一致するとみられている。⁹⁴ゆえに、存覚もこうした形式の連座像を実見し、初期真宗教団の師・善知識を重んじる傾向を目の当たりにしたと思われる。

二、鹿島門徒の著作

鹿島門徒の教学的傾向が窺える現存史料は、『信海聞書』の一本のみである。本書は、故岸部武利氏によって発見され、⁹⁵岸部氏や細川行信氏により紹介されたもので、鹿島門徒の指導者であった順信房信海の作とされている。まず、本書の概要であるが、冒頭で南無阿弥陀仏の名号の意義を解釈し、次いで『観経疏』や浄土三部経の文に基づいて、信心や念仏往生の意義が論じられる。その後、『浄土論』に基づき、善知識には五念門の相好が具足する事や、善知識の言葉を信ずるべき事が説かれる。

次に、本書の書誌について述べる。現在、『信海聞書』には二本の写本が存する。まず、故岸部武利氏所蔵本（岸部本）である。本書の奥書に、

依親鸞上人相伝注是信海

弘安八歳乙酉十一月十八日

応安六年八月廿六日書写之

とある事から、岸部本は弘安八（一二八五）年に信海が親鸞の相伝を受けて記した本を、応安六（一三七三）年

に書写したものである事が分かる。なお、岸部本は表、裏ともに表紙はなく、また外題、内題ともに記されていない。つまり、『信海聞書』というのは岸部氏によって付けられた仮題であって、本書の元々の題名は不明である。しかし、現在の所原題を知る手掛かりはなく、従来の研究においてもこの仮題を用いるのが通例となっているため、本論文でも『信海聞書』の題を用いる事とする。また、岸部本は冒頭部分の一丁を欠いている。

もう一本は、織田頭信氏により福井県浄勝寺で発見された本（浄勝寺本）である。この本は、浄勝寺の学匠であった丹山順芸の収集した丹山文庫に収められていたものである。また、その題名は順芸により『真実信心意趣』と題されており、独立した一本ではなく『入出二門偈』『十四行偈聞書』と合わせて綴られている。なお、本書の奥書に、

弘安四年辛巳正月八日 沙弥信海五十四歳

依親鸞相伝沙弥信海真信心意趣註之

正応第五壬辰初冬下旬第九書了

右之本高田専修寺什物也

とある事から、弘安四（一二八一）年に信海が著した本が、正応五（一二九二）年に書写されて高田専修寺（元の越前専修寺で現在の法雲寺）の什物となり、さらにそれを書写したものが浄勝寺本である事が分かる。さらに、表紙の記載から書写者は浄勝寺第九世住職の順故とされている。⁹⁶この奥書から、岸部本発見時には弘安八年の成立と考えられていた『信海聞書』は、弘安四年までに成立していた事が分かる。また、浄勝寺本の内容は岸部

本とほぼ同一であるが、浄勝寺本は岸部本では欠損していた冒頭部分の一丁が現存している。

ところで、岸部本の書写は応安六（一三七三）年であり、浄勝寺本の書写年は不明であるが書写者の順故が寛延四（一七五一）年の没であるので、浄勝寺本よりも岸部本の書写が先行する事は明らかである。したがって、本論文では岸部本を底本とし、冒頭の欠損部分の一丁は浄勝寺本により補って考察する。なお、本論文では、岸部本を翻刻した細川行信氏の著作『真宗成立史の研究』所収の文と、浄勝寺本を翻刻した織田顕信氏の論文「浄勝寺本『信海聞書』について」（『同朋大学論叢』五〇）所収の文を用いる。

また、織田顕信氏は、浄勝寺本の書誌を詳細に検討され、『信海聞書』が題名を変更して流布したり、一部の内容が他の談義本に収められて広がっていった事を明らかにされている。⁹⁷この点を承けて、黒田義道氏は、

『信海聞書』の文がこうした形で流布していたということは、『信海聞書』のような考え方が孤立したもので

はなく、広がりを持っていたことを示しており、十分に注意を払わなければならない。⁹⁸

と指摘されている。ゆえに、『信海聞書』の内容を考察する事は、鹿島門徒の教学だけでなく、初期真宗教団全体の教学を考えていく上でも有意義と思われる。

ところで、従来『信海聞書』の学的内容が検討される事は少なかったが、近年黒田義道氏が本書の善知識論に関する見解を提示されている。その中で黒田氏は、「平安時代以来、常陸国には広く浄土教が展開しており、これは常陸の人々の親鸞受容の前提となっていた。」⁹⁹と述べ、鹿島門徒の拠点である常陸国では、親鸞が赴く以前から浄土信仰が行われていた事に留意されている。さらに、黒田氏は、鹿島門徒には法然を通じて親鸞の教え

を理解しようとする傾向があったと指摘されている。100この事に関連して、『信海聞書』に引用されている聖教に着目すると、親鸞著作の引用はほとんど存しないのに対し、浄土三部経の文の引用は複数の箇所にもみられる。この事から、鹿島門徒では親鸞独自の教義を基盤に教学を理解するというよりも、浄土三部経を定めた法然の教えを基盤として教学を理解していたと推察される。この点を次項以降の考察の前提としたい。なお、『信海聞書』には報恩論に関する記述が存しないため、鹿島門徒の教学については念仏論、善知識論の検討のみ行う。

第二項 鹿島門徒の念仏論

『信海聞書』の内容の大半は善知識に関する事項であるが、本書の前半部分には念仏の意義を論じる箇所がある。そこでは、『大経』や『観経』の文を中心に経文を引用しながら、それを解釈する形で阿弥陀仏の誓われた念仏往生の意義を論じている。以下、その詳細を項目ごとに見ていきたい。

一、念仏往生

『信海聞書』では『観経』流通分の「仏告阿難。汝好持是語。持是語者、即是持無量寿仏名。」（『真聖全』一、六六頁）を引用し、次のように解釈している。

コノ文ノコ、ロハ 仏阿難ニツケタマハク ナンチヨクコノコトハラタモテ コノコトハラタモテトイフハ

スナワチコレ無量寿仏ノミナヲタモテトナリ　コノ觀經ノ宗義ハ機ニオモムキテ法ヲアラハシタマフ

(『真宗成立史の研究』二五三頁～二五四頁)

ここでは、釈尊が阿難に無量寿仏の名号を持って仰ったのは、『觀經』の教えが機に合わせて顕された法である事を示すものであるとされている。また、「機」の左訓に「シユシヤウ也」とあり、念仏の法が凡夫たる衆生の機根に応じて誓われた教法である事も説かれている。

二、行信不離

『信海聞書』では、無量寿仏の名号は『大經』に顕されているとした上で、『大經』では法蔵菩薩が無生法忍を悟り、淨土を建立した事が説かれていると述べられている。そして、法蔵比丘の四十八の誓願について、「法蔵比丘カノ淨土ヲトリテワカ淨土トシテワカクニ、ムマレンム衆生モマタワカ名ヲトナヘテ仏ニナルヘシト願ヲオコシ　四十八大願ヲコシテ」(細川行信『真宗成立史の研究』二五四頁)と述べ、衆生に名号を称えさせ、淨土に往生させるための願いであると位置づけている。さらに、この四十八願の中で、特に第十七願と第十八願の意義について解釈している。まず、第十七願については、

マツ第十七ニ設我得仏十方諸仏不悉咨嗟称我名者不取正覺　コノ文ノコ、ロハタトヒワカ仏ヲエタラムニ十方世界ノ無量ノ諸仏コトコトクホメラレテ　ワカナヲ称セスハ正覺ヲトラシトナリ　コノ願ヲオコシテ名号ヲ因トシタマヘリ

(『真宗成立史の研究』二五四頁)

と解している。ここでの、「コノ願ヲオコシテ名号ヲ因トシタマヘリ」とある部分の名号とは、「十方世界ノ無量ノ諸仏コトコトクホメラレテ　ワカナヲ称セスハ」とある事から、諸仏に讃嘆される所の名号を指すと考えられる。さらに、第十八願については、

マタ第十八ニ念仏往生ノ願ヲオコシテ報土ノ正因トシタマヘリ　説我得仏十方衆生至心信樂欲生我国乃至十念若不生者不取正覺　コノ文ノコ、ロハタトヒワレ仏ヲエタラムニ　十方ノ衆生心ヲイタシ　信樂シテ　ワカクニ、ムマレムトオモフテ乃至十念セム　モシムマレスハ正覺ヲトラシ　（『真宗成立史の研究』二五四頁）として、第十八願について「念仏往生ノ願」と解し、阿弥陀仏の浄土へ生ずるための正しき因は、この阿弥陀仏の救いを信じ浄土に生まれんと思つて称名念仏する事であるとする。そして、「衆生心ヲイタシ　信樂シテ　ワカクニ、ムマレムトオモフテ乃至十念セム」とあるように、信樂して乃至十念すると述べられているので、第十八願の念仏が、信心に基づく念仏である事を示し、それによつて往生していく事を説いていると考えられる。

このように、『信海聞書』では四十八願の最要として、第十七願、第十八願の両願があげられているが、この事は何を意味するのであろうか。まず、第十七願は諸仏に讃嘆される所の名号を示すものとされ、第十八願は信に基づく称名念仏による往生を示すものとされていた。したがつて、ここでは名号の救済を信じて称名念仏する事の重要性が説かれていると考えられる。

さらに、『大経』流通分の「遇善知識、聞法能行、此亦為難。若聞斯經、信樂受持、難中之難、無過此難。」（『真聖全』一、四六頁）の文を解釈し、「コ、ロハ善知識ニアヒ法ヲキ、ヨク行スル　マタカタシトス」（『真宗成立史

の研究』二五五頁）と述べ、善知識から法を聞きそれによって獲信して、念仏を行ずるようになる事を説いている。この文も、信心に基づく称名念仏の意義を示したものと考えられる。

以上が、『信海聞書』の念仏に関する記述である。その文量は決して多くはないが、以上の記述から考察すると、鹿島門徒の念仏論は信に基づき弥陀の名号を称するという、凡夫の念仏往生を説くものであったと考えられる。

第三項 鹿島門徒の善知識論

『信海聞書』の善知識論に関する先行研究として、黒田義道氏の研究がある。黒田氏は、本書の表向きの主題は無量寿仏とは如何なる仏かを論じる事にあるが、実際に問題とされているのは善知識であると指摘されている。特に、信海が『浄土論』所説の五念門行に独自の解釈を施し、善知識帰命説が展開されている事に着目されている。¹⁰¹このように、『信海聞書』では善知識帰命説が説かれているが、その詳細について以下『信海聞書』に示される内容を項目ごとに整理し考察したい。

一、善知識を五念門相好の仏とする

まず、『信海聞書』では、阿弥陀仏および无量寿仏について、次のように位置づけている。

マタ教主ニフタツノ差別アリ 一ニハカノ土ノ教主トコ、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、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無量ノ智慧ヲアタヘタマフ教主ニマシマスシルヘシトナリ

〔真宗成立史の研究〕二五六頁〕

ここでは、阿弥陀仏とは浄土の教主であり、無量寿仏とはこの世の教主であるとし、阿弥陀仏と無量寿仏を区別した上で、この無量寿仏とは世世の先徳であり、『法華経』「寿量品」の教主であるという。また、この教主は一切衆生の善知識として寿命無量の智慧を与える教主であるとする。このように、『信海聞書』では世世の先徳である善知識を、無量寿仏、つまり穢土の教主としている。さらに、この無量寿仏たる善知識には、五念門が相好するとされる。すなわち、

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讚嘆門トイフ 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觀察門トイフ 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

〔真宗成立史の研究〕二五六頁〕

と述べられている。まず、礼拝門とは今の善知識を仏とみることであるという。次に、讚嘆門とは善知識がその形から智慧を顕す事を仏とみる事であるとする。また、作願門とは善知識がその智慧により、一切衆生を仏に生

まれさせる事であるという。そして、観察門とは、善知識は智慧により衆生を仏にして摂取するので、これを浄土とみる事であるとする。最後に、廻向門とは、善知識が今実際に衆生の中において本願力の不思議なる事を説いている事であるという。そして、以上述べたような五念門が善知識に相好する事を知る事が、眞実信心を具足する事であるとして、「カクノコトク不可思議力ヲコ、ロウルヲ眞実ノ信心ヲ具足ストシルヘシトナリ」（『眞宗成立史の研究』二五六頁〜二五七頁）と述べている。このように、『信海聞書』では獲信というのは善知識を五念門相好の仏とみる事であるとされている。

ところで、先の荒木門徒においても善知識を五念門成就の菩薩とする思想がみられた。荒木門徒系では鹿島門徒のように五念門の一つ一つについての詳説はないが、『他力信心聞書』に、

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シタマヘリ。ソノ五念門ト云ハ入出ノ二門ナリ。（略）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。

（『史料集成』五、五四一頁）

と述べられている。このように、善知識を五念門成就の菩薩としてその価値を強調する論理は、談義本『眞実信心聞書』などにもみられ、¹⁰²中世眞宗の談義本における善知識絶対化の一定型と位置づけられている。¹⁰³したがって、鹿島門徒のみならず、他の教団にも善知識を五念門相好の仏とみるような思想が存したと推察できる。

二、善知識の相好から智慧が顕れる

このように、『信海聞書』では善知識の相好に五念門が具足するとされるが、この箇所が続いて善知識から智慧が生じる事が述べられる。まず、「智慧ト光明トハ善知識ノ相好ヨリアラワシタマフトナリ」(『真宗成立史の研究』二五七頁)とあるように、善知識の相好より智慧の光明が顕れるとする。続いて、この智慧の意義を説明するために、先に述べていた五念門の内、観察門と作願門、つまり奢摩他・毘婆舍那について論じていくが、その中で奢摩他・毘婆舍那とは止観の事であり、止観とは定慧の事であるとする。さらに、定慧の慧という意味について、

慧トイフハ一切衆生ヲミソナワシテ心ニツネニ作願スラク 廻向ヲ首トシテ大悲心ヲ成就スルコトヲエタマヒテ教化地ニイタリテ 本願力ノ智慧ヲシテ悪業煩惱ノ衆生ヲコシラヘテ 悪趣ノ門ヲトチ浄土ノ門ヲヒラキテ無上涅槃ニイタラシムルカユヘニ慧トイフト積シタマヘリ (『真宗成立史の研究』二五七頁～二五八頁)

と解し、一切衆生を救済するため、廻向を首として大悲心を成就し教化地に至り、悪業煩惱の衆生をして悪趣の門を閉じ浄土の門を開いて無上涅槃に至らせる事が慧であるという。さらに、『浄土論』の「観仏本願力」(『真聖全』一、二七〇頁)の本願力について、「本願力トイフハ世世ノ先徳ノ真実ノ智慧トココロウヘシトナリ」(『真宗成立史の研究』二五八頁)と解し、本願力とは世々の先徳、つまり善知識の智慧と理解すべきであるとし、善知識に仏の智慧が具足する事を強調している。

三、名号の解釈と善知識観

『信海聞書』の冒頭部分では、無量寿仏には八万四千の光明が相好し、念仏の衆生を撰取すると述べた後、『観經疏』「玄義分」積名門を引用して、

善導コノ文ヲ述シテノタマハク 無量寿トイフハスナハチコノ地ノ漢音ナリ 南無阿弥陀仏トイフハ又コレ
西国ノ正音ナリ マタ南トイフハコレ婦ノコトハナリ 無トイフハコレ命ノコトハナリ 阿トイフハコレ無
ノコトハナリ 弥トイフハコレ量ノコトハナリ 陀トイフハコレ寿ノコトハナリ 仏トイフハコレ覺ノコト
ハナリ カルカユヘニ帰命無量寿覺トノタマヘリ (織田顕信「浄勝寺本『信海聞書』について」四頁)

と述べ、善導が南無阿弥陀仏の名号を帰命無量寿覺と解釈したと説かれている。この点は、荒木門徒系の『他力信心聞書』でも留意されていた。さらに、この無量寿の意味について、

今無量寿トイフハ法ナリ 覺トイフハコレ人ナリ 人法並彰故名阿弥陀トトキタマヘリ 此文ノ心ハ人法ナ
ラヘテアラハスカユヘニ阿弥陀トナツケタマツル(略)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無
量寿仏トイフハイマノ善知識ニテマシマスナリ (『真宗成立史の研究』二五三頁)

と解釈している。ここでの「無量寿トイフハ法ナリ。覺トイフハコレ人ナリ。」という解釈に関連して、『他力信心聞書』にも「無量寿ト云フハ法ナリ。覺トイフハ人ナリ。法、人ヲ住持スルヲ他力本願トイフ。コレヲ善導ハ人法並彰故名阿弥陀仏ト積シタマヘリ。」(『史料集成』五、五四〇頁)とあり、ほぼ同様の表現がみられる。ゆえ

に、善知識帰命を説くために「玄義分」の「人・法並彰、故名阿弥陀仏。」(『真聖全』一、四四四頁)の文言を用いる傾向は、他の初期真宗教団にも存したと推察できる。また、善知識を指す「世世ノ先徳」という表現も『還相廻向聞書』(『小部集』四頁)や『他力信心聞書』(『史料集成』五、五四〇頁)の表現と共通している。

ただし、『信海聞書』では「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」とあるように、「法」とは「世世ノ先徳ノ御身」である善知識で、「人」というのは「仏法ノ名字ヲキクトモカラ」つまり教化を受ける弟子としている。そして、この両者が相まって、阿弥陀仏の教えが彰かになるとしている。これに対し、『他力信心聞書』では「法」は他力の法で、「人」というのが善知識を指していた。このように、「人」と「法」に関する解釈は荒木門徒系と鹿島門徒では相違しているが、いずれにせよ、同じ「玄義分」の文に基づいて善知識帰命を説いている。このように、初期真宗教団の善知識論には、引用文や表現などの面において、門徒を超えて共通する部分が存する事が分かる。

さらに、この『信海聞書』の理解に関して、黒田義道氏は「玄義分」の「又言人・法者、是所觀之境。」(『真聖全』一、四四四頁)とある以降に論じられる依正二報の問題については言及していないと指摘され、教義的理解が十分ではないとしている。¹⁰⁴この指摘の通り、善導の当面では人とは正報であり法とは依報を指すが、『信海聞書』では特にこの点には触れず、善知識の価値を強調する理論を構築するために善導の文言が用いられている。このように、聖教の当面の説示を離れて、聖教の文言を独自の理解で解釈する傾向は荒木門徒系にもみられた。ゆえに、初期真宗では自説を展開する際に聖教の文言を用いる事があるが、その場合、聖教の当面の説示を

把握せずに引用している事もあると考えられる。

四、善知識の教導を重んじる

『信海聞書』では、善知識の直説の言葉を重んじる傾向がみられる。例えば、「無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無量ノイノチヲアタエタマフ教主ニマシマスユヘニ 直説ノ人ヲサシテ無量寿仏ト積シタマヘルナリ」(『真宗成立史の研究』二五三頁)と述べられている。さらに、『浄土論』の「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」(『真聖全』一、二七〇頁)の文を解釈し、

本願力トイフハ世世ノ先徳ノ真実ノ智慧トコ、ロウヘシトナリ 観スルトイフハ真実智慧ヲミタテマツルトナリ マフアフトイフハ真実ノ智者ニマレニアヒタテマツルトナリ タマタマアヒタテマツルトイフハ 真実ニキクナリ キクトイフハマコトニタモツナリマコトニタモツトイフハ如来ノミコトハラタ、タチニキクト信知スルナリ (『真宗成立史の研究』二五八頁)

と述べる。ここでの「如来ノミコトハラタ、タチニキクト」というのは、今の善知識の直説を仏の言葉として聞くという意味であり、これこそが信心であるとされている。この事に関連して、荒木門徒系の『還相廻向聞書』においても、善知識の言葉を聞くことを如来の直説と位置づけ、その言葉を信ずる事が他力信心であるとされていた。ゆえに、このような善知識観も初期真宗教団に広く存在したと推察できる。

五、獲信と善知識の役割

『信海聞書』では、『大経』流通分の文について、次のように述べている。

遇善知識聞法能行 此亦為難若聞此經 信樂受持難中之難無過此難
コノ文ノコ、ロハ善知識ニアヒ法ヲキ、
ヨク行スル マタカタシトス モシコノ経ヲキ、テ信樂受持スルコトカタ
キカナカニコレカタシ

（『真宗成立史の研究』二五五頁）

さらに、『浄土論』の「観仏本願力 遇無空過者 能令速満足 功德大宝海」を解釈する箇所にも、

マフアフトイフハ真実ノ智者ニマレニアヒタテマツルトナリ タマタマアヒタテマツルトイフハ 真実ニキ
クナリ（略）ムナシクスクール人ナシトイフハ智者ニアヒタテマツリヌレハ カナラス仏ニナリテヨクスミヤ
カニ功德ノ大宝海ヲ満足セシムトナリ
（『真宗成立史の研究』二五八頁）

とあるように、「マフアフ」とは、真実の智者、つまり善知識に遇う事であり、これは稀な事であるという。そして、このような智者に遇う事が真実に聞くとという事であると述べている。また、「ムナシクスクール人ナキ」とは、善知識に遇えば必ず仏となる事ができ、速やかに功德の大宝海を満足する事を意味するという。

このように、『信海聞書』では経論の文を解釈し、真の善知識に出遇う事が強調されており、衆生が信心を獲て仏になるためには、善知識との出遇いが欠かせない事が強調されている。

六、善知識を浄土の家、浄土の主とする

『信海聞書』には、善知識を「浄土ノイエ」「浄土ノアルシ」と表現する箇所がみられる。つまり、親鸞ノタマハク、弥陀ノ本願ヲトキアラハス人ヲモテ浄土ノイエトス経ノ宗致トス

(『真宗成立史の研究』二五五頁)

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

(『真宗成立史の研究』二五七頁)

とある。この内、第一文に「親鸞ノタマハク」とあるが、親鸞の上では本願を説く者を浄土の家、経の体とするという表現は存しないため、これは親鸞思想に対する信海の解釈と言える。そして、信海は、本願を説く者、すなわち善知識を経の宗致とし、これを「浄土ノイエ」「浄土ノアルシ」と位置づけている。

この点に関連して、荒木門徒系の『他力信心聞書』の考察の中で、阿弥陀仏の智慧が代々の善知識に相承されているという事について、「浄土中ノ義ナリ」(『史料集成』五、五四四頁)と述べられ、さらに「浄土中」の部分に「己心浄土」との右訓が存する事から、善知識の心と阿弥陀仏の浄土とが一体となる事が示されているのではないかとの私見を提示した。そして、『信海聞書』で善知識を「浄土ノイエ」「浄土ノアルシ」と位置づけるのも、荒木門徒系と同じく善知識の体が正に浄土そのものである事を示す意図によると考えられる。したがって、『信海聞書』では、善知識の本体を意味する表現として、浄土の「イエ」「アルシ」という語が用いられたと推察される。

第四節 高田門徒の教学

第一項 高田門徒の特色と著作

一、高田門徒の特色

高田門徒は、親鸞面授の門弟である真仏（一二〇九―一二五八）、顕智（一二二六―一三一〇）を中心に下野高田を拠点として展開した門徒集団である。その勢力は当時の真宗教団最大の規模を誇ったとも言われ、親鸞の門弟の中でも中心的位置を占めていた。¹⁰⁵開祖である真仏の出自は、椎尾氏という常陸国真壁の武家とされており、俗名は椎尾弥三郎という。そして、元来真壁の念仏者であった真仏が、何らかの縁で既にある程度の伽藍を有していた下野高田の如来堂を継承し、これを念仏信仰の道場としたのが高田門徒の起源とされている。¹⁰⁶また、真仏の没後その跡を継ぎ指導者となったのが、真仏の娘婿と伝えられる顕智である。茨城県結城称名寺に伝わる系図によれば、顕智は真仏の出自である椎尾氏の主君にあたる真壁氏の出身とされており、その縁から真仏の娘婿となったとも考えられている。¹⁰⁷また、後にも述べるが顕智は各地を遊行する念仏聖であった。その遊行により多くの信者を獲得したと思われるが、その一端を示すのが三河国における高田門徒の伝播であり、三河和田門徒などが形成された。

ところで、既に述べた通り高田門徒は真仏が建立した如来堂を中心に発展したが、この如来堂では善光寺式の一光三尊仏が安置され、広く信仰を集めた。このように、高田門徒には特色的な信仰形態が存するが、以下これらの点について項目ごとに概観したい。

(一) 念仏聖としての側面

初期の高田門徒には、念仏聖として勸進する側面があった。その事は、三河国で高田門徒が勢力を拡大した顛末を記した『三河念仏相承記』に、「顛智聖人」「顛智聖」「顛智ヒジリ」(『史料集成』一、一〇二五頁)との表現がある事から理解できる。聖というのは、当時高僧に対する尊称として使用されると同時に、遊行僧や勸進僧を指す語でもあった。¹⁰⁸また、本書によると、建長八(一二五六)年に真仏、顛智ら四人が三河を通過して上洛したが、その後顛智のみそのまま京都に滞在していた。そして、その後、「トキニ真仏上人ホセニテ、顛智坊ノクタランヲハ、シハラクコレニト、メテ念仏ヲ勸進スヘシト。」(『史料集成』一、一〇二五頁)とあるように、顛智は真仏の命を受けて、一人滞在していた京都から三河に赴いて念仏を勸進したとされている。さらに、本書には「信願ヒシリ」「和田ノ信寂ヒジリ」(『史料集成』一、一〇二六頁)という表現もみられるため、初期の高田門徒には念仏聖としての側面が存した事が窺える。

(二) 光明本尊および先徳連座像の依用

石川県本誓寺の光明本尊(『重宝聚英』二、六〇頁〜六一頁)には、和朝先徳の箇所箇所に顕智と、専専の字は剥がれているものの専空と思われる札銘があり、高田門徒独自の相承が示されている。さらに、先徳連座像では愛知県満性寺蔵の震旦和朝高僧太子先徳連座像(『重宝聚英』八、一八頁〜一九頁)に顕智、専空が描かれている。

また、荒木門徒や鹿島門徒と同様に、高田門徒でも光明本尊や先徳連座像において浄土五祖の血脈が示されている。例えば、三河妙源寺の光明本尊(『重宝聚英』二、四頁〜五頁)には、曇鸞、道綽、善導、懐感、小康が描かれている。さらに、先徳連座像では、高田派本山専修寺の天竺震旦高僧連座像(『重宝聚英』八、一〇二頁〜一〇三頁)に曇鸞、道綽、善導、懐感、小康が描かれている。このように、高田門徒でも法然や親鸞以前の相承として、法然が重んじた浄土五祖の血脈が重視されていたと考えられる。

(三) 聖徳太子信仰

高田門徒では聖徳太子信仰が篤かったが、はじめに顕智の太子信仰からみていきたい。顕智は、弘安五(一二八二年)に太子信仰の本山である四天王寺に参詣し、聖徳太子の所用と伝えられる黒い蓮糸の袈裟と、赤い御衣などの衣料の断片を貰い受けた。¹⁰⁹さらに、顕智『聞書』における太子関係の記述をあげると、太子の四天王寺の銘文(『高田学報』四五、四八頁)、太子善光寺如来書簡往復説話(『高田学報』四六、四八頁〜四九頁)、太子と四天王寺に関する説話(『高田学報』四六、五三頁〜五四頁)があり、太子信仰への関心の深さが窺える。さ

らに、真仏、顯智共に親鸞の『皇太子聖德奉讚』七十五首を書写しており、いずれも専修寺に所蔵されている。¹¹⁰
また、高田門徒の流れを汲む三河和田門徒の寂靜は、四天王寺の絵所で『聖德太子伝曆』を書写しており、これが現在の遊行寺本『聖德太子伝曆』とされている。¹¹¹この点に加えて、村松加奈子氏は寂靜が四天王寺絵所から所謂南都系の太子絵伝をもたらし、彼の法系で相伝された可能性を指摘されている。さらに、村松氏は、寂靜の太子信仰の受容に関して、次のように述べている。

寂靜が四天王寺絵所に関与したことを鑑みれば、南都における太子信仰文化を真宗門徒が吸収し、南都での聖靈会や太子講のような営みを基に、自宗で試行した蓋然性は高いように思われる。¹¹²

このように、当時の社会一般に波及していた四天王寺の太子信仰は、真宗教団との関わりも有していた事が窺える。また、寂靜は『上宮太子御記』を所持しており、親鸞の太子信仰を尊重していたと考えられる。¹¹³

次に留意したいのが、聖德太子絵伝を用いた太子講や、太子絵伝を絵解きする談義唱導とその解説書である。

村松氏は、初期真宗で用いられた掛幅の太子絵伝の果たした機能について「太子の遺徳顯彰を目的とした（太子講）のような法会の場合における絵伝の使用」¹¹⁴としての意義があったと指摘している。さらに、小山正文氏は、三河妙源寺の方三間太子堂において、太子絵伝や善光寺如来絵伝、法然絵伝の絵解きが行われていたのではないかと述べている。¹¹⁵

以上の指摘から窺えるように、高田門徒では太子絵伝などの視覚史料を絵解きしながら太子の伝記を語るといふ伝道形態がとられる事があった。¹¹⁶それゆえ、あらかじめ絵解きを想定して絵伝の内容を解説した書物が作

成された。そのような解説書として、『聖徳太子内因曼陀羅』と『聖法輪蔵』（『正法輪蔵』と題するものもある）
があげられる。まず、『聖徳太子内因曼陀羅』は、愛知県岡崎市満性寺に所蔵されている。作者は不詳であり、鎌
倉末期の成立とされる。本書は太子絵伝に付属した存在で、太子絵伝の解説書と考えられている。¹¹⁷吉原浩人
氏は、本書の随所に語りの痕跡が認められ、対句による文学的表現など聴衆を想定した文言が記されている事や、
「抑モ」「夫」といった聴衆の注意を喚起する表現が存する事などから、本書について「極めて唱導性の強い存在
であり、絵を目前にした語りの（場）のために撰述された」と位置づけている。¹¹⁸また、『聖法輪蔵』は、太
子の誕生から入滅までの生涯を説いた太子伝で、これも太子絵伝の絵解き台本と考えられている。作者は不詳で
あり、その成立は鎌倉末期とされる。また、複数の寺院に顕智の次代の指導者・専空の書写本が所蔵されている。
¹¹⁹これらの太子絵伝の解説書から窺える教的内容は、第三項で論じる。

（四）善光寺如来信仰

先の太子信仰と密接な関係を有し高田門徒で重んじられたのが、善光寺如来信仰である。この信仰も太子信仰
と同様に当時の社会全体に広く波及しており、鎌倉時代には善光寺の再建を目指して各地に善光寺聖が赴き勧進
していた。¹²⁰そして、高田門徒の発祥地である下野高田の地は、親鸞が赴く以前から、善光寺如来を安置する
如来堂と聖徳太子像を安置する太子堂を併立した善光寺聖の一大集合地であったと指摘されている。¹²¹また、
この善光寺如来の形態は、所謂善光寺式一光三尊仏である。下野高田の本寺専修寺の本尊はこの形式であり、鎌

倉時代の作とみられている。高田門徒はこのような本尊を門徒結合の中心に置いていた。¹²²

さらに、顕智の『聞書』には聖徳太子善光寺如来書簡往復説話の一節が引用されている（『高田学報』四六、四八頁〜四九頁）。この説話では、聖徳太子が善光寺如来に対して次のような書簡を送付したと述べられている。

名号称揚七日已 此斯為報広大恩 仰願本師弥陀尊 助我濟度常護念

つまり、太子は阿弥陀仏の広大なる恩徳に報じるために七日間に渡り名号を称揚した旨を伝えて、阿弥陀に対して私の仏道を助けて常に護念したまえと願っている。この太子の書簡に対して善光寺如来は、

一日称陽無息留 何況七日大功德 我待衆生心無間 汝能濟度爰不護

と返答したという。この箇所は、『上宮太子拾遺記』巻五や『善光寺縁起』巻四に引かれる句とほぼ一致し、この説話が当時広く流布していた事が窺える。¹²³また、『聞書』には本田善光に関する説話（『高田学報』四六、五四頁〜五五頁）も引用されている。さらに、後に述べるが太子と善光寺如来の書簡往復説話は、高田門徒が用いた太子絵伝の絵解きの解説書『聖徳太子内因曼陀羅』の中にもみられる。このような事から、高田門徒ではこの説話が伝道の材料として広く用いられていたと推察される。

また、三河地方の本證寺、妙源寺、満性寺には、鎌倉から南北朝期にかけて制作された善光寺如来絵伝が所蔵されている。¹²⁴この事に関連して注意すべきは、高田門徒では太子絵伝だけでなく、善光寺如来絵伝、法然絵伝、親鸞絵伝を用いた絵解きが行われていたという点である。¹²⁵この点について吉原浩人氏は、

これらの各寺は、人も知る三河の有力寺院ばかりであり、いずれも当時は高田門流に属していた。四種の絵

伝を当時の完全な形で所持する寺院はないのが残念であるが、地域的に近接する三河地方の真宗寺院に、これだけの優れた絵伝が集中して存在することは、日本文化史上まさに刮目に値する現象である。これらの絵伝は、ただ本堂に飾って鑑賞するために作成されたのではない。絵解きを利用した積極的な教線拡張のため、使用されたのである。四種の絵伝を語ることは、親鸞に至る日本仏教の歴史を語ることであり、また善光寺如来を本尊として崇める高田門徒の本源を確認することでもあった。¹²⁶と指摘している。このように、高田門徒は念仏を伝道する手段として各種絵伝を効果的に用いた事が窺える。

(五) 聖教の書写と相伝

最後に、高田門徒の聖教の書写と相伝について述べる。まず、聖教の書写についてであるが、現在高田派本山専修寺の宝庫には、親鸞の真蹟が多数収蔵されている。また、真仏や顕智が書写した親鸞聖教も多く伝存している。¹²⁷ゆえに、高田門徒では古くから聖教を書写し、これを伝持することが重視されていたと思われる。この点に関して、永村眞氏は、

高田専修寺の「聖教」の中で注目されるのは、親鸞真筆の著作は言うを俟たぬとして、実質的な同寺開祖である真仏、第二世の顕智、さらに中興祖たる真慧の手になる「聖教」である。これら同寺歴代諸師により撰述・書写された「聖教」を拠り所として、高田門徒により継承された教説の骨格が形作られたといっても過

言ではない。¹²⁸

と指摘している。また、高田門徒における聖教の相伝の意義について、新光晴氏は、

先人の書き残した要文を大切にし、繰り返し味読することは継承者の心得であったようで、これは、選択集
付属の感激を終世忘れず、晩年に至ってそのことを教行証文類の後序に記した親鸞聖人の行儀でもある。

129

と述べている。以上の指摘から、高田門徒では親鸞のみならず、当該教団の指導者の著作を基盤として教学が形成されたと考えられる。ゆえに、高田門徒の指導者の著作を検討する事で、その教学の特色の一端を明らかにできると思われる。なお、高田門徒における著作の相伝の詳細については第四項において論じる。

二、高田門徒の著作

高田門徒の指導者である真仏や顕智の著作は、自己の思想を直接論じたものではなく、各種の要文を類聚した要文集であるため、そこから念仏論などの教学的傾向を窺う事は容易ではない。したがって、まずこれらの著作の引文の傾向などの全体的概要を考察し、教学的検討を行う上での一助としたい。なお、ここではその内容を窺うに当たり、原典に関して詳細な書誌的、内容的検討がなされている『影印 高田古典』の解説に依った。

(一) 真仏の要文集

高田門徒の祖・真仏筆の要文集として『経釈文聞書』があり、本書は専修寺に所蔵されている。本書は、「真仏

の筆跡を定める基準となる書物」¹³⁰と位置づけられる程、彼の筆跡の特色が顕著にあらわれており、本書の筆者が真仏である事は断定されている。また、本書の旧表紙は本文と同質の紙で作られており、その中央には「経积文聞書」、左下には「真仏」との墨書きがある。これらの墨書きは本文と同筆で、真仏の筆である。¹³¹

次に本書の成立年代について述べる。本書の第一丁の表と第十六丁の裏には、室町時代に用いられた専修寺の蔵書印が捺されているが、奥書は存しなかったため明確な成立年代は不明である。また、本書の成立時期に関して、生桑完明氏は『三河念仏相承日記』の記述から真仏が上洛した建長八年に、当時親鸞の手許にあった史料から書写したと推定している。¹³²これに対し、赤松俊秀氏は、『経积文聞書』の第一文の『蓮華面経』の「師子身中の蟲」の文と、第二文の『法事讚』の末法における謗難の文に着目され、これらと同文が親鸞の慈信房宛て消息（推定建長七年）にみられる事から、¹³³真仏はこの消息の存在を知った後にその出典を調査し、『経积文聞書』に記載したと推定されている。¹³⁴現在は後者の赤松説が通説となっているため、本論文でもこれに従う。¹³⁵次に本書の概要である。本書は経积文二十五文から構成されている。また、本書の概要について先行研究では次のように述べられている。

・千葉乗隆氏

『経积文聞書』はその当時、親鸞門下に流布していた聖教の法語を集録したものであろう¹³⁶

・清水高明氏

経论积などからの抜粋文をとりまとめたメモ帳とも言える書であって、特別に編集されたものではない。

以上の指摘から、『経釈文聞書』は親鸞が重んじた経論釈の引用と、親鸞著作の中から真仏が要文を書き留めたもので構成されていると考えられ、真仏は当時の親鸞門流に存した教学的問題に関わる経釈文を書き留めていたと推察できる。したがって、本書は真仏における教学上の問題意識を窺う上で重要な史料と言える。

なお、本論文では、専修寺蔵の『経釈文聞書』を活字翻刻した『真宗史料集成』第一巻所収の文を用いる。

(二) 顕智の要文集

真仏の跡を継いで高田門徒を率いた顕智は、真仏と同様に経論釈からの抜粋文をとりまとめた要文集を複数著しており、いずれも高田派本山専修寺に所蔵されている。ここでは、これらの要文集について概説する。

・『抄出』（『抄出第一』および『抄出第二』）

まず、『抄出』についてであるが、本書には『抄出』という外題がある『抄出第一』と、題名はないが綴じ目の部分に『抄出』との記載があり元々は『聞書』の中に混在していた『抄出第二』の二冊がある。両者はいずれも一丁から始まっており、元来から二冊であったと考えられている。¹³⁸また、引文の内容的にもかなりの相違があるため、本論文では別個のものとして扱い、ここでもそれぞれの内容を検討する。

はじめに、『抄出第一』について述べる。本書の表紙は藍紙を貼り付けて作成されており、その中央には「抄出」

という外題が墨書きされ、右下には「高田専修寺」という黒印が捺されている。この外題は本文と同一の筆で、外題、本文ともに顕智の筆とされている。また、本書の成立年代であるが、本書の末尾（三十一丁表）に「延慶二年己酉七月七日之書写之」（『高田学報』一一、七二九頁）とある事から、顕智八十四歳の成立とされている。

また、『抄出第一』の概要であるが、本書は十一の書物から合計六十八文が引用されている。これらの文は様々な經典や註釈書から引用されており、浄土教に関する書物に限定されていない。しかも、本書に最も多く引用されているのは『法華経』の文で、合計二十七文が引用されている。周知の通り、『法華経』の文は親鸞著作に直接的には引用されていない。しかし、浅田正博氏は、顕智の『聞書』に『法華経』の引文が三文存する事に着目され、「顕智が親しく聖人から聞いた文の中に法華経の引文があることは、親鸞は法華経を無視していなかったことを示す資料と言えるであろう。」¹³⁹と指摘されている。この点は、『抄出第一』の考察においても考慮すべきである。勿論、『抄出』は経論積からの抜粋文をまとめたもので、その文の全てが親鸞から聞いたものであるとは断定できない。しかし、『抄出第一』に大量の『法華経』の引文がある事を勘案すると、顕智が親鸞から『法華経』に関する何らかの事柄を聞いたとも推察できる。さらに、『抄出第一』で『法華経』に次いで多いのが『華嚴経』の引文であり、合計十七文が引用されている。また、後半部分では浄土教の積から引用があるが、その引用数は七文であり、『法華経』『華嚴経』の引文よりも数としてはかなり少ない。

次に、『抄出第二』について述べる。本書には表紙はないが、一丁表の右端に藍紙の跡が残存しており、元々は『抄出第一』と同じく藍紙の表紙が存したと考えられている。また、専空筆とされる三丁裏の五行目の「次廻向

者は雑行也」(『高田学報』一二、八六九頁)の記載を除き、全て顕智の筆とされている。¹⁴⁰

本書は七の書物から合計三十三文が引用されている。その引文の構成は『抄出第一』とは対照的で、浄土教に関わる経釈からの引用が大半を占めている。内容としては、信心や念仏の重要性、阿弥陀仏の本願の意義などに関するものが多い。また、静遍の『続撰択文義要鈔』の引用にも留意すべきであるが、詳細は後に述べる。

そして、『抄出第一』『抄出第二』における親鸞著作の引用であるが、後に述べるように『抄出第一』では「信文類」から一文、『抄出第二』では『浄土文類聚鈔』から二文が引用されており、親鸞の著作からの直接的引用はほとんど存しない。ゆえに、当時の高田門徒では、親鸞独自の教義を教学の基盤とするような姿勢は希薄であったと考えられる。ただ、それは親鸞の教えを軽視するという意味ではなく、法然を師と仰いだ親鸞の姿勢に倣い、親鸞が重んじた法然の思想や、各種の経論釈を重視した事に起因すると考えられる。

ところで、『抄出』は顕智が専空に相伝した師資相承の書と考えられている。¹⁴¹まず、顕智筆の箇所も存在する書『見聞』の奥書には、「顕智上人浄土ノ文類ヲアツメテ八十四歳御年、専空十八歳ニシテ給ハル、延慶二歳己酉七月八日」とある。この奥書の年月日は、先に述べた『抄出第一』の奥書の年月日と一日違いである。さらに、『抄出第二』には、一箇所のみ専空筆と思われる箇所が存在する。¹⁴²以上の事から、存覚在世時に高田門徒の指導者であった専空は、顕智からこれらの書を相伝し尊重していたとされている。したがって、本書の引用文は、存覚在世時の高田門徒の思想の一端が窺える文として、考察する意義があると言える。

なお、本論文では、『抄出第一』は専修寺蔵の同書を活字翻刻した『高田学報』第一一輯所収の文を用いる。ま

た、『抄出第二』は専修寺蔵の同書を活字翻刻した『高田学報』第一二輯所収の一丁から六丁までの文と、『聞書』に錯入していた七丁、八丁を活字翻刻した『高田学報』第四一輯所収の文を用いる。

・『聞書』

本書は、表表紙、真仏筆の挿入紙一枚、『聞書』の本文・七十二丁、慶性筆の挿入紙二枚、裏表紙という順番で構成されており、これらが一つの納入袋に収められている。本書の表紙は当初の状態が保たれており、表表紙、裏表紙共に藍紙が貼られている。表紙中央の上部には「聞書」との外題が墨書きされ、右下には「高田専修寺」という室町時代の専修寺の蔵書印が捺されている。また、本書の本文は六文を除き全て同筆であり、その筆致は顕智のものとされている。また、顕智筆以外の六文とは、表表紙の直後の挿入紙一枚の真仏筆の二文（『高田古典』三、一二二頁）、『聞書』一丁表の「往生礼讚云」の一文（『高田学報』四一、五八頁）、『聞書』八丁表の「涅槃経八卷言」の一文（『高田学報』四一、六五頁）、裏表紙直前の挿入紙の慶性筆の二文（『高田古典』三、二六三〜二六四頁）である。そして、『聞書』本文の成立年代であるが、本文の途中に「延慶第二己酉初秋上旬第六書写之畢」（『高田学報』四六、五〇頁）という記載があり、『抄出第一』と同じく顕智八十四歳の筆と考えられる。この奥書の筆致は、本文よりも細字で草書体に近い崩し字であるが、これは『抄出第一』の奥書も同様で、奥書も顕智の自筆とされている。¹⁴³

次に、『聞書』本文の概要であるが、『抄出』と同様に主として経論釈の引用で構成されている。また、経論釈

以外に法語などの諸文の引用も存する。その内訳は、經典が三十一種八十文、聖教類が十七種四十二文、その他の法語類が三十二種三十二文で、合計は八十種百五十四文である。この点に関して安藤章仁氏は、本書が「伝書、覚書、控え、伝聞といった多様な意味を含み、親鸞聖人筆『見聞集』、真仏上人筆『経釈文聞書』といった先例を踏襲したものと位置づけることができる。」¹⁴⁴と指摘されている。ゆえに、本書の引文は、口伝などで実際に聞いた内容を記したもののみに限定されず、頭智が様々な方法によつて知り得た文の中で、特に重要と判断した文なども引用されていると考えられる。また、引用文の内容であるが、仏教思想全般に関わる文、数字に関する仏教用語、戒律関係の文、太子関係の文、醍醐本『法然上人伝記』からの文などがあり、その内容は多岐に渡る。

また、浄土教に関する引文についてであるが、善導や法然の著作だけでなく、『往生要集』からの引文が多い。さらに、永観の『往生拾因』からの引文などもあり、広く浄土教の祖師を重んじる傾向が窺える。これに対し、親鸞著作の引用は、全部で四文と少ない。そして、この数と比較すると、法然に関する文の引用は多いと言える。法然の典籍は、『金剛宝戒章』からの二文と、法然伝記からの十一文が引用されており、高田門徒では法然の教えが重要な位置を占めていた事が窺える。

また、『聞書』には、全体的に仏教全般の経釈文からの引用が多くみられる。その中には、『法華経』など親鸞が直接自身の著作に引用していない經典の引文もある。ゆえに、初期真宗教団においては、念仏の教えを学ぶ一環として、仏教一般の思想についても学ぶ事があつたと推察できる。

ところで、『聞書』の本文の中には、朱線や圈発点、既存の文章間に字を挿入する際に覚えとして加えた合点が

存する事から、後に『聞書』が書写される際に校正が行われ、書写の後は実際に教学研鑽に用いられたと指摘されている。¹⁴⁵ ゆえに、『聞書』は、顕智以降の高田門徒の教学研鑽の題材となっていた書物といえることができる。その内容を検討する事で高田門徒の教学的基盤を窺うことができると思われる。

なお、本論文では、専修寺蔵の『聞書』を活字翻刻した『高田学報』第四一輯、第四三輯、第四四輯、第四五輯、第四六輯所収の文を用いる。

ところで、『抄出』『聞書』以外にも、顕智の筆跡がみられる要文集として専修寺には『見聞』が所蔵されている。しかし、『見聞』の文は『聞書』と重複する文が多い上、『聞書』に存しない文は全て顕智以外の者による筆であり、その中には筆者不明の箇所もある。さらに、従来『見聞』は顕智が『聞書』を編集する際の元となったものとされているが、新光晴氏は『見聞』が顕智の手元にあつて『聞書』を清書する段階では、『見聞』は現在のような冊子状態ではなく、数枚を綴じた小冊子の数冊として存在していた可能性を指摘されている。¹⁴⁶ 以上の事から、現在の状態の『見聞』は明らかに後世の編集が加えられている状態にあると言え、これらの要文の全てが存覚在世時に書き留められていたとは確定できない。ゆえに、本論文では『見聞』は考察の対象外とする。

第二項 高田門徒の念仏論

一、真仏の念仏論

真仏『経釈文聞書』の第三文は「行文類」からの引用文であるが、この文を『経釈文聞書』に記載された訓読に従って書き下すと、次の通りである。

親鸞聖人曰教行証言 専心者即ち一心なり 二心無き形也 専念と云ふは即ち一行なり 二行無き形也 今
弥勒付属の一念は即ち是れ一声なり 一声は即ち是れ一念なり 一念は即ち是れ一行なり 一行は即ち是れ
正行なり 正行は即ち是れ正業なり 正業は即ち是れ正念なり 正念は即ち是れ念仏なり 則ち是れ南無阿
弥陀仏なり
(『史料集成』一、五九七頁)

この文は、親鸞が「行文類」行一念釈(『真聖全』一、三四頁～三五頁)において、「散善義」の「専心」(『真聖全』一、五三六頁)と「専念」(『真聖全』一、五三七頁)の語を解釈した箇所である。そして、この箇所を坂東本の『教行信証』に記載された訓読に従って書き下すと、

釈に専心と云へるは即ち一心なり、二心無きことを形す也。専念と云へるは即ち一行なり。二行無きことを形す也。
(『聖典全書』二、五〇頁)

となる。つまり、『経釈文聞書』では、「形」は「カタチ」と訓読されているが、坂東本では「形」を「アラハス」

と訓読している。そして、『経釈文聞書』の行一念釈の引用文は、『教行信証』の最も古い抜粋書写文として価値があるとも指摘されているが、¹⁴⁷この『経釈文聞書』の行一念釈の引用文の訓読に関して、佐々木覚爾氏は、親鸞が晩年にこうした訓をされたという説や、そういう読み方をなされた時期があったのではとする説が挙げられている。けれども独特の読み方はほとんどが引文で、自らの文章ならば書き換えるべきである。また最晩年の読み方であれば諸本の中にその様な訓があつてもよさそうである。やはり書写された真仏の読み方と見るのが素直な解釈ではないだろうか。¹⁴⁸

と指摘されている。佐々木氏が指摘するように、「云専心者、即一心、形無二心也。云専念者、即一行、形無二行也。」という文は親鸞自身が書いた文であるから、自ら書いた文を後年になって当初の訓読から読み替えるという事態は、通常は生じ難いと思われる。というのは、他者の著した書物の文の訓読であれば、時代を経て読み方を変更する可能性も想定できるが、自分が書いた文章の訓読を当初から変更し新たな思想を提示するというのは一般的な事ではない。また、『教行信証』の諸本にこの箇所を「カタチ」と訓読するものがみられない点を考慮しても、『経釈文聞書』に記載された訓読が、親鸞自身の訓読であるとは考え難い。以上の事を踏まえると、「形」を「カタチ」と読んでいるのは、真仏独自の訓読と考えるべきであろう。

ところで、この文において親鸞は、信を専心、一心として阿弥陀仏の救いに全託する以外に二心がない事としている。さらに、行を専念、一行として選択本願の念仏一行の外には往生行はないとする。また、ここでは『大経』所説の弥勒付属の一念を、一声、一念、一行、正行、正業、正念、念仏、南無阿弥陀仏としている。つまり、

行の一念とは一声の念仏であり、選択本願の一行であり、往生行としての正行、正業であり、正念（信心）であり念仏であって、南無阿弥陀仏の名号の力用により生じるものである事を述べている。以上から、ここで親鸞は行者における信、行ともにすべて名号の力用により生じる事を示していると考えられる。

以上の点を考慮すると、真仏は行一念釈の文を、名号の力用によって行信ともに生じるため、行者の上に生じる信心と念仏が離れない事を示した文と理解し、『経釈文聞書』に引用したのではないだろうか。この事は、先に指摘した真仏独自の訓読にも表れている。真仏は、「専心者即ち一心なり 二心なき形也 専念と云ふは即ち一行なり 二行無き形也」と訓読し、信を「二心無き形」、行を「二行無き形」と理解しているので、信も行も「形」、つまり行者の顕現相として捉えていると考えられる。換言すれば、真仏は専心を信心の相、専念を念仏の行相と理解し、行一念釈の文を行信不離が示された文と理解していると思われる。

次に、顕智の『聞書』に綴じられている、真仏筆の挿入紙一枚における因願の記載に着目する。まず、『聞書』の表表紙の次には挿入紙が一枚あるが、その筆致からこの挿入紙の文を記載したのは真仏とされている。¹⁴⁹そして、この挿入紙の表側には、「大経意 難思議往生」と書かれた下部に因願が記載されているが、そこには第十七願と第十八願の両願が並記されており、

本弘誓願往生 真実報土 第十七第十八之願也

〔影印 高田古典』三、一一一頁〕

とある。このように、真仏は報土往生の因願として第十八願のみならず第十七願も記載している。この記載から真仏の意図を推察すると、第十七願所誓の諸仏に讃嘆される所の名号と、第十八願所誓の信心に基づく衆生の念

仏往生の法門を、共に報土往生の因と理解していると考えられる。つまり、阿弥陀仏の誓われた名号による救済とは、衆生が名号を信じ称する事で実現すると捉えている事が窺える。また、第三節第二項で述べたように、鹿島門徒でも四十八願の中で第十七願、第十八願が重視されていたが、この点はここでの真仏の理解と通ずるものがあると言える。

以上、『経釈文聞書』の引文と『聞書』挿入紙の因願の記載から真仏の念仏論を窺ったが、これらの文が記載された書物は、今日の高田教団まで相伝され当該教団で重視されてきた。¹⁵⁰したがって、これらの書に窺える真仏の念仏論は、高田門徒の念仏論の礎となるものと位置づける事ができる。¹⁵¹

二、顕智の念仏論

(一) 『観経』、善導・法然の著作に基づく念仏往生の重視

『抄出第二』の念仏に関する引文の大半は、『観経』と『観経疏』等の善導著作が占め、善導著作からの引文は『続選択』における孫引きを含めれば十三文存する。これに対し、法然著作からの引用は一文、親鸞著作からの引文は『浄土文類聚鈔』の二文で、『大経』からの引文は存在しない。このように、『抄出第二』では『観経』の所説を基盤とした、念仏往生について説く文の引用が多い。この事を前提として、ここでは、『抄出第二』と『聞書』にみられる、『観経』、善導・法然著作の引文における念仏往生の説示について考察したい。

まず『抄出第二』の引文から考察する。既に述べた通り、『抄出第二』の七丁、八丁は当初『聞書』の中に錯入していたため、一丁から六丁とは別に『高田学報』第四一輯に活字翻刻されている。¹⁵²この七丁、八丁には、合計五文が引用されているが、その内四文は浄土教の経釈からの引用であり、内容は全て念仏に関するものである。まず、「散善義」(『真聖全』一、五五八頁)と『観経』(『真聖全』一、六六頁)から順に次の三文が引用されている。

散善義卷第四 一上来雖説定散両門之益 望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名 (『高田学報』四一、四六頁)

仏告阿難汝好持是語 持是語者即是持無量寿仏名 (『高田学報』四一、四六頁)

一同経疏云 従仏告阿難汝好持是語以下正明付属弥陀名号流通於退代 上来雖説定散両門之益 望仏本願意

在衆生一向専称弥陀仏名 (『高田学報』四一、四六頁)

ここで、第一文および第三文の善導の釈は、第二文の『観経』の文を解釈した箇所である。そして、第三文には、第一文と重複する部分が含まれている。つまり、「上来雖説定散両門之益 望仏本願意在衆生一向専称弥陀仏名」という部分が重複しており、顕智は第一文で既に引用した部分を、第三文で重ねて引用している。この事は何を意味するのであろうか。一つの可能性として、意図せずに重複した部分を引用したと想定できる。しかし、両文の記載箇所は極めて近い位置にあり、無意識に同じ部分を引用したとは考え難い。ゆえに、敢えて同じ部分が含まれる文を二度引用したと考えるべきである。したがって、「散善義」に説かれるように、『観経』の本意は定散二善を説く事ではなく、衆生をして一向に弥陀の名号を称させる所にあるという点を強調するため、顕智は同じ

箇所を重ねて引用したと考えられる。

また、この三文の引用に続く『選択集』（『真聖全』一、九八〇頁〜九八一頁）の引文にも留意が必要である。この引文では、「玄義分」で善導は何故観仏三昧を廃して念仏三昧を付属したのかという問いを設け、それに答える部分で次のように述べている。

答曰云 望仏本願意在衆生一向專称弥陀仏名

（『高田学報』四一、四六頁）

これは、先に考察した「散善義」の文についての法然の理解を示す箇所である。さらに、続く箇所には、

定散諸行非本願故不付属之 亦於其中観仏三昧雖殊勝行非仏本願故不付属 念仏三昧是仏本願故以付属之

（『高田学報』四一、四六頁）

とある。つまり、観仏三昧は殊勝の行であるが弥陀の本願の行ではないから廃すべきであり、本願にかなう念仏三昧のみを修すべきとあり、念仏の本願相応の行としての意義が強調されている。さらに、続く部分に、

言望仏本願者指双卷経四十八願中第十八願也 言一向專称者指同経三輩之中一向專念也

（『高田学報』四一、四六頁）

とあるように、本願とは『大経』の第十八願であり、念仏三昧とは『大経』の三輩の文に説かれる一向專念の念仏であると述べられている。

以上みたように、『抄出第二』の末尾には、『観経』および善導・法然の著作において、称名念仏の重要性を説く文がまとまって引用されている。この事から、本書は阿弥陀仏の誓われた第十八願の念仏によってのみ凡夫往

生の道が開かれる事を示す事を目的として編集されたとも考えることができる。

次に、『聞書』の引文について検討する。『聞書』の末尾には、醍醐本『法然上人伝記』からの引用があるが、この中で念仏往生に関わる文について考察する。まず、「三心料簡事」第二十三条（『浄土宗典籍研究 藤堂恭俊博士古稀記念』資料編、二一〇頁～二一一頁）からの引用があり、次のように述べられる。

一本願成就事 念仏我所作也 往生仏所作也 往生仏御力 セシメ給フ物ヲ我カ心ニトカクセムト思フハ自力也 唯須待付称名之来迎

（『高田学報』四六、五六頁）

この本願成就の事の段では、念仏は行者の所作であるが、往生は仏の所作であると説かれている。そして、往生は仏の御力によりなさしめ給うもので、これを自分の心でどうかしようと思うのは自力である。ゆえに、ただ称名に付属する阿弥陀仏の来迎を待つべきであるとしている。つまり、念仏という行為自体は行者側に存するが、往生は弥陀の力用によって実現するものであるとし、行者の所作としての念仏が説かれる一方で救いの力用は本願力にある事が示されており、他力念仏による往生が説かれた文として引用されたと考えられる。

また、「三心料簡事」第六条（『浄土宗典籍研究 藤堂恭俊博士古稀記念』資料編、一九四頁～一九六頁）から、次の文が引用されている。

一善悪機事 念仏申者只生付マ、ニテ申ヘシ 善人ハ乍善人 悪人乍悪人 本ノマ、ニテ申ヘシ 此入念仏之故始持戒破戒ナニクレトイフヘカラス 只本体アリノマ、ニテ申ヘシト

（『高田学報』四六、五八頁～五九頁）

ここでは、善人は善人のままで、悪人は悪人のままで念仏すべきであり、この念仏に帰依するので、持戒・破戒を始めるなど何かを行う必要はなく、ありのままに念仏申すべきであると説かれている。つまり、凡夫たる悪人であっても他力念仏により救われるという、一切衆生の救済法としての念仏の意義が示される文として引用されていると考えられる。

(二) 行信不離

『抄出第一』には「信文類」(『真聖全』二、六八頁)からの引文があり、

一 眞実信心必具名号 名号必不具願力信心也

(『高田学報』一一、七二九頁)

と述べられている。この文では、称名念仏に具足する信心の重要性が説かれている。

次に、『抄出第二』の冒頭に「一教行証云」(『高田学報』一二、八六七頁)とあるが、ここでは『浄土文類聚鈔』の文(『真聖全』二、四五三頁～四五四頁)が引用されている。この文の中では、『大経』の三心と『観経』の三心の関係を説く箇所に至誠心を説明する部分に、「散善義」就行立信積の趣意文が引用されている。すなわち、

就行立信中云一心専念弥陀名号是名正定之業

(『高田学報』一二、八六七頁)

とある。ここでは、行に就いて信を立てるというのは、一心に弥陀の名号を専ら念ずることであり、これを正定業というように示されている。ゆえに、この文は行と信の不離なることが説かれた文として引用されたと考えられる。

(三) 称名報恩

また、称名報恩思想に関する引文であるが、『聞書』には「化身土文類」の三願転入の文が引用されており、

愚禿釈鸞 仰論主解義 依宗師勸化 久出万行諸善之仮門永離双樹林下之往生 回入善本徳本真門偏発難思

往生之心 然今将出方便真門転入 選択願海 速離難思往生心欲遂難思議往生 果遂之誓良有由哉 爰久入願

海深知仏恩 為報謝至徳 摭真宗簡要恒常称念不可思議徳海 (『高田学報』四四、五三頁)

とある。この文では、親鸞が第十九願所誓の自力諸行の要門から、第二十願の所誓の自力念仏の真門に入り、ついに第十八願所誓の至心信楽の願による他力念仏往生に帰依した経緯が述べられている。ゆえに、自力の諸行や自力念仏を捨て、他力念仏一行を修するべき事を示すための引文と考えられる。さらに、ここで親鸞は「入願海深知仏恩、為報謝至徳、摭真宗簡要恒常称念不可思議徳海。」とし、自己が第十八願に帰入できた事に対する阿弥陀仏の恩を知り、その報謝のために常に称念すると述べている。

また、『聞書』には聖徳太子善光寺如来書簡往復説話の一節が引用されている。ここでは、聖徳太子が善光寺如来に対して、次のような書簡を送付したとある。

名号称揚七日已 此斯為報広大恩 仰願本師弥陀尊 助我济度常護念 (『高田学報』四六、四八頁)

つまり、聖徳太子は善光寺如来に対して、阿弥陀仏の広大なる恩徳に報じるため七日間に渡って名号を称揚した旨を述べ、私の悟りの道を助けて常に護念したまえと願っている。これに対し、善光寺如来は、

一日称揚無息留 何況七日大功德 我侍衆生心無間 汝能济度爰不護 (『高田学報』四六、四九頁)

との返事を送付したという。この返答の内容は以下の通りである。一日の称揚すらも途絶えるはないのにどうして七日間の念仏の大功德が途絶えることがあるか。私は心に絶え間なく衆生を待っている。どうして汝を護らないことがあるか。このように、この説話では太子が善光寺如来に対し、阿弥陀仏に対する報恩として称名念仏したことが述べられ、称名に仏恩報謝としての意義が存する事が説かれている。また、称名念仏の功德によって仏に護念されるという趣旨でもあるから、念仏に救いの利益が具わることが示された文として引用されたと考えられる。以上の二文を顕智が『聞書』に書き留めている事を考慮すると、初期の高田門徒では称名念仏における報恩としての意義も認めていたと考えられる。ただ、真仏の念仏論やここまでの顕智の引文の傾向から明らかのように、高田門徒の念仏理解の中心は念仏往生にある事は明らかである。いずれにせよ、初期の高田門徒では念仏往生の教えを基盤としつつ、称名の報恩としての意義も排除していなかったと考えられる。

(四) 念仏門対聖道門

ア、聖道門に対する融和的姿勢

① 他宗における念仏思想の尊重

次に、念仏門と聖道門の教義の関係や、聖道門に対する念仏門の意義が説かれる引文について、はじめに他宗

において念仏が重んじられるという内容に関する引文から考察する。『抄出第一』の冒頭には『注十疑論』からの次のような文が引用されている。

一注十疑論云 釈迦大師一代説法処処聖教唯勸衆生専心偏念阿弥陀仏 (『高田学報』一一、七〇一頁)

ここでは、釈迦の一代の聖教の所々に、ただ衆生に阿弥陀仏を念じる事を勧める文があると述べられており、仏教全体で念仏思想が重んじられている事を示す文として引用されたと考えられる。さらに、『聞書』にも同文の引用がある(『高田学報』四六、四七頁〜四八頁)。

また、『聞書』には『往生要集』中巻(『真聖全』一、八一〇頁)からの引用があり、

一要集中 云 問所言弥陀一身即一切仏身者有何証拠 答天台大師云 念阿弥陀仏即是念一切仏故華嚴経云一切諸仏身即是一仏身一心一智慧力無畏亦然 (『高田学報』四一、五九頁〜六〇頁)

とある。ここでは、阿弥陀仏の一身が一切の仏身であるという証拠はどこにあるのかという問いに対し、次のように答えている。天台大師は阿弥陀仏を念ずれば一切の仏を念ずる事になると言われた。したがって、『華嚴経』には、一切の諸仏の身は阿弥陀仏一仏の身であり一心であり一智慧であると説かれている。ここでは、一切諸仏の根源が阿弥陀仏にあるとされ、一代仏教を統撰するのは阿弥陀仏の教えである事が示されている。

また『聞書』には、『往生要集』上・極楽証拠(『真聖全』一、七七四頁〜七七五頁)の中で、何故十方浄土の中で弥陀の浄土のみ願うのかとの問いに対し、『浄土十疑論』に基づき次のように答える箇所が引用されている。

問十方有浄土何唯願生極楽耶 答天台大師云 諸経論処々唯勸衆生偏念阿弥陀仏令求西方極楽世界 無量寿

經觀經往生論等數十余部經論文懃勸指授勸生西方 是以偏念也 (『高田學報』四一、六一頁〜六二頁)

つまり、諸經論では衆生に対して偏に阿弥陀仏を念じて西方浄土を願うべきことが勧められているとし、『大經』『觀經』『浄土論』などの数十以上の諸經論に西方願生が説かれているので、偏に念仏するのであるという。

さらに、次の『聞書』の引文にも同様の内容が窺える。

天台大師最後時云 一是妙法花本迹二門 其理甚遠 難解難入且置不論即詣西方值仏皆悟 (筆者註…以下

顯智の註釈) 文意法花四卷マテヨミテ今ノコリ半部ハ西方ノミタニアヒタテマツリテミナサトルヘシトオホセラレキ (『高田學報』四五、四一頁)

伝教大師 一以此功德所修善 廻向所生存亡等 願我所修妙法善 廻向極樂弥陀尊

(『高田學報』四五、四一頁)

まず、第一文では、天台大師が没した際に、法華の本迹二門の道理を悟る事は甚だ難しくこの門には入り難いので、しばらくこれを置いて阿弥陀仏に遇って皆悟るべきであると述べたとある。さらに、続く箇所にはこれに対する顯智の釈として、『法華經』を極めた天台大師ですら阿弥陀仏の教えに出遇い皆が仏となるべきとしていると述べている。また、第二文は、伝教大師が功德を以て修した善根が存亡の衆生に廻向され、自己が修する所の妙法の善は極樂の阿弥陀仏に廻向するという内容であり、天台宗においても阿弥陀仏が尊重される事が説かれている。これらの文は両者ともに典拠は不明であるが、このような文を引用した顯智の意図は、天台宗の法門でも阿弥陀仏の救いや念仏の教えが重んじられる事を書き留める所にあったと考えられる。

② 『抄出第二』における浄遍『続選択文義要鈔』の引用意図

『抄出第二』には、『続選択文義要鈔』（以下『続選択』）の文が複数引用されている。本書は、『選択集』を読み西方願生した真言僧・浄遍（一一六六—一二二四）が『選択集』を註釈した書物である。そのため、『続選択』は真言密教に立脚して浄土教を融合させる姿勢をとっていると指摘されている。¹⁵³そして、『抄出第二』では、『続選択』中巻の一部が引用されているが（『高田学報』一二、八六九頁〜八七三頁）、『続選択』の上巻、中巻は原本、写本ともに現存していないため、この引用文は『続選択』の内容を知る上でも貴重なものである。

まず、『抄出第二』に引用される『続選択』中巻の引文の全体的構成であるが、前半は『観経疏』等の善導の著作と『観経』の引文で構成され、後半は密教に関わる経釈からの引文で構成されている。これらの引文の内、念仏に関わる箇所について考察する。まず、前半であるが、はじめに『観経疏』「玄義分」の六字釈（『真聖全』一、四五七頁）が引用され、

観経疏玄義分 会別時意趣 云 今此観経中十声称仏即有十願十行具足 云何具足 言南無者即是帰命亦是
発願廻向之義 言阿弥陀仏者即是其行 以斯義故必得往生 （『高田学報』一二、八六九頁）

とある。この文で善導は、南無阿弥陀仏を南無と阿弥陀仏に分釈し、南無とは信心でそこには浄土往生の願いが具わり、阿弥陀仏とはそれを実現する阿弥陀仏のはたらき、すなわち行であるとし、浄土往生に必要な願も行も名号南無阿弥陀仏に具足する事を説いている。次に、『観経』流通分の文（『真聖全』一、六六頁）が引用され、

観経流通分云 但聞仏名二菩薩名除無量劫生死之罪何況憶念 （『高田学報』一二、八七〇頁）

とある。ここでは阿弥陀仏と観音・勢至二菩薩の名を聞けば無量劫の罪が除かれるので、憶念すれば罪が滅すると述べられる。続いて、この流通分を解釈した「散善義」の文(『真聖全』一、五五七頁〜五五八頁)が引用され、

同疏釈云 但聞三身之号尚滅多劫罪愆 何況正念帰依而不獲証也 (『高田学報』一二、八七〇頁〜八七一頁)とある。ここでいう三身とは、阿弥陀、観音、勢至の三身の事であり、これらの三身の名を聞く事で多劫の罪や過ちを滅することができるから、正念に帰依すれば悟りを得られるとされている。次に、「定善義」三縁釈(『真聖全』一、五二一頁〜五二二頁)からの引文があり、次のように述べられている。

同定善義 真身観 云 一明親縁 衆生起行口常称仏即聞之 身常礼敬仏即見之 心常念仏即知之 衆生憶念仏者亦憶念 彼此三業不相捨離 (『高田学報』一二、八七一頁)

ここでは、称名念仏を含めた衆生の三業と仏の三業が不離である事が説かれている。

最後に、『法事讚』(『真聖全』一、五七五頁)から、以下の文が引用されている。

弘誓多門四十八 偏標念仏最為親 人能念仏即還念 專心想仏即知人 (『高田学報』一二、八七一頁)

ここでは、弘誓は多門で四十八の願があるが、その中でも念仏を最も親とする。ゆえに行者が仏を念ずれば仏も還って念じ、専ら心に仏を想えば仏もその行者を知るとされている。そして、静遍はこの部分について「今云」として次のように解釈している。

今云三字大利 四字聞名 六字称名 一字憶念 多字能詮報化名号 一字能詮所法身真言

(『高田学報』一二、八七一頁)

ここで静遍は、三字つまり阿弥陀は大利であり、四字つまり阿弥陀仏は聞名であり、六字つまり南無阿弥陀仏は称名であり、一字つまり阿は憶念であると解している。そして、三字、四字、六字の多字は報身、化身の名号であり、一字の能詮は法身の真言であるという。ゆえに静遍は、阿弥陀仏の四十八願の要である称名念仏は、最終的に法身の真言である一字、つまり阿字に摂まるとし、念仏と密教を融合させる姿勢が窺える。

以上みたように、『抄出第二』における『続選択』中巻引文の前半部分では、『観経』や善導の『観経疏』『法事讃』を引用し、阿弥陀仏の救いを信じ念ずる事で証を獲られると述べられている。ただ、これらの引文の中で直接的に称名念仏が説かれるのは、「玄義分」六字釈の文と「定善義」の文のみで、後の文は憶念に関する文である。しかし、『抄出第二』全体の引用意図を踏まえれば、顕智は静遍が『続選択』に引用している文を、全て称名念仏による救いを説く文として引用していると考えられる。

また、以上の引文に続く『続選択』中巻の引用文の後半部分では、密教と念仏に関する経釈が引用されている。つまり、後半の引文には典拠不明のものもあるが、内容は総じて密教の教義を基盤としている。まず、「智証釈云」の文の典拠は不明であるが、

密教之要莫過阿字觀有円明有蓮華 三種共菩提心体也

(『高田学報』一二、八七一頁〜八七二頁)

とあるように、密教の要は阿字観にあるとし、先にみた『法事讃』の引文に対する静遍の私釈と同じく、阿字という真言の価値を強調している。さらに、これに続く箇所では、次のように説かれている。

而准世間作法 以称阿弥陀三字為臨終至要 真言行者以大日之心真言為常途所觀 仍当彼時定自行与知識之

勸相違歟 為思此事聊廻会釈 浅略深秘頗無相違 世流布之法門既不違頓極故 彼時自他無諍論觀行尤有便

歟 阿字者即遮那之心真言

(『高田学報』一一一、八七二頁)

ここでは、世間の作法に準ずれば臨終に阿弥陀の三字を称する事を要とするが、真言の行者は大日如来の心である真言を常途の所観とする。ゆえに、臨終の際に真言の行者が阿弥陀の三字を称するのは、知識の勧めに違うのかという問いを設けている。この問いに対し、阿弥陀を称する事と真言を称する事とは、浅略や深秘には大きな相違はなく世に流布する阿弥陀を称する法門は、既に頓極に違う事はないので、臨終時に自行と他行の観行を諍論する必要はないと答えている。そして、最後に阿字は遮那仏の心の真言であると述べている。つまり、この文が書かれた当時、世間では臨終に阿弥陀の三字を称する事が一般的に行われていたが、臨終に阿字の真言を称するののもこれと同じであると説かれている。ゆえに、『続選択』中巻の引文の後半からは、念仏と密教の真言を融合させる静遍の思想が窺える。

ところで、以上検討した『抄出第二』所引の『続選択』中巻の文に窺えるように、『続選択』の著者・静遍自身は念仏と密教を融合させる意図を有しており、彼の浄土門の行理解の中心は憶念の口称念仏にあるとも指摘されている。¹⁵⁴これは、静遍が真言宗的な即身成仏を目指しつつも、信心相続し易い『大経』第十八願の称名念仏を重んじたことに起因する。さらに、『抄出第二』には引用されていないが、かつて『続選択』下巻の書写本が法雲寺で発見され、この書写本は現在高田派専修寺に所蔵されている。¹⁵⁵この『続選択』下巻の書写本の中には、

「顕密大乘所成一」¹⁵⁶「以真言菩提心 相応于念仏三昧 当宗与秘宗 教門雖異 其旨自一 念仏三昧蓮花

三昧自心異名 胎藏中台名金剛台」¹⁵⁷といった記述がみられ、念仏と真言密教の一致が説かれている。

この事に関して、重松明久氏は、初期高田門徒に密教的念仏思想が存したと論じ、その根拠として現専修寺蔵の『続選択』下巻を顕智が書写したことをあげている。¹⁵⁸つまり、重松氏は顕智が念仏と密教の一致を説く『続選択』下巻を書写したので、初期高田門徒では密教的念仏が行われていたと推論している。¹⁵⁹しかし、顕智が『続選択』下巻を書写としたという点は、書誌的検討から疑問が呈されている。平松令三氏は、『続選択』下巻の表紙（元は包紙）に顕智の署名があるため従来本書は顕智所持本と伝えられてきたとした上で、この署名が室町中期に別人が記載した顕智の署名と類似している事から、『続選択』下巻表紙の署名も顕智自筆ではない事を明らかにされている。ゆえに、本書の記載によって顕智の念仏思想を類推する事は不可能であるとしている。¹⁶⁰

それでは、顕智の『抄出第二』に『続選択』中巻の文が引用されている事については、どのように考えるべきであろうか。既に述べた通り、関東地方では法然の専修念仏が浸透する以前から、天台系の念仏や密教的色彩の濃い念仏が存在していた。¹⁶¹したがって、当時の親鸞門流では、他宗の念仏思想と法然の専修念仏を完全に隔絶させるという意識は希薄であり、他宗の念仏思想を排除していなかったと考えられる。ゆえに、当時の親鸞門流では、他宗の念仏思想を参照するという事は、何ら特異な事態ではなかったと推察できる。

しかも、高田門徒の祖である真仏は、高野山蓮華谷で念仏を修した明遍の弟子・敬仏に帰依して出家したと指摘されている。¹⁶²この事から、高田門徒と明遍系統の僧の間には何らかの交流が存したと考え得る。さらに、『法水分流記』の静遍の項に「又從明遍僧都聞浄土宗義 建曆二年当四十七歳」（『史料集成』七、八三三頁）と

あり、静遍は建暦二（一一二二）年に蓮華谷で明遍から浄土宗義を聞いたとされている。ゆえに、真仏が初めに出家する機縁となった明遍系統の僧と高田門徒の間には交流が存したと推察でき、高田門徒がこのような交流の中で明遍や静遍の思想を伝聞したり、両者の著作を目にする機会を有した可能性は十分にあると言えよう。¹⁶³

さらに、既に述べた通り、顕智は念仏聖として人々を勧進したが、これに関して着目すべきは、顕智が当時の念仏信仰の中心地であり、各地の念仏聖が集結していた四天王寺に参詣しているという点である。その上、

磯長太子廟に於ける太子信仰を媒介として、弘法大師像と聖徳太子像を所持して勧進遊行する高野聖と、一光三尊仏と太子像を持って全国を廻国する善光寺聖が、一段と密接な交流を行うこととなったといえよう。

164

と指摘されているように、四天王寺以外の場所においても、当時の念仏聖は太子信仰を媒介として超宗派的に交流していた。また、当時の念仏聖の伝道は、太子信仰や善光寺信仰など、様々な信仰と念仏の教えを関連させて行われていた。さらに、顕智の『聞書』には太子と善光寺如来の書簡往復説話が引用されており、¹⁶⁵ 顕智がこの説話を利用して布教した事が窺えるが、着目すべきは高野聖がこの説話の流布や発展に関与していたという点である。つまり、

太子と如来の消息往來說話には、高野聖と善光寺聖の親縁関係が有ったと考えられる。それは河内道明寺の太子像胎内文書中で如来と太子の消息を記した後段に、「金剛修多羅加持、持者最勝教王者（中略）為令持者悉成就、皆大勧進喜信受行」という経文が書かれているが、これは真言密教（特に高野山系）寺院で常に唱

える理趣經の一部であるから、高野聖がこの消息往來說話の発展に関与していたと推察することができる。

と指摘されている。ゆえに、顕智は各地で念仏勧進し数多くの念仏聖と交流する中で、彼らの思想や伝道方法を見聞したのであり、その一つが太子善光寺書簡往復説話であったと考えられる。

以上の事から考察すると、顕智は明遍系統の蓮華谷聖などの念仏聖との交流を通して、静遍の『続選択』を目的とする機会を得たと思われる。しかし、顕智は『続選択』の文を称名念仏の重要性が説かれた文として引用したと考えられ、密教的念仏を受容する意図は存しなかったと考えられる。何故ならば、既に述べたように当時の親鸞門流では他宗の念仏思想も尊重する面があったため、顕智が静遍『続選択』を引用したのも、広く仏教において念仏の価値が示される文を書き留める意図によるものであったと思われるからである。また、『続選択』が引用される『抄出第二』全体の引用の傾向を考慮すると、本書の狙いは一切衆生の称名念仏一行の救いを示す所にあると考えられる。したがって、静遍の当面では密教と念仏の一致が示されているが、顕智は『続選択』を称名念仏の意義が説かれた書と理解し、これを『抄出第二』に引用したのではないだろうか。すなわち、顕智は『続選択』に説かれる密教と念仏の交渉という面ではなく、称名念仏一行を修することの重要性が示されている面に着目したと考えられる。

イ、聖道門に対する廃立の姿勢

次に、聖道門に対する念仏門の超勝性が説かれる文の引用についてみていきたい。まず、『抄出第一』の後半には法然の『選択集』念仏付属章（『真聖全』一、九八二頁〜九八三頁）の引用があるが、この文では諸行に対する念仏の超勝性が説かれている。つまり、

故知諸行非機失時念仏往生当機得時

（『高田学報』一一、七二七頁）

とあるように、念仏は時機相応の法であると述べられている。そして、阿弥陀仏の本願に誓われた釈尊付属の行である念仏の一門のみが、正像末の三時と法滅の後百年に通ずるとしている（『高田学報』一一、七二八頁参照）。

さらに、『聞書』には親鸞の「化身土文類」からの引用があり、その中には聖道門と浄土門の相違に関わる内容がある。つまり、

然抛正真教意披古徳伝説 顕開聖道浄土真仮教誠邪偽異執外教 勘決如来涅槃之時代開示正像末法旨際 是

以玄忠寺綽和尚云 「然修道之身相続不絶逕一万劫始証不退位 当今凡夫現名信想輕毛 亦曰仮名亦名不定

聚亦名外凡夫 未出火宅 何以得知 抛菩薩瓔珞経具弁入道行位法爾故名難行道」 又云 「有明教興所由

約時被機勸帰浄土者 若機教時乖難修難入」 （『高田学報』四四、五五頁〜五六頁）

とある。この文は、聖道・浄土の真仮について述べた部分である。そして、末法の世における凡夫の往生について、道綽の『安樂集』の所説を基盤に述べている。つまり、聖道門の教法は凡夫という機には修しがたく、今の末法の世という時代とも相応しない教えであるとし、末法の凡夫に相応する教法は浄土門のみであるとしている。

また、『聞書』には醍醐本『法然上人伝記』『三心料簡事』第十一条（『浄土宗典籍研究 藤堂恭俊博士古稀記念』資料編、一九九頁〜二〇一頁）からの引用があり、

一 無智為本事 云聖道門極智慧離生死 浄土門還愚痴生極樂 所以趣聖道門之時 瑩智慧守禁戒以浄心性為
宗 入浄土門之日不憑智慧不護戒行不調心器 只云無甲斐成無智者憑本願力願往生也 云々

（『高田学報』四六、五六頁）

とあるように、聖道門と浄土門の相違が説かれており、浄土門は無智の者であっても乗ずる事が可能な仏道であるとして、聖道門の教法と比べて念仏門が凡夫救済道としての意義を有する事が強調されている。

ウ、聖道方便説

最後に、一代仏教の所説は全て阿弥陀仏の救いを説く所にあると述べる文の引用について考察する。『聞書』には、以下の文が引用されている。

一 秘密藏経言 諸仏出世本懐阿弥陀仏名号为説

（『高田学報』四四、五〇頁）

この文の典拠は不明であるが、諸仏の出世の本懐は阿弥陀仏の名号を説くためであると述べられている。この引文からは、諸仏の出世本懐と関連づけ、仏教全般で阿弥陀仏の教えが重んじられている事を示す意図が窺える。さらに、釈尊の所説、すなわち一代仏教の目的は阿弥陀仏の名号を説く所にあるという事は、聖道門の諸教が念仏門へと誘引するための方便の教えであるという事を示しているとも考えられる。

このように、顕智の要文集では、念仏門が聖道門を含めた仏教全体でも重んじられる事を示す傾向と、凡夫救済の法として念仏門は聖道門に優位する事を示す意図が窺える。その上、引文数としては僅かではあるが、一代仏教の所説が阿弥陀仏の救いを説く所にあるという事を示す意図も窺えた。以上の点は、全て存覚の上にもみられるが、この点は第四章で論じたい。

(五) 女人の念仏往生

『抄出第一』の『法華経』引文の中には、女人の往生に関する文が多く存するが、その中には女人の念仏往生を説く文がある。つまり、

五卷云 若有因縁須独入時但一心念仏 若為女人説法不露齒笑不現胸臆 (『高田学報』一一、七〇五頁)

との文である。顕智はこの文を、女人も含めた一切衆生の仏道が念仏門の一門にある事を示す文として引用したと考えられる。また、覚如や存覚においても女人の念仏往生について述べる文がみられるが、この点は第三章および第四章において論じたい。

第三項 高田門徒の報恩論

一、称名報恩

顯智の『聞書』には三願転入の文と聖徳太子善光寺如来書簡往復説話が引用されており、これらの文では称名念仏に具わる報恩の意義が示される箇所がある。この点は本節第二項において述べたので、ここでは割愛する。

二、追善としての報恩

第二節第三項で触れた通り、追善としての法要や造立供養は当時一般的に行われていたが、高田門徒の真仏報恩碑の建立からもこの点が窺える。この板碑は、埼玉県蓮田市馬込の共同墓地の中央に西向きに建っており、真仏の報恩供養のために造立されたものである。この板碑の表面には次のような文言が刻まれている。¹⁶⁷

報恩真仏法師

南無阿弥陀仏（蓮台）

延慶四辛亥三月八日 敬白

大発主 釈唯願

さらに、板碑の裏面には

錢已上佰五十貫

と刻まれている。真仏は正嘉二（一二五八）年三月八日に五十歳で没したので、この板碑に刻まれた延慶四（一三一一）年は没後五十四年に当たる。したがって、延慶四年に唯願が發起人となって佰五十貫を勧進により集め、この錢貨によって真仏の報恩供養のための板碑を建立した事が窺える。また、この板碑建立の發起人である唯願という人物は、常陸国に居住した真仏の弟子である。¹⁶⁸

ところで、了源の『勸進帳』にみられる追善の言及の箇所述べた通り、当時の社会では葬送後に石碑や塔を造立して供養する風習が一般化しており、故人に対する報恩の念から広く造立供養が行われていた。ゆえに、唯願が真仏の供養のために板碑を建立したのは、このような当時の社会的風習に準じた面もあると思われる。しかし、唯願は、自己に教えを授けてくれた師の真仏の恩に報いる意味で、造立供養を行ったと考えられる。

三、伝道材料としての報恩説話

（一）聖徳太子の恩

第一項の高田門徒の特色の項において、高田門徒が用いた太子絵伝の解説書『聖徳太子内因曼陀羅』『聖法輪蔵』が存する事を述べた。そして、これらの解説書には太子の行実や説話が記されているが、『聖徳太子内因曼陀羅』所収の次の三つの説話は、存覚の『報恩記』に引用される太子説話と同趣旨のものである。¹⁶⁹

① 聖徳太子観音垂迹説

抑彼ノ太子ハ本地観音也、垂迹ハ慈悲ノ大聖、其ノ氏族ハ用明天皇ノ王子
〔史料集成〕四、四三一頁

②南無仏太子伝記

又二歳二月十五日ノ平旦（略）右ノ御手ヲ開キテ合掌シ、面ヲ東方ニ向、南無仏ト再拝シ給フ

〔史料集成〕四、四二五頁〜四二六頁

③聖徳太子・善光寺如来書簡往復説話

上宮法皇、或時御本願ノ寺四天王寺ニ御参籠アリ、七ケ日弥陀ノ名号ヲ勤行シ坐シキ（略）七ケ日ノ間懃口ニ御勤メ有、御書ヲ遊走シテ、信乃国善光寺ノ如来前ニ奉進セラル（略）御書ヲ如来前ニ捧ケ、即チ忝クモ生身如来ノ御自筆ヲ以テ御返報ニ預リ、捧ケ持チテ太子ニ献リキ、真ニ不思議ナリシ御事トモ也、即チ太子御書ノ文ニ云ハク、名号称揚七日已 此斯為報広大恩 仰願本師弥陀尊 助我濟度常護念

〔史料集成〕四、四三〇頁

また、『聖法輪蔵』所収の太子説話の内、存覚の『報恩記』の引用説話と一致するのは次の二つの説話である。

①聖徳太子観音垂迹説

誠ニ、生身ノ観音ノ現凡夫形御誕生生成セ給ケレハ、靈瑞様々ナリケルモ理也
〔史料集成〕四、四三七頁

抑、聖徳太子其御本地生身観音トシテ、我朝人王三十四代推古天皇ノ儲君トシテ

〔史料集成〕四、四四四頁

②南無仏太子伝記

御誕生以後、未開給舒右御手、成合掌給キ、向東方、南無仏々々々ト、高声ニ唱へ給ヒテ、開合掌ノ御手給ケレハ、釈迦如来ノ白玉、摧身ノ御舍利放光照宮中給ヘリ
(『史料集成』四、四三八頁)

抑、二月十五日ハ(略)太子向東方唱南無仏給ケル御事
(『史料集成』四、四三九頁)

既に述べた通り、『聖法輪蔵』には専空の書写本が複数存在し、専空は存覚在世時の高田門徒の指導者であるから、存覚が交流した当時の高田門徒でも本書に収められている太子説話が尊重されていたと考えられる。

さらに、『聖徳太子内因曼陀羅』『聖法輪蔵』の両書にみられる②の南無仏太子伝記については、この伝記を象った太子絵伝や太子像も存在する。例えば、現在真宗寺院に所蔵されている太子絵伝や略絵伝の中には、南無仏太子伝記が図示されているものがある。¹⁷⁰また、真宗寺院に現存する太子木像の中には、この伝記を象った南無仏太子像が存在する。¹⁷¹この点からも、ここで引用した太子説話が当時の真宗教団で尊重されていた事が窺える。存覚は、以上の点を考慮し『報恩記』に引用する太子説話を選定したと思われるが、これは第四章で論じたい。

また、『聖徳太子内因曼陀羅』『聖法輪蔵』では太子の恩が説かれている。まず、『聖徳太子内因曼陀羅』には、
慶哉、我等生ヲ和国ニ受ケ、人身タルコト、貴哉、太子能化ノ国ニシテ、眼前ニ御遺物ヲ拝シ観タリ、其ノ古跡ヲ踏テ三宝ニ値遇シ奉レリ、然者今幸ニ天地ノ間ニ生レテ、二諦ノ道理ヲ弁ヘム人、彼ノ尊ヲ忘レテハ又タ誰ニカ帰セム、恩山峯高クシテ億劫ニモ報シ難ク、徳海底深クシテ累劫ニモ又謝シ難シ、能々ク是ヲ思

量セヨ、応知

〔史料集成〕四、四三一頁)

とある。さらに、『聖法輪蔵』にも、

然太子ノ御恩徳廣大ニシテ、経無量億劫難報、恩山峯ハ自須弥山尚高、経僧祇劫争報謝之、徳海底自大海水尚深、以仏神通何汲尽之、凡吾朝日域受生人倫在家出家貴賤男女、誰カハ不蒙太子恩、何人無辺ノ恩徳不酬哉、仰願ハ一切道俗同シク太子ノ恩徳ヲ報謝シテ、共結一仏浄土之縁也矣 (『史料集成』四、四四六頁)

とあり、両書ともに太子の恩について山や峰の高さより高く、大海の深さよりも深いとの比喻を用いて説いている。また、日本に生まれた者であれば、日本に仏教を弘通した太子の恩に報ずるのは当然であるという趣旨の表現が存する点も共通している。したがって、高田門徒では伝道の場面において太子の恩が説かれていた事が窺える。

(二) 神祇に関する思想

また、『聖法輪蔵』には神祇に関わる記述がある。本書では、直接的に神祇の恩は説かれていないが、日本は神国であるとの言及が散見される。例えば、「抑吾朝日本国、神明始造出給ヘル国ナルカ故、名神国」(『史料集成』四、四四七頁)、「実吾朝ハ、雖粟散ノ少国、神明造出シ給ケル国ナレハ、名神国」(『史料集成』四、四五三頁)、「抑我朝日本国ハ神ノ始造出シ給ヘル故ニ、号神国」(『史料集成』四、四六〇頁)などである。さらに、神祇と仏との関係について、次のように述べている。

実我朝神国、往古如来久成薩埵、各和光塵、随類応同之施利生給へり（略）如斯一切神明仏陀、其御本地皆是往古如来、久成之薩埵也、垂迹和光之利生本地一体、眼目異名也（『史料集成』四、四八九頁）

ここでは、日本の諸神の本地は往古の如来であり、如来の垂迹たる神祇は一切を利生すると説かれている。これは、当時の仏教界で一般的に用いられた本地垂迹説に基づく思想と言えるが、高田門徒では太子の伝記を語る中で、仏の垂迹たる神祇の利生に関しても説かれていた事が窺える。また、同趣旨の表現は、存覚の『六要鈔』（『真聖全』二、四一八頁）にも存するため留意が必要であるが、この点は第四章で論じる。

ところで、神祇に関する内容として、顕智の『聞書』には『華嚴経』から次の文が引用されている。

一華嚴経言 一礼一切諸神祇 生受蛇身五百度 現世福德更不来 後生地獄受大苦

（『高田学報』四五、四二頁〜四三頁）

ここでは、一切の神祇に礼拝すれば、現世では福德は来ず後生には地獄で大苦を受けるという内容が述べられている。この文の引用を考慮すると、高田門徒では神祇に礼拝する、すなわち帰依する事は否定していたと考えられる。したがって、先に引用した『聖法輪蔵』においては本地垂迹説が用いられているが、それは神祇への帰依を説くものではなく、あくまで阿弥陀仏への帰依を勧めるための手段として述べられたものと思われる。

（三）父母に対する報恩

また、『聖法輪蔵』には父母に対する報恩に関する言及がある。まず、太子が四歳にして父母の恩を重んじた

という説話が述べられた後に、

太子御出世以前ニハ、我朝衆生劫初ヨリ以来、更ニ父母ノ重恩ヲ不知、其振舞唯同畜生カリケル事共也。

（『史料集成』四、四四二頁）

とあり、太子出世以前の日本の衆生は父母の恩の重さを知らず、その振る舞いは畜生にも同じであったと述べている。そして、

凡、孝養父母ノ善根ハ、万善万行之中ニ、尤モ第一殊勝ノ善根也、此大善根ヲ自ラ勸メテ、示一切衆生、從山高自海深顕孝養父母ノ善根給ケル也

（『史料集成』四、四四二頁）

と述べ、孝養父母は山より高く、海よりも深い善根である事を強調している。このように、当時の高田門徒では、民衆に太子の行実を説く中で当時の社会一般で重んじられた孝養父母の思想を取り入れている事が窺える。

さらに、これに続く段落では孝養父母が仏教、つまり積尊の所説である事を示すために、『梵網経』と『観経』の経文と、善導の『観経疏』の文が引用されている。つまり、

凡積尊一代ノ教法、始終本末悉以孝養父母ノ善根、為本懐給ヘリ、梵網経ニハ、孝養父母、師僧三宝、孝順至道、法孝名為戒、亦名制止、観経ニハ亦、孝養父母、奉事師長、三世諸仏、浄業正因ト説キ、善導和尚ハ、孝養父母、孝廻向、為説西方、快樂因ト釈シ給ヘリ

（『史料集成』四、四四二頁）

とある。このように、本書では孝養父母の意義を明かすに当たり、仏教の経釈からその根拠が示されている。ゆえに、これは単に世間的な意味での父母に対する孝養を勧めるものでなく、仏道を歩む行為の一環としての父母

に対する報恩の意義を説いたものと考えられる。また、上記の中で『梵網経』『観経』に関しては、ほぼ同文が存覚の『報恩記』にも引用されているため（『真聖全』三、二五六頁～二五七頁）、この点は第四章で論じたい。

第四項 高田門徒の善知識論

第一項で述べたように、高田門徒では師資相承の際に指導者の著作が相伝される事があつた。この点は、高田門徒の善知識論を窺う上でも留意が必要である。また、真仏や顕智の要文集においては、数としては多くはないが、善知識に関する経釈文の引用がある。本項では、以上の二点を中心に高田門徒の善知識論を考察する。

一、著作の相伝

(一) 真仏著作の役割と相伝

永村眞氏は、東国門徒たちは親鸞の教説を正確に理解するために親鸞に聖教の下付を請い、その聖教を受けた門徒は更に自らの門下にそれらを書写し与え、それによって親鸞の教説が伝えられていったと指摘されている。

¹⁷²そして、真仏の『経釈文聞書』についても、当時は門弟に広く授与され書写されたと推察されている。また、

本書が今日に至るまで専修寺に伝来した経緯について考察し、次のように述べている。

真仏が撰述して手許に置いたと思われる「経釈文聞書」は、どのようにして伝来したのであろうか。ここで本書の原表紙の上に重ねて綴じられた後補表紙（モト包紙）に加えられた中興真慧の墨書に目を向けたい。つまり「経釈文聞書」は、真仏から代々を経て真慧の手に伝えられているわけで、同寺（筆者註…専修寺）の歴代住持により相承されたと考えることができる。¹⁷³

このように真仏筆の要文集は、師の教えを正しく継承していくという意義を持つ書として、次代の後継者へと代々受け継がれてきた事が窺える。

また、『経釈文聞書』は、弟子に対して正しい教えを伝える役割を果たした事とも指摘されている。永村氏は、『経釈文聞書』第一文の『蓮華面経』の文と第二文『法事讚』の引用が、慈信房宛ての九月二日付親鸞の消息（『真聖全』二、七〇四頁〜七〇五頁）にもみられる事から、『経釈文聞書』におけるこの二文の引用について、

「経釈文聞書」の全体が撰述される契機は措くとして、少なくとも第一・二項は、善鸞と東国門徒との確執を背景に、善鸞が親鸞に訴えた東国門徒の異義、これを誠める親鸞の消息を契機とする抄出であると理解できる。（略）第一・二項の抄出は、一体として東国門徒と善鸞への親鸞の厳しい教誡をより効果的に伝え、門

徒の修行のあり方を方向付ける上で、重要な役割を果たしたと思われる。¹⁷⁴

と指摘している。つまり、教団指導者である真仏は、当時発生した教学的問題を意識し正しい教えに導くために要文を書き留めたのであり、このような指導者の書物は弟子に一定の権威を持つものと理解されたと思われる。

さらに、同様の事は、近年発見された真仏書写の聖教の上にも窺える。安藤章仁氏は、二〇〇八年に愛知県岡崎市美術館で開催された「三河念仏の源流」展において、新たに真仏真蹟の二点の書物が発見された事を報告されているが、ここではその内の一つである茨城県称名寺蔵の『往生要集云』に着目したい。まず、安藤氏は『往生要集云』の書写時期などを勘案し次のように述べている。

本書の書写時期は、親鸞の字体が後期筆跡へ移行する過渡期にあたる親鸞八〇歳前後、すなわち建長四年（一二五二、真仏四四歳）前後と推定される。この時期、親鸞が有念無念の論争や造悪無碍を制止する消息を書いていることから、関東の門弟において異義が顕在化していることを確認できる。本書に念仏を信じることと誹ることを問題にした『往生要集』の文と、阿弥陀仏の智慧海は、広大にして凡夫の測るところではないことを明かした『往観偈』の文が引用されているのは、かかる状況に対応するためのものと考えられる。あわせて看過できない点は、関東の門弟に異義が発生する最中、リーダー的門弟が漢字や熟語の音訓覚書を書写し、研鑽していたことである。このことは今までに明かされていない初期真宗教団の側面を物語っている。

175

先にも述べた通り、真仏のような教団指導者には、親鸞の教説を正しく伝持して弟子の異義を正す役割が求められたが、その役割を果たすために書物を著し弟子に正しい教義を示すという方法がとられたのである。この事は、指導者の著作に基づいて弟子等が学術的研鑽を行ったとの指摘からも理解できる。以上の事を考慮すると、親鸞の教えを正しく継承するという面において、指導者たる真仏の書物が果たした役割は大きいと言える。したがっ

て、高田門徒では教学面において指導者の教えが重視されていたと考えられる。

(二) 顕智著作の役割と相伝

顕智の著作は、彼以後の教団指導者に相伝された。まず、『聞書』、『抄出』、『見聞』の奥書に記された年月日に着目すると、年代は全て延慶二(一三〇九)年であり、その日付は七月七日、八日、九日と連続している。このように日付が連続しているのは偶然ではなく、これらの顕智の三部の書物が一組として、顕智から次の指導者・専空への師資相承のために作成された事に起因すると指摘されている。¹⁷⁶したがって、当時の高田門徒では教団を主宰する指導者から次代の指導者に対して聖教を相伝するという慣習が存していた事が窺える。

このように指導者の著作を相伝する事は、第二節でみたように荒木門徒系の教団でも行われており、指導者が後継者に対して自己の著作を相伝する事は、初期真宗教団全体で広く行われていたと推察できる。ゆえに、初期真宗全体の傾向として、著作の相伝と師資相承とが関連付けられていたと考えられる。このような状況の中では、自ずと各教団独自の教学を重視する気運が起こる可能性が高く、意図せざるとも善知識帰命のような誤解がなされる危険性が生じる。しかし、多くの初期真宗教団がそのような状況にあったと考えられ、この点と覚如・存覚の善知識論の関係を考察する事も重要と言える。

二、要文集における善知識に関わる引文

(一) 真仏の要文集

第一章第四項でみたように、初期真宗教団では善知識帰命説が広がっていたが、この説が拡大した要因の一つとして、「如来とひとし」の教説に対する誤解があった。この事は、親鸞宛ての慶信消息においても問題となっている。まず、慶信は、親鸞宛てに送付した消息において、親鸞に対して次のように質問している。

『大無量寿経』に「信心歓喜」と候。『華嚴経』を引て『浄土和讃』にも「信心よろこぶ其人を、如来とひとしと説きたまふ、大信心は仏性なり、仏性即如来なり」と仰せられて候に、専修の人の中に、ある人心得ちがえて候やらん、信心よろこぶ人を如来とひとしと同行達のたまふは自力なり、真言にかたよりたりと申候なる人のうえを可知に候はねども申候。

(『真聖全』一一、六七四頁〜六七五頁)

つまり、当時の東国門徒では、「如来とひとし」というのは自力であり真言宗の即身成仏に類するものであると批判する者が存在し、そのような批判を行う者に対して疑問を抱いた慶信は、親鸞に「如来とひとし」の正しい意味を問うたのである。そして、親鸞はこの慶信の問いに対して、

如来とひとしといふは、煩惱成就の凡夫、仏の心光にてらされまいらせて信心歓喜す、信心歓喜するゆへに正定聚のかずに住す。信心といふは智也、この智は、他力の光明に摂取せられまいらせぬるゆへにうるところの智也、仏の光明も智也、かるがゆへにおなじといふなり。おなじといふは、信心をひとしといふなり。

歓喜地といふは、信心を歓喜するなり、わが信心を歓喜するゆへにおなじといふなり。

〔真聖全〕二、六七八頁〜六七九頁

と回答し、この旨を蓮位が書写して慶信に返信した。すなわち、親鸞は信心と智慧とは同じものであるので、弥陀の救いを信心歓喜する凡夫には如来から智慧が与えられるから、この事態を指して「如来とひとし」というのである、と教示している。この点に関連して、新潟県高田浄興寺の『二十一箇条制禁』にも「念仏行者以造悪之身、与諸仏如来同旨不可称」(『史料集成』一、一〇二八頁)とあるように、「如来とひとし」の教説が当時の真宗教団において広く問題となっていた事が窺える。

そして、真仏の『経釈文聞書』にも「如来とひとし」の問題に関わる引文がある。『経釈文聞書』第六文に、

華嚴言 聞此法歓喜信心無疑者 速成無上道与諸如来等 (『史料集成』一、五九八頁)

とあり、慶信が消息で親鸞に質問した「如来とひとし」の思想の典拠となる『華嚴経』の文が引用されている。ゆえに、この文は「如来とひとし」の意義を正しく理解せず異義を論じた者に対し、真仏が正しい理解の根拠となる文を示すために引用したと推察できる。つまり、現身の善知識を仏と同一視するような異義に対して、これを誠めて親鸞の真意を伝えるために、真仏は『華嚴経』の文を引用したのではないだろうか。この点から考察すると、本書は当初真仏が自身の理解を確かにする事を契機として作成されたのかもしれないが、その作成過程において真仏は、正しい教義理解の基盤となる文を書き留め、弟子などに示す目的を有するに至ったと推察される。つまり、『経釈文聞書』は、親鸞の教えに基づく教学理解の基盤となる文について、随時疑問のある者に示す役割

を持つていたと考えられる。「如来とひとし」の異義に関わる『華嚴経』の引文からは、そのような役割の一端を窺い知る事ができる。

(二) 顛智の要文集

顛智の『抄出第一』と『聞書』には、善知識に関わる文の引用がみられる。まず、『抄出第一』の引文であるが、善知識に関する文は『法華経』から二文引用されている。まず、

二卷云 又舍利弗若見有人捨悪知識親近善友如是之人乃可為説

(『高田学報』一一、七〇二頁)

という文が引用されている。これは『法華経』「譬喩品」からの引用であるが(『大正蔵』九、一六頁)、この文では釈尊が舍利弗に対し、悪知識を捨て善知識に親近する者のために法を説くべきと述べたと説かれている。また、

善知識者是大因縁 所謂化導令得見仏 発阿耨多羅三藐三菩提心

(『高田学報』一一、七〇八頁〜七〇九頁)

という文が引用されている。これは『法華経』「妙莊嚴王本事品」からの引用である(『大正蔵』九、六〇頁)。ここでは、善知識は大因縁であつて、人を教化し導いて仏を見させ最終的に阿耨多羅三藐三菩提の心を起こさせると述べられており、仏道を歩む中で善知識の導きが重要である事が説かれている。

さらに、『華嚴経』からも善知識に関する文が二文引用されている。まず、

十五云 遠悪智識親近菩薩勝善知識

(『高田学報』一一、七一三頁)

とあるが、これは『華嚴經』「十廻向品」（『大正藏』九、四九〇頁）からの引用である。ここでは、悪知識から遠ざかり、菩薩や優れた善知識に親近すべきと説かれている。また、

四十八云 敬善知識向善知識念善知識教 於善知識起愛恭敬又作是念因善知識得見諸仏 善知識者開示顯現

一切仏法 善知識者是奇特法 令人得見諸仏法故善知識者為明淨眼 令人見仏如虛空故善知識者為善津濟

令人於仏華池得源底故

（『高田学報』一一、七一五頁）

とあるように、「入法界品」からの引文がある（『大正藏』九、六九七頁）。この文では、次のような内容が述べられていて、善知識を敬い、善知識に向い、善知識の教えを念じ、善知識を慎み敬う。また、このような心をおこす事により、善知識によって諸仏をみたてまつる事が出来る。ゆえに、善知識は一切の仏法を顕示する奇特の法である。人に諸仏の法をみさせるので善知識は明らかなる淨眼を持つ。人に仏をみさせるのは虚空のようであるので、善知識は仏道への橋渡しである。仏の華池において、人に源底を得さしめるからである。この内容から考えると、ここでは行者が仏道を歩む上で善知識が重要な役割を果たす事が説かれていると言える。つまり、先にみた『法華經』引文の第二文と同様に、行者は仏道における善知識を敬い、その教えを重んじるべきとされている。ゆえに、この箇所は念仏の教えに帰依し仏道を歩む中で、善知識を敬うべき事を示すために引用されたと考えられる。

このように、『抄出第一』では善知識の意義を述べる経文が引用されているが、既にみたようにいずれも淨土教の經典からの引用ではない。しかし、善知識というのは淨土教に限らず仏教全体で重んじられているため、顕智

は広く仏教經典の中から善知識の意義が示される文を引用したと思われる。

最後に、『聞書』の善知識に関する引文であるが、まず『往生要集』所引の『十疑論』の文が引用されている。三者在決定在心者造罪之時從自虚妄顛倒心生 念仏心者從善知識聞説阿弥陀仏眞実功德名号心生

(『高田学報』四一、六一頁)

ここでは、念仏の心とは、善知識から阿弥陀仏の眞実功德の名号の心を聞くことであるとされている。つまり、阿弥陀仏の誓願の名号の由来を善知識から聞信する事が述べられており、獲信における善知識の教えの重要性が示されている。さらに、『聞書』の御入滅日記事には、

曇鸞法師 七月七日御年六十七 道綽禪師 四月廿七日御年八十四 善導和尚 三月十四日或廿七日 懷感
禪師 八月三十日 小康 十月三日 (『高田学報』四五、四九頁)

とあるが、既に述べたように、曇鸞、道綽、善導、懷感、小康は所謂浄土五祖である。したがって、この文からは、高田門徒においても浄土門の師資相承を重視する側面が存した事が窺える。

以上、眞仏・顕智の要文集における善知識に関する引文を考察したが、これらの引文には、荒木門徒や鹿島門徒のように善知識帰命を説くような表現は存しなかった。しかし、仏道における善知識を尊重すべき事を示す文や、善知識の教導の重要性が示される文が引用されていた。したがって、高田門徒では、念仏の教えを説く善知識や、その教導を重んじる傾向があったと考えられる。

小結

本章では、初期真宗教団の教学について文献史料の検討を中心に考察したが、それにより明らかになった教学的傾向の概要を以下に述べたい。

はじめに、念仏論の傾向について述べる。本論文で考察した各門徒では、全体的に念仏往生の意義が重視されており、親鸞教義を基盤に念仏思想を理解するというよりも、親鸞の教えを専修念仏の教え、つまり善導、法然の念仏往生の法門の流れを汲むものと理解していた事が窺える。また、念仏と信心の関係については、阿弥陀仏の誓われた念仏往生を信じる、あるいは名号を信じて称するという表現がみられる事から、行信の不離なる事が示されていると考えられる。一方、称名念仏の報恩としての意義については、高田門徒の要文集にわずかにみられる程度であり、初期真宗教団においては重視されていないと言える。また、顕智の要文集の傾向を考察した結果、天台宗や真言宗などの他宗においても念仏思想が重んじられる事に留意されている事が判明した。その一方で、聖道門に対して凡夫相應の法としての念仏門の意義を主張する側面も窺え、聖道門との対峙を意識し念仏門の意義を強調する姿勢も存したと考えられる。

次に、報恩論についてであるが、初期真宗教団の報恩論として特徴的なのは、聖徳太子信仰が盛んであった事に関連して、太子の恩が説かれている点である。このような太子の恩は、太子絵伝の絵解きなどの伝道を通して民衆に念仏の教えを伝えるという意味で説かれている。さらに、初期真宗教団では、太子の恩以外の恩を説く際にも比喩や説話が用いた伝道が行われた。例えば、数としては僅かではあるが神祇の意義や父母の恩などが引き

合いに出される場合もみられ、伝道を想定して世間的な価値観が受容された側面も窺える。また、当時の社会では故人への追善や報恩としての造立供養が盛んに行われていたが、了源が作成した興正寺建立のための勸進帳や真仏報恩塔の造立などから、この点にも配慮がされていた事が窺える。このように、初期真宗教団の報恩論は、民衆伝道の側面としての意義を有する部分が大きい事が分かる。これに対し、仏の恩や称名報恩といった仏道における恩の教義的位置づけは、余り明確にされていないと言える。

最後に、善知識論についてである。初期真宗教団では、善知識や善知識の教えを重んじる傾向が一般的であり、特に荒木門徒系や鹿島門徒では善知識帰命の傾向が濃厚であった。この点に関して、従来の指摘では各教団の組織的統制という現実的問題と関連付けて論じられる事が多かった。勿論、そのような面も大いにあったと言えるが、それに加えて考慮すべきは初期真宗教団における教学的課題との関係である。つまり、当時の真宗教団はまだ前衛的集団であり、体系的に確立された真宗教義は存在していなかった。そのような事も要因となって、初期真宗教団では『大経』『観経』などの經典や、『浄土論』『論註』『観経疏』などの文を引用し、建前的には教義を踏まえる形をとりつつも、内容としては経釈の文に独自の解釈を施して善知識帰命の論理を構築するに至ったと考えられる。さらに、如何なる教義が正統であるかという点も未だ不明確であったので、これを確認する意味で、指導者の著作や善知識の直説の教えが重んじられたと推察できる。また、善知識の教えは、原則的には当該善知識が属する教団内のみで通用し、それ以外の教団では用いられなかったと思われる。しかし、本章での検討により、荒木門徒と鹿島門徒の善知識論には共通点が多く存する事が明らかになった。ゆえに、各教団は独自の相承

や教えを重んじながらも、時に同じ親鸞門流の他の教団の教学を参照して相互に影響を受けつつ、独自の教学を確立していったと考えられる。

このように、本章で明らかになった初期真宗教団の念仏論、報恩論、善知識論をうけて、覚如や存覚はこれらの各論をどのように理解したのであるか。この点について、覚如に関しては次の第三章、存覚に関しては第四章で考察していきたい。

- 1 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二〇五頁。
- 2 西岡芳文氏は「関東を中心に展開した初期真宗は、祖師追慕による親鸞像の制作、先徳から継承する血脈への強い意識、聖徳太子像の礼拝、教義を視覚化した光明本尊の造顕、善導・法然を開祖と位置づける歴史観など、後世の本願寺の法儀と異なる信仰形態をもっており」と指摘されている（『初期真宗門流の展開』三五頁）。
- 3 玉山成元氏は「浄土教が東国へ進出したのは、平泉や伊豆山をはじめ、平安時代から培われた浄土教の下地が大きな影響を与えたとみることができる。」と指摘している（『中世浄土宗教団史の研究』九九頁）。
- 4 中臣至「真宗初期教団の一考察―関東門弟を中心に―」一三二頁参照。
- 5 佐々木覚爾「親鸞門弟における『歎異抄』の特徴」五九頁〜六〇頁参照。
- 6 井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』二五七頁〜二五八頁参照。
- 7 小山正文『親鸞と真宗絵伝』五三頁参照。
- 8 井上前掲書、二六〇頁参照。
- 9 『聖典全書』二、九八八頁の解説参照。
- 10 千葉乗隆「親鸞門弟の教団形成」二四八頁参照。
- 11 細川行信『真宗教学史の研究 第二卷 口伝鈔 浄土真要鈔』一四二頁〜一四三頁参照。
- 12 今井雅晴氏は「かつては紙に書いたこと以上に、直接教えを受けた、あるいは話を聞いたということが非常な意味を持つていたのであります。関東の門弟達にとりまして、自分が親鸞聖人の正しい教えを受けたと言ふときの、言ってみれば正統意識の根柢になりますのは、もう唯一と言つて良いくらい、この面授ということがございますね。」と指摘されている（『初期浄土真宗と東国門徒』五二頁）。
- 13 中臣至氏は「親鸞が帰京した後、関東の各地域ごとに横曾根門徒・鹿島門徒・高田門徒などの門弟の集団が現れてくるのである。この集団形成の条件には、第一にその指導者が、親鸞の直弟子であることである。面授ということは、顔（面）とを直接あわせて教えを授けたということで、門弟の心の拠り所になると同時に、他人に対しても強い説得力をもったのである。」と指摘されている（『真宗初期教団の一考察―関東門弟を中心に―』一三一頁）。
- 14 植野英夫「初期真宗門徒における師と弟子―門徒形成の契機として―」三七五頁。
- 15 同右、三七九頁。
- 16 同右、三七八頁。
- 17 『重宝聚英』二、一六五頁参照。
- 18 同右、一八八頁〜一九二頁参照。
- 19 『重宝聚英』八、一八九頁参照。
- 20 平松令三「初期真宗教団の教化形態について」一五二頁〜一五三頁参照。
- 21 山田雅教「山科仏光寺造立勸進帳を読む」九〇頁参照。
- 22 『重宝聚英』七参照。
- 23 宮崎円遵『初期真宗の研究』三三三頁〜三三四頁。
- 24 『重宝聚英』七、二五〇頁〜二五一頁参照。

²⁵ 吉原浩人氏は「信濃善光寺の縁起は日本仏教の淵源を説くものであるが、平安末頃から本尊生身説が生まれ、鎌倉期その信仰は爆発的に広まった。」と指摘されている（『初期真宗教団と善光寺信仰』三一〇頁）。

²⁶ 西岡芳文氏は「関東を中心に展開した初期真宗は、（略）戦国時代以降、本願寺が地方の門徒集団を吸収していく中で、ややもすれば異端視されることが多かった。そのため、それぞれの門徒集団が持ち伝えてきた独自の信仰形態は否定され、さらに一向一揆の急速な拡大のあおりを受けて東国の真宗教団が壊滅的な状況に陥ったため、歴史を伝える法宝物や文献の多くが失われてしまった。」と指摘されている（『初期真宗門流の展開』三五頁～三六頁）。

²⁷ 『浄土真要鈔』『破邪顕正抄』『諸神本懐集』『持名鈔』『女人往生聞書』『弁述名体鈔』は了源の依頼であり、『顕名鈔』『決智鈔』『法華問答』『報恩記』『選択註解鈔』『步船鈔』は明光派の教団の依頼によって成立している。そして、残る『存覚法語』『浄土見聞集』『嘆徳文』『六要鈔』『纒解記』は荒木門徒系の依頼によるものではない。

²⁸ 本論文では、荒木門徒を源流とする武蔵阿佐布門徒の了海、鎌倉甘繩門徒の誓海、明光、仏光寺了源の史料を扱うので、これらの門徒を総称して「荒木門徒系」と表記する。

²⁹ なお、横曽根門徒の史料として、編者不詳の『親鸞聖人血脈文集』と、性信の著作とされる『浄土真宗聞書』がある。しかし、『親鸞聖人血脈文集』は親鸞の消息を集録したもので、横曽根門徒の独自性を窺う事は難しい。また、『浄土真宗聞書』は基本的に親鸞の言に関する聞書である上、本研究で考察する報恩論や善知識論についての記述は存在しない。さらに、今井雅晴氏によると、本書は性信の作であるとは断定し難い（今井雅晴「初期浄土真宗と東国門徒」五七頁～五八頁参照）。したがって、本研究では荒木門徒系、鹿島門徒、高田門徒の史料により初期真宗教団の教学を考察し、横曽根門徒については参照となる部分のみ触れる事とする。

³⁰ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二四〇頁参照。

³¹ 吉田清「初期真宗と東国門徒」一〇頁参照。

³² 早島有毅「中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態——浄土教の本尊研究の課題設定作業の一環として——」二八頁。

³³ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二二六頁参照。

³⁴ 同右、二四一頁参照。また、早島前掲論文、一二八頁～一三〇頁参照。

³⁵ 早島有毅「中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態——浄土教の本尊研究の課題設定作業の一環として——」二八頁。

³⁶ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二四〇頁参照。

³⁷ 『重宝聚英』二、一八六頁参照。

³⁸ 同右、一五六頁～一六一頁参照。

³⁹ 『重宝聚英』八、八〇頁～八一頁参照。

⁴⁰ 平松令三氏は「法縁による教団の形成にあたっては、リーダーの個人的力量が大きなウエイトを占めることになり、勢いその教団の属人的性格が強くなるのは当然でありましょう。備後山南の旧仏光寺系寺院に、明光などの実に立派な開基像が伝えられているのは、そのためと思われ（略）自分の法脈の正しさを証明する必要から、自分の系統を描いた連座像や光明本尊の類が、そうした教団でしきりに使われたのではないか」と指摘されている（『初期真宗教団の教化形態について』一五九頁）。

- 4 1 『増補改訂 本願寺史』一、三〇四頁参照。
- 4 2 明光派の指導者は、明光の弟子・了源の地縁から備後に移住した関東や近畿の明光門下人であり、在地の者ではなかったとされている（福尾猛市郎「備後南部における初期明光派真宗教団に関する新知見」一二二頁参照）。ゆえに、明光派教団派の信仰や伝道方法は、彼らの源流である荒木門徒のものを継承していると考えられる。
- 4 3 例えば、備後の宝田院所蔵の和朝太子先徳連座像がある（『重宝聚英』八、八一頁参照）。
- 4 4 『重宝聚英』七、一八二頁～一八三頁参照。
- 4 5 宮崎円遵『真宗史の研究 上』、二四四頁、註七参照。
- 4 6 『重宝聚英』七、二二八頁～二二九頁。
- 4 7 宮崎円遵「聖徳太子略絵伝について」一七一頁。
- 4 8 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二四二頁参照。
- 4 9 三河地域限定ではあるが、荒木門徒系で善光寺如来の絵解きがなされていたとの指摘がある（早島有毅「中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態——浄土教の本尊研究の課題設定作業の一環として——」二一九頁～一三〇頁参照）。
- 5 0 『仏光寺の歴史と信仰』に「著者は京大図書館本奥書によって、仏光寺派第四世了海上人とされている。」（二〇〇頁）とある。
- 5 1 『小部集』一三一頁参照。
- 5 2 『仏光寺の歴史と信仰』では、「末尾の奥書が本文と同筆であることから、正安二年（一二三〇）了海が自己の著述を清書したものと考えられている。」（一〇〇頁）と解説されている。
- 5 3 梯実円「初期真宗における善知識論の一形態——『還相廻向聞書』をめぐって——」二五〇頁参照。
- 5 4 同右、二五〇頁参照。
- 5 5 同右、二六三頁。
- 5 6 『仏光寺の歴史と信仰』では、久遠院本について「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。」（一〇一頁）と解説されている。
- 5 7 梯実円「初期真宗における善知識論の一形態——『還相廻向聞書』をめぐって——」二四七頁参照。
- 5 8 梯実円『他力信心聞書』の一考察——真宗における知識帰命説の源流——一九九頁参照。
- 5 9 『小部集』一三四頁参照。また、宮崎円遵『真宗史の研究 上』二六〇頁参照。
- 6 0 『小部集』一三九頁。
- 6 1 『古写古版 真宗聖教現存目録』により確認した。
- 6 2 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二六〇頁。
- 6 3 『史料集成』四、解題、七七頁～七八頁参照。
- 6 4 山田雅教「山科仏光寺造立勸進帳を読む」九八頁～九九頁参照。
- 6 5 同右、九九頁参照。
- 6 6 『増補改訂 本願寺史』一、二九七頁参照。

67 『史料集成』四、解題、七八頁参照。

68 同右参照。

69 梯実円氏は、『他力信心聞書』で主張される信心について「本願には衆生を救うはたらきは確かにあるが、それは知識を通してのみ具現するのであって、知識即仏とみたてまつって帰命しなければ他力の本体にあえず、正定聚に住することもできないというのである。」と指摘する（梯実円『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―）二一六頁参照）。

70 水藤真『中世の葬送・墓制 石塔を造立すること』一八〇頁―一八一頁。

71 梯実円『初期真宗における善知識論の一形態―還相廻向聞書』をめぐって―二四八頁参照。

72 梯実円『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―二一九頁―二二〇頁。

73 『史料集成』五、五四四頁。

74 梯実円『初期真宗における善知識論の一形態―還相廻向聞書』をめぐって―二五八頁。

75 『小部集』一五頁―一九頁参照。

76 『真聖全』二、五〇五頁および五一三頁参照。

77 梯実円『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―二一七頁―二一八頁参照。

78 『史料集成』五、五四三頁。

79 梯実円『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識帰命説の源流―二一八頁。

80 黒田義道『初期真宗教団における（師）と（善知識）』三一四頁参照。

81 例えば、『浄興寺二十一箇条制禁』（一二三五年成立）に「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」（『史料集成』一、一〇二七頁）とある。

82 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二八九頁。

83 『増補改訂 本願寺史』一、一二五頁参照。

84 『史料集成』一、九八七頁参照。

85 今井雅晴『親鸞と東国門徒』三九頁。

86 宮崎円遵『親鸞聖人と關東の門弟―聖人の在關時代を中心として―』一二六頁参照。

87 『重宝聚英』二、一九三頁。

88 宮崎円遵『親鸞聖人と關東の門弟―聖人の在關時代を中心として―』一二七頁。

89 同右、一二七頁。

90 『重宝聚英』二、一八八頁参照。

91 千葉乗隆『親鸞門弟の教団形成』二四九頁参照。

92 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三二三頁―三二四頁。

93 宮崎円遵『初期真宗の研究』三五八頁―三五九頁参照。

94 岸部武利『真宗聖教に就いて』参照。

95 織田顕信『浄勝寺本『信海聞書』について』一一頁参照。

96 織田顕信『浄勝寺本『信海聞書』について』一一頁参照。

- 97 同右、一九頁参照。
- 98 黒田義道「初期真宗における知識帰命説の成立について―『信海聞書』を手がかりに―」七頁。
- 99 黒田義道「初期真宗教団における関東門弟の信心の研究―鹿島門徒・順信の『信海聞書』を中心に―」一一六頁。
- 100 同右、一一六頁参照。
- 101 黒田義道「初期真宗における知識帰命説の成立について―『信海聞書』を手がかりに―」参照。
- 102 例えば、「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。」(『史料集成』五、三三三頁)とある。
- 103 柏原祐泉「中世真宗(善知識)の性格―教団構造把握への示唆として―」二七頁参照。
- 104 黒田義道「初期真宗における知識帰命説の成立について―『信海聞書』を手がかりに―」三頁。
- 105 『影印 高田古典』一、五四〇頁および『増補改訂 本願寺史』一、一二〇頁参照。
- 106 『影印 高田古典』一、五三八頁と五四〇頁参照。
- 107 『影印 高田古典』二、五九九頁と六〇〇頁参照。
- 108 同右、六〇一頁参照。
- 109 同右、六〇二頁参照。また『影印 高田古典』四、六四三頁と六四四頁参照。
- 110 『影印 高田古典』一、五四七頁と五五一頁および『影印 高田古典』四、五九八頁と六〇四頁参照。
- 111 小山正文『親鸞と真宗絵伝』四七一頁参照。
- 112 村松加奈子「中世聖徳太子絵伝の展開と受容―中世絵伝のネットワーク―」三二〇頁。
- 113 小山正文『親鸞と真宗絵伝』四七八頁参照。
- 114 村松加奈子「中世聖徳太子絵伝の展開と受容―中世絵伝のネットワーク―」三一九頁。
- 115 小山正文『親鸞と真宗絵伝』二八七頁参照。
- 116 宮崎円遵『初期真宗の研究』四三三頁と四三六頁参照。
- 117 『史料集成』四、解題、七二頁と七三頁参照。
- 118 吉原浩人『聖徳太子内因曼陀羅の一側面』―その唱導性をめぐって―」一四二頁。
- 119 専空の書写本は、『聖法輪蔵』の題のものは福井県法雲寺、富山県光久寺に、『正法輪蔵』の題のものは富山県光久寺、富山県聞名寺に所蔵されている(『史料集成』四、解題、七五頁参照)。
- 120 峰岸純夫「中世東国の真宗門徒と高田専修寺」一〇一と一〇二頁参照。
- 121 嶋口儀秋「聖徳太子信仰と善光寺」七一頁参照。
- 122 『増補改訂 本願寺史』一、一一一頁参照。
- 123 吉原浩人「初期真宗教団と善光寺信仰」三〇九頁参照。
- 124 『重宝聚英』三、一四〇頁と一六九頁参照。
- 125 小山正文『親鸞と真宗絵伝』三〇九頁参照。
- 126 『重宝聚英』三、二一一頁と二一二頁。
- 127 『増補改訂 本願寺史』一、一二〇頁参照。

- 1 2 8 永村眞「中世真宗高田門徒の（聖教）―真仏撰述の抄物を通して―」三頁。
- 1 2 9 『影印 高田古典』三、六六七頁。
- 1 3 0 佐々木覚爾『経釈文聞書』の成立について」八八頁。
- 1 3 1 『影印 高田古典』一、五五二頁参照。
- 1 3 2 生桑完明『経釈文聞書』の研究（上）（中）（下）」参照。
- 1 3 3 「師子身中の蟲」は『真聖全』二、七〇五頁（『聖典全書』二、八三九頁）、『法事讚』の文は『真聖全』二、七〇四頁（『聖典全書』一、八三八頁）。
- 1 3 4 赤松俊秀「（師子身中の蟲）と（諸仏等同）について」参照。
- 1 3 5 『影印 高田古典』一、五五六頁〜五五七頁参照。
- 1 3 6 『史料集成』一、六九頁〜七〇頁。
- 1 3 7 『影印 高田古典』一、五五三頁。
- 1 3 8 『影印 高田古典』三、六二六頁参照。
- 1 3 9 浅田正博『教行信証』における『法華経』不引の理由」二五一頁。
- 1 4 0 『影印 高田古典』三、六三二頁参照。
- 1 4 1 同右、六三五頁参照。
- 1 4 2 同右、六三二頁参照。
- 1 4 3 同右、六四七頁参照。
- 1 4 4 同右、六五〇〜六五一頁。
- 1 4 5 同右、六四六頁参照。
- 1 4 6 同右、六五九頁参照。
- 1 4 7 『影印 高田古典』一、五五六頁参照。
- 1 4 8 佐々木覚爾『経釈文聞書』の成立について」八九頁〜九〇頁。
- 1 4 9 『影印 高田古典』三、六四五頁参照。
- 1 5 0 この事について永村眞氏は「真仏の手になる（経釈文聞書）、顕智の手になる（見聞）・（抄出）・（聞書）、これらの抄物は親鸞を祖師とおおぐ高田門徒に伝わった教説と教化の拠り所であり、門徒の中核にある真仏の嫡流によって限定的に相承されたわけである。」と述べている（「中世真宗高田門徒の（聖教）―真仏撰述の抄物を通して―」二二頁〜二二頁）。
- 1 5 1 芦原慧明氏は、「高田伝統の宗風は念仏主義であった。この念仏主義は初期真宗教団以来の伝統的宗風である。」と述べる（「高田伝統の念仏について」五頁）。
- 1 5 2 生桑完明「顕智上人自筆の聞書について」四六頁参照。
- 1 5 3 熊田順正「東国の原始真宗教団への秘密念仏思想の影響について―静遍『統撰択文義要鈔』（顕智書写）の検討を通して―」九頁参照。
- 1 5 4 那須一雄「静遍と法然浄土教」八四頁参照。また、遠藤伊左見「鎌倉期における秘密念仏思想の考察―静遍・道範を中心として―」二二九頁参照。

155 那須一雄「浄遍と法然浄土教」八一頁参照。

156 『浄土仏教古典叢書』四、二五頁。

157 同右、一四頁。

158 『統選択』の写本が現存するのは上中下の三巻の内、専修寺蔵の下巻のみである。また、上巻および中巻の一部は、顕智

の『抄出第二』(中巻の断章)および『聞書』(上巻か中巻の一部)と、専修寺蔵『涅槃経云』(上巻の断章)に存する。

159 重松明久『中世真宗思想の研究』三二二頁参照。

160 平松令三「唯授一人口訣相承について」二七四頁〜二七五頁。

161 吉田清「初期真宗教団と東国門徒」四頁参照。

162 佐々木覚爾「親鸞門弟における『歎異抄』の特徴」五九頁参照。また、中沢見明「真仏上人伝説に就ての考察」三四七頁

参照。

163 明遍(一一四二―一二二四)や浄遍(一一六六―一二二四)の在世時期は、親鸞の関東布教の時期である建保二(一二一

四)年〜天福二(一二三四)年とも重なる。

164 嶋口儀秋「聖徳太子信仰と善光寺」八一頁。

165 『高田学報』四六、四八頁〜四九頁。

166 嶋口儀秋「聖徳太子信仰と善光寺」八〇頁〜八一頁。

167 宮崎円遵『初期真宗の研究』一〇三頁〜一〇四頁および峰岸純夫「鎌倉時代東国の真宗門徒―真仏報恩碑を中心に―」四

三頁〜四四頁参照。

168 宮崎円遵『初期真宗の研究』一〇四頁参照。『親鸞聖人門侶交名牒』で唯願は真仏の門下と記載されており(『史料集成』

一、一〇〇三頁〜一〇〇四頁)、「常陸住」(『史料集成』一、一〇〇一頁)とあるように常陸国の者である。

169 平松令三「聖徳太子内因曼陀羅と親鸞聖人伝」五二頁〜五三頁参照。

170 『重宝聚英』七(一一八頁〜一二四三頁)で確認した限り、真宗寺院では聖徳太子絵伝で一〇の寺院、聖徳太子略絵伝で七の

寺院で所蔵されているものに、太子が二歳で南無仏と称えたという伝記の図が描かれている。

171 『重宝聚英』七(四二頁〜四五頁)で確認した限り、七の真宗寺院に南無仏太子伝記をかたどった南無仏太子像が現存する。

172 永村眞「中世真宗高田門徒の(聖教)―真仏撰述の抄物を通して―」二〇頁参照。

173 同右、二二頁。

174 同右、一八頁。

175 安藤章仁「新発見の真仏書写聖教について」一〇九五頁。

176 『影印 高田古典』三、六四八頁参照。

第三章

覚如教学の再検討

— 初期真宗教団の教学との関連を中心に —

はじめに

第一章で述べたように、従来の通説的見解では覚如教学は存覚教学と対照的であるとされてきた。また、覚如教学は親鸞教義の正統性を主張する事に主眼が置かれていとも指摘されている。以上の点は、特に覚如の念仏論について指摘される事が多い。このような通説的見解に対し、近年普賢保之氏は覚如の念仏論に関して新たな視点から考察されている。詳細は後述するが、普賢氏は覚如の念仏論に法然の念仏往生説に沿った側面がある点や、時期により重点的に示される内容が変遷している事を指摘されており、覚如教学に対する通説的見解が、覚如教学の一面に重きを置いた理解である事を明らかにされている。この指摘を参照すると、念仏論以外の覚如教学の各論においても、法然の教えを重んじる傾向や、時代によって思想の傾向が変化している可能性があると言える。また、法然の思想を重んじる傾向は初期真宗教団の教学の傾向とも共通しているため、覚如教学に初期真宗の教学を継承する側面があるか否かを検討した上で、その意義を論じる必要がある。

以上の問題意識を念頭に置いた上で、本章は従来の覚如教学の位置づけを再検討する事を目的とするが、その際には覚如と初期真宗教団の人間関係等を踏まえつつ両者の教学的関連に留意し、さらに覚如著作における时期的傾向についても考察していきたい。また、本章の構成であるが、第一節では覚如教学を再検討する前提として、覚如と初期真宗教団の人間関係の変化に着目し、覚如の著作について時代的区分を設定する。この区分を踏まえて、第二節から第四節では覚如の念仏論、報恩論、善知識論の各論に関して、初期真宗教団の教学との共通点および相違点に留意しながら考察していく。

第一節 覚如の人間関係と著作の時代区分

覚如の著作全体を概観すると、著作の執筆時期や内容から大きく前期と後期の二期に分類できる。本論文では、前期を第一期、後期を第二期と設定し、以下各時期の著作や教学的傾向の詳細について述べる。なお、覚如の著作の書誌に関しては、既に先行研究でその詳細が明らかにされている。¹したがって、覚如著作の成立年代や依頼者などについては従来の通説に従うものとする。ゆえに、本節では、従来の成果に基づき覚如著作の執筆背景や内容の概要を述べつつ、主に初期真宗教団との関係の変化に着目しながら、覚如教学に時代的変遷が存する事を明らかにしたい。

第一項 第一期の人間関係と著作

従来の研究の多くは、覚如と初期真宗教団は不和であり、両者の間には教学的関連は余り存しないという前提の下で覚如教学の内容を論じている。確かに、史学的研究の成果を参照しても、覚如が大谷廟堂の寺院化を進めていく中で、徐々に東国門徒などの初期真宗教団の人々と関係が悪化したという点については異論はない。しかし、覚如の心中はさて置き、両者は当初から表立って不和であったわけではない。それは、覚如が大谷廟堂を巡る唯善との紛争の解決や、自身の留守職就任などの問題に際して、各地の門弟との関係を円滑にするために苦心していた事からも窺える。このように、当時は覚如よりも東国門弟の方が経済的にも教団の勢力的にも有力であ

ったので、両者の関係は不和と位置づけられる程対等なものであったかどうかも疑わしい。²以上の事は、主に覚如の前半生における初期真宗教団との関係から窺えるが、この覚如の前半生というのが、筆者が設定した第一期に該当する。本論文では、覚如の第一期の著作を彼の前半生に当たる永仁二（一二九四）年から嘉暦元（一三二六）年までに成立した著作とするが、この間に覚如が撰述した著作は、時代順に『報恩講私記』（一二九四年）『御伝鈔』（一二九五年）『拾遺古徳伝絵詞』（一三〇一年）『執持鈔』（一三二六年）『出世元意』（撰述年不明）がある。さらに、覚如が書写した書物としては、いずれも親鸞作の『上宮太子御記』（一三〇七年）『皇太子聖徳奉讃』『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』（一三二八年）がある。ゆえに、本項ではこれらの著作・書写本が成立した時期における覚如と初期真宗教団の関係を中心とした時代背景を踏まえて、第一期における覚如の教学的傾向を考察する。

一、『報恩講私記』（一二九四年）・『御伝鈔』（一二九五年）

覚如は、正応三（一二九〇）年から正応五（一二九二）年までの三年間、父・覚恵と共に東国の親鸞の遺跡を巡拝した。そして、『募帰絵詞』巻四第一段（『真聖全』三、七八一頁）によれば、覚如はこの間に相模余綾の山中で善鸞や如信と面会した。ところで、『報恩講私記』は親鸞の三十三回忌にあたり、その祖徳を讃嘆するために制作された式文であり、当初は親鸞の月忌法要で拝読されていた。また、『御伝鈔』は親鸞の行実を上下二巻の絵巻物として制作した『親鸞伝絵』の詞書である。ゆえに、両書はいずれも親鸞の徳を讃えるために著されたものである。したがって、これらの書の成立には、覚如が東国を巡拝し親鸞の面授の善鸞・如信と面会するなどの経

験を経た後に、自分は親鸞の法流を受け継ぐ者であるという意識が芽生えた事が影響していると考えられる。

二、『拾遺古徳伝絵詞』（一三〇一年）

『拾遺古徳伝絵詞』（以下『古徳伝』）は、常陸国鹿島門徒の系統の長井（羽前国置賜郡）導信の依頼によって覚如が制作した法然伝絵の詞書である。まず、覚如と鹿島門徒との関係であるが、弘安五年十一月二十四日付の『信海書状』から窺えるように、³覚如の父・覚恵が鹿島門徒の指導者・信海と良好な関係にあったため、⁴覚如も当初は鹿島門徒と良好な関係を有していた。その事は信海の子・順性の覚如宛て書状からも窺える。⁵さらに、本書の依頼者である長井導信は信海の孫弟子で、唯善事件では覚恵・覚如側に協力した人物である。覚恵は、一二九六年に生活に困窮していた唯善を京都に呼び寄せ、大谷廟堂で同居を開始した。それから五年後の一三〇一年、『拾遺古徳伝絵』の作成を依頼するため上洛した導信は、唯善が小野宮禅念から大谷の敷地を譲り受けたとする偽の書状を作成し、大谷廟堂を管領しようとして企んでいる事を覚恵に伝えた。また、後に唯善が敗退した後、覚如は各地の門弟の反対を受けたため、即時に大谷廟堂に戻る事はできなかった。しかし、一三一〇年秋、鹿島門徒と浅香門徒が各門徒の中で初めて覚如の大谷入りを認めた。⁶このように、覚恵・覚如と密接な関係を有した鹿島門徒の関係者が、覚如に法然伝記の執筆を依頼したのであるが、覚如の本伝記の編集意図について小山正文氏は、「これまでに成立した法然の絵巻でまったく取り上げられなかった法然と親鸞の親密な師弟関係を強調することにある。」⁷と指摘されている。つまり、従来の法然伝記では、法然門下としての親鸞の位置は明らかではな

く、それを鮮明にする意味で覚如は法然伝記を新たに編集したのである。ゆえに、本伝記を著した覚如の目的の一つとして、浄土異流に対して鹿島門徒を含む親鸞門流の正統性を明らかにするという側面があったと言える。さらに注意すべきは、『拾遺古徳伝絵』が導信に授与された後、これが覚如在世時から初期真宗教団に流布していたという点である。小山正文氏は、

導信明源の所望により覚如が草した『拾遺古徳伝絵』は、まもなく鹿島門徒において絵巻化されたであろうことは想像に難くない。同門徒の本拠無量寿寺（茨城県鹿島郡鳥栖町）に所蔵される『拾遺古徳伝絵』の残欠一巻は、その画風および伝来の過程より推し、絵詞が成された正安三年（一三〇一）を隔たること遠からざるころの作品と鑑される。⁸

と指摘された上で、『拾遺古徳伝絵』の無量寿寺本を覚如の原本から最初に絵巻化された原初的なものと位置づけ、覚如在世中の初期遺品とみられている。さらに、『拾遺古徳伝絵』には無量寿寺本の他にも存覚在世中に制作された本が三点（諸家分蔵本、西脇家本、常福寺本）伝わっている事から、初期真宗において広く流布していたのではないかと指摘されている。さらに、『拾遺古徳伝絵』は、絵伝あるいは詞書の形となり流布していった。まず、絵伝は掛幅絵伝という形で流布した。この事は、荒木門徒系の明光派教団が用いたと思われる広島県光照寺蔵の『法然上人絵伝』（一三三八年成立）の絵相が、『拾遺古徳伝絵』に基づいていると指摘されている事からも窺える。⁹さらに、この他にも『拾遺古徳伝絵』を原本とする法然絵伝として、光照寺本と年代的にも隔たりがないとされる新潟県上越市浄興寺蔵、愛知県岡崎市満性寺蔵、同市浄珠院蔵の『法然上人絵伝』がある。¹⁰

また、詞書の『古徳伝』の流布であるが、本書の大阪府門真市願得寺蔵南北朝時代古写本の奥書に、

于時正安第三辛（丑）歳従黄鐘中

旬九日至大呂上旬五日首尾十七箇日

扶瘡忍眠草之緯既卒爾短慮転

迷惑紕繆胡靡斯俯乞被覧之宏才

要加取捨之秀逸耳

衡門隱倫積覚如三十二才

元亨四歳甲子六月十四日奉書写

安置之 積 明源

此拾遺古徳伝絵詞四卷一帖而已不慮以

存覚上人御筆令校合相違之处注

付訖尤可為証本者歟

永禄十三年庚午四月廿日 隱倫実悟七十九才

積 実悟

と記載がある。¹¹この記載から、覚如が制作した詞書を元として、長井導信が元亨四（一三二四）年に書写した詞書が存在した事が分かる。そして、この書写年の元亨四年において、覚如は存命中であった。さらに、西本願寺蔵の『古徳伝』第四巻には「元徳二年庚午九月七日書写之畢 執筆善寂」、第六巻には「元徳元年十一月七日」、第九巻には「元徳元年己巳十一月書写了」という奥書があり、この記載から西本願寺本の『古徳伝』は元徳元（一三二九）年から元徳二（一三三〇）年に善寂が書写した本である事が分かるが、この時点でも覚如は存命中であった。¹²以上の事から、『拾遺古徳伝絵』は覚如在世時から既に絵伝や詞書の形で流布し、初期真宗教団の間で絵伝は絵解きの材料として、詞書は拝読用として使用されていたとみられている。¹³この事を考慮すると、本伝絵の詞書から窺える覚如の思想は、初期真宗教団の教学に何らかの影響を与えた可能性がある。したがって、本伝絵の絵伝や詞書は、覚如から初期真宗教団へという方向での教育的影響が窺える、貴重な史料と言える。

ところで、本伝記は『法然上人伝法絵』や琳阿本『法然聖人伝絵』などの既存の法然伝記を参照して制作されており、¹⁴全ての部分が覚如の創作であるわけではないが、覚如が法然の行実として記すべき事項を選定して編集されたものである事に変わりはない。また、「拾遺」という語に示されているように、本書には従来の法然伝記には記されていないかった、法然と親鸞の関係について覚如が補って記した段も存する。ゆえに、本書に窺える教学的内容は、覚如教学の一側面として理解してよいと考えられる。

三、『上宮太子御記』の書写（一三〇七年）

『上宮太子御記』は、親鸞が編纂したとされる聖徳太子に関する伝記である。¹⁵本書の原本は伝わっておらず、現存する写本は西本願寺蔵の徳治二年覚如書写本のみである。この書写本の奥書には、次のような記載がある。

徳治第二暦孟冬六日天、於造岡崎道場、拜見此書、於和田宿坊、書写之了。

釈 覚如

（『真聖全』四、一一一頁）

この記載から、覚如は三河和田門徒の寂忍が親鸞真筆本を元に書写した『上宮太子御記』を当地の道場で閲覧し、和田の宿坊で書写した事が分かる。¹⁶ところで、本書を書写する前年に当たる一三〇六年、大谷廟堂は唯善に占拠された。さらに、翌年覚恵が病没したので覚如は難を逃れるために奥州伊達の了専・了意に同行して奥州へ向かった。そして、その途上で覚如は三河に逗留したのである。ゆえに、当時の覚如は自立して生活することも困難な状況にあったが、そのような彼の窮地を支えていたのが奥州、三河などの各地の門徒であった。このように、本書を書写した当時の覚如は望まずとも各地の門徒の力を頼らざるを得なかったのであり、教学面でも教えを請う場合があったと考えられる。また、第二章で論じたように、初期真宗教団では太子信仰が盛んであったので、覚如は彼らの太子信仰の影響を受けて、『上宮太子御記』を書写したとも考えられる。

四、『皇太子聖徳奉讃』『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』の書写（一三一八年）

覚如は、親鸞が制作した太子和讃『皇太子聖徳奉讃』七十五首と『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首を

書写している。¹⁷まず、『皇太子聖徳奉讃』は覚如の文保二（一三一八）年書写本が東本願寺に所蔵されている。一方、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』については、覚如の書写本は現存しない。しかし、小山正文氏は大谷大学図書館蔵の『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』の江戸時代後期写本の奥書を考察され、覚如が文保二年に『皇太子聖徳奉賛』を書写した際に、同時に『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』も書写された可能性を指摘されている。¹⁸本論文では小山氏の説に従い、覚如が文保二年に両和讃を書写したと考えたい。また、第二章で述べたように、高田門徒の真仏、顕智も親鸞の『皇太子聖徳奉讃』を書写している。したがって、覚如が親鸞の太子和讃を書写した背景には、このような初期真宗教団の動向が影響しているとも考えられる。

五、『執持鈔』（一三二六年）

本書は飛驒の願智房永承の請いによって著された。¹⁹本書では、第一条から第四条までは親鸞や善導の文を解釈し、第五条では「わたくしにいはく」として、それまでの四条を受けて覚如自身の理解について述べている。このように、本書ではそれまでの覚如著作とは異なり、覚如自らの教学理解が主張されている面がある。このように、覚如が自らの理解を示した背景には、どのような事があつたのだろうか。

この点を考える上で留意すべきは、本書の執筆前の十七年間における覚如を取り巻く状況の変化である。まず、唯善事件解決後、覚如は門弟等から留守職に就く事を反対されたが、一三〇九年には門弟等の要望に応じて『十二箇条懇望状』を提出し、²⁰さらに翌年には「留守職相承券契」「覚信御房御状」を提出するなどして、²¹一三

一〇年によく留守職に就任した。しかし、その後も覚如と東国門徒との関係は良好にはならず、その結果一三一四年に覚如は存覚に留守職を譲り渡した。その後、一三二一年に覚如と存覚の間で口論が始まり、翌年に覚如は存覚を義絶して再び自らが留守職に就任した。この件を受けて、存覚は東国の門徒等に覚如の義絶解消の斡旋を依頼するため東国に赴き、一三二三年には鹿島門徒が上洛して義絶解消を求める連署状を作成している。この連署状には実際に提出されなかったが、このような鹿島門徒の動向を受けて、覚如はそれまでの東国門徒に対する態度とは対照的な行動を取った。つまり、覚如は元亨四（一三二四）年に妙香院門主慈慶から「本所妙香院門主御下知状」を得て、大谷の敷地については門弟の進止権はあるが、留守職の任命については門弟に権限はなく、門弟の中に存覚を最肩する者があるが存覚は義絶の身であるので留守職を望んではならないと主張し、はじめて東国門徒に対抗する姿勢を示したのである。²²しかも、覚恵以来長らく良好な関係を有してきた鹿島門徒についても、存覚を最肩する門弟があると批判している。そして、この事件の二年後に著されたのが『執持鈔』である。したがって、本書は覚如が初期真宗教団への対抗心を顕著に表し始めて以降、初めて著された書物であると言える。この事を考慮すると、本書の執筆以前に覚如が制作した伝記類とは異なり、本書に覚如自身の思想が記されているのは、覚如が初期真宗教団の教学に対抗する事を考え始めた事に起因すると推察される。

六、『出世元意』（撰述年不明）

『出世元意』はわずか二枚の短文であり、題目である『出世元意』は後人の改題とされている。²³本書は、存

覚の弟・従覚が編纂した覚如の伝記『募婦絵詞』巻十で、覚如撰述の書物について述べられる箇所、「このほかに『法華念仏団体異名事』といへる薄双紙有之。」(『真聖全』三、八一二頁)と書かれているものである。内容としては、冒頭に「法華念仏団体異名事」(『真聖全』三、六三頁)とあるように、法華と念仏とは同味同時の教えであるという法華念仏一致論が説かれている。後に述べるが、覚如の第二期の著作は、全体として聖道門や浄土異流に対し、親鸞教義の正統性を主張する事に重点が置かれている。したがって、第二期において覚如が法華念仏一致論を主張するとは考え難い。ゆえに、本書の撰述年代は明らかではないが、恐らく第一期に著されたと推察できるため、本論文では第一期著作として考察したい。

ここまで検討したように、覚如の第一期の著作は大半が親鸞や法然に関する伝記類であり、これらの書は直接的に覚如自身の思想を示す意味で制作されたものとは考えにくい。また、覚如が和田門徒との交流を通じて親鸞著作を書写している事から、当時の覚如は未だ真宗の法門を学ぶ途上であったとも思われる。したがって、第一期において覚如は、自らの教学的理解を外に発信するという意思を余り有していなかったと考えられる。

しかし、存覚の義絶問題に関わって覚如が東国門徒に対抗意識をみせ始めた一三二四年以降、覚如は自身の教学的思想を記した『執持鈔』を執筆した。また、『執持鈔』執筆の二年前には、存覚が了源の依頼を受けて多くの教学的著作を執筆している。このような存覚の動向も、覚如に『執持鈔』を執筆させた一つの要因と考えられる。ただし、『執持鈔』では、次項で述べる第二期の著作のように、他の親鸞門流を批判したり、三代伝持の血脈を主張するような傾向はみられず、内容的にも初期真宗教団の教学と大きな隔たりはない。ゆえに、『執持鈔』は第一

期から第二期へと覚如の思想が変遷する過渡期に位置する著作と位置づけることができる。

また、第一期の著作全体から窺える覚如の教学的傾向としては、後に述べるように善導、法然の念仏往生の法門を重視する傾向や、聖徳太子の尊重、聖道門などの他宗に対する融和的姿勢などがあげられる。これらの傾向は、第二章に述べた初期真宗教団の傾向と類似している。この点については、第二節から第四節で論じたい。

第二項 第二期の人間関係と著作

次に、覚如の第二期の著作であるが、これは元徳三（一三三一）年から康永二（一三四三）年までの著作である。この間に覚如が撰述した著作は、時代順に『口伝鈔』（一三三一年）『本願鈔』『改邪鈔』（一三三七年）『願願鈔』（一三四〇年）『最要鈔』（一三四三年）がある。本項では、これらの著作について、その成立の前後における覚如と初期真宗教団との関係を中心とした時代背景を考慮しながら、第二期の覚如教学の傾向を考察する。

また、後に述べるように『口伝鈔』において覚如は、はじめて三代伝持の血脈説を主張する。周知の通り、これは覚如が親鸞の正統な継承者である事を主張するために構築された論理である。さらに、『口伝鈔』以降は、第一期の著作とは異なり他の親鸞門流のあり方を直接的に批判するようになる。また、信因称報の主張が顕著になるのも、『口伝鈔』以降の著作においてである。このように、『口伝鈔』以降の著作における覚如教学の傾向は、それ以前の教学的傾向とは大きく変化しているため、『口伝鈔』以降の著作を第二期の著作としたい。

一、『口伝鈔』（一三三一年）

『口伝鈔』の願主は覚如の弟子の乗専である。本書は、覚如が如信から相承した親鸞の言行二十一箇条を乗専に口授し、それを筆記させたものである。願主の乗専についてであるが、『法水分流記』の「乗専」の項に「円空」（『史料集成』七、八一―三頁）との註記があり、また元応二（一三二〇）年正月二十八日に了源が願主となり開眼した聖徳太子像の胎内文書に「釈円空書之（花押）」と記されている事から、この円空が乗専であるとされている。この事から、乗専は元応二年時点で既に了源と親しい関係にあり、了源はこの時期に大谷廟堂の覚如の所に訪れているので、恐らく乗専も元応二年頃から覚如と知り合い、その後弟子になったと考えられている。²⁴その後、存覚義絶問題により覚如と了源の仲は疎遠になっていくが、『口伝鈔』が執筆される前年の元徳二（一三三〇）年、了源は寺院を山科から東山渋谷に移し、寺号も覚如が命名した興正寺から存覚が新たに命名した仏光寺に変更した。また、同年二月に仏光寺で勤修された彼岸会法要では存覚が導師を勤めた。以上の動向は、覚如にとって快い事態でなかった事は明らかであり、この点は翌年十一月下旬の御正忌報恩講中に成立した『口伝鈔』の執筆契機としても看過できない。

以上の状況を踏まえて『口伝鈔』の内容を概観すると、最も着目されるは、親鸞から如信が正しい教えを面授し、それを如信から覚如が相承したと述べられている点である。つまり、覚如は本書において自身の法統継承者としての正統性を初めて主張したと言える。しかも、本書では浄土異流の法然門下も引き合いに出されており、法然門下での正統は親鸞であり、さらにその親鸞の教えを面授したのが如信であり、さらに如信の教えを面授し

たのは自分であると主張されている。このように、覚如が本書で面授や相承を強調したのは、第二章で論じたように初期真宗教団において面授、相承が非常に重んじられていた事に起因すると考えられる。そして、それは光源においても同様であり、彼は源海に始まる荒木門徒系統の相承とその正統性を重んじていた。覚如はこの点を意識し、荒木門徒系など他の教団の相承ではなく、自己の相承こそが正統である事を示すために、第一期にはみられない如信からの相承を主張するようになったと考えられる。

また、覚如は『口伝鈔』執筆以前に如信の十三回忌法要を奥州大綱で勤行しているが、これに加えて『口伝鈔』を執筆した翌年が如信の三十三回忌であったので、前年から大綱の地に赴いて準備をして法要を勤めている。この覚如の行動には、純粹な如信に対する報恩謝徳としての思いも込められていただろうが、それに加えて自分が如信から相承を受けたという点を、東国門徒も含めた初期真宗教団に対して示す意図も存したと考えられる。さらに、本書の内容として着目すべきは、第一期では主張されていなかった信心正因称名報恩の主張がみられる点である。この主張には、初期真宗教団の念仏論との相違を明確にしようという狙いが存すると思われるが、詳細については第二節で論じる。

二、『本願鈔』・『改邪鈔』（一三三七年）

まず、『本願鈔』であるが、本書の願主は明らかではない。本書は、『大経』や善導の『礼讚』、法然の『選択集』、親鸞の『教行信証』の文を引用した後に私釈を展開しているが、内容としては主に信一念業成を強調している。

次に、『改邪鈔』の願主は『口伝鈔』と同じ乗専であり、覚如が口述したものを乗専が筆記する形で著された。本書では、当時の真宗教団でみられた異義・邪説について項目を設けて批判している。これについて、従来の研究の中には、『改邪鈔』における覚如の批判は、各地に散在した真宗系の門徒集団の中でも特に仏光寺教団とその源流である荒木門徒系の阿佐布門徒、甘縄門徒、明光派教団を強く意識したものであり、さらには仏光寺教団を理論指導した存覚に向けられているという見解がある。²⁵確かに、本書の第一条、第二条で覚如が批判しているのは明らかに荒木門徒系の教団と思われる。しかし、それ以外の条で述べられる事項に関しては、その他の真宗教団で行われていた風儀を批判しているものもあると考えられる。また、覚如は元々荒木門徒系よりも高田門徒との関係の方が良好ではなかった。つまり、高田門徒とは覚恵の時代から対立的な関係にあり、一三〇二年に荒木門徒、鹿島門徒、浅香門徒が連名で覚恵が大谷廟堂の留守職である旨の連署状を著した際、高田門徒はこれに連署しなかった。また、大谷廟堂における阿弥陀如来像の安置を巡って、高田門徒とは幾度も応酬を重ねている。²⁶さらに、唯善敗退後に覚如に『十二箇条懇望状』を要求したのも高田門徒であった。また、『改邪鈔』の執筆時には、存覚義絶問題を契機に覚如と鹿島門徒との関係も悪化していた。さらに、以下にあげる『改邪鈔』の条目で覚如が批判する傾向は、明らかに荒木門徒系以外の真宗教団にも存する。

・ 第六条

第六条では「談議かくるとなづけて、同行知識に鉾楯のとき、あがむるところの本尊・聖教をうばひとりたてまつる」事を批判している（『真聖全』三、六九頁）。第二章で論じたように、荒木門徒系では本尊・聖教の悔返

が行われていた。しかし、これは荒木門徒系に限られるものではない。まず、初期真宗で制定された制禁『浄興寺二十一箇条制禁』の第二条では聖教の悔返についての規定があり（『史料集成』一、一〇二七頁）、『了智の定』の序文にも本尊と聖教の悔返について記されている（『史料集成』一、一〇二八頁）。さらに、『存覚袖日記』に木辺門徒が用いた方便法身尊形の裏書きについて、「此本尊者自江州木部錦織寺 所預置京都押小路烏丸円法也 若千万之一有門徒違背事者 須奉返入本寺者也 応安二年三月十一日」²⁷と記載されている事が記されているように、横曾根門徒の流れを汲む木辺門徒の間でも本尊の悔返が行われていたと考えられる。ゆえに、第六条における覚如の批判は、荒木門徒系の教団を中心としたものであるとは断定できない。

・第十八条

第十八条では「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て弥陀如来に擬し、知識所居の当体をもて別願真実の報土とすといふ」事を批判している（『真聖全』三、八四頁）。第二章でみたように、荒木門徒系では善知識帰命の傾向がみられたが、この傾向は鹿島門徒の『信海聞書』にも顕著にみられ、その思想の依拠する文も荒木門徒と類似していた。以上の事から、知識帰命の傾向は荒木門徒系だけに存したものでないため、第十八条の覚如の批判も荒木門徒系だけに向けられているとは断定できない。

・第二十条

第二十条では「至極末弟の建立の草堂を称して本所とし、諸国こぞりて崇敬の聖人の御本廟本願寺をば参詣すべからずと諸人に障碍せしむる」（『真聖全』三、八八頁）事を批判している。この点について平松令三氏は、本

所とは専修寺を指し、当時高田教団が三河地方に進出した結果、三河地方の高田門徒が本寺として専修寺を参詣した事を批判したものであるとも指摘されている。²⁸ゆえに、ここで覚如が述べる「本所」というのは、必ずしも仏光寺だけを指すものではなく、各門徒集団が根拠地とした草堂を指すと考えることができる。

さらに、第四条、第八条は師弟間の紛争を誠める内容で、このような紛争はいずれの真宗教団でも生じる可能性がある。ゆえに、以上の条の批判は、特定の教団ではなく初期真宗教団全体に向けられたものと考えられる。

以上の点を踏まえると、『改邪鈔』において明らかに荒木門徒系教団のみに向けられた批判と断定できるのは、第一条、第二条のみであり、本書で覚如は初期真宗教団全体の異義を批判していると考えられる。

さらに、『改邪鈔』の批判が東国門弟にも向けられているという点は、本書が著された四年前に生じた、覚如と東国門弟との応酬からも窺える。つまり、正慶二（一三三三）年に、東国門弟は当時大谷廟堂の本所・妙香院門主を兼帯していた青蓮院門主・慈道法親王から、大谷の影堂とその敷地は門弟の進止たるべき令旨を得た。この動きについて覚如は、東国門弟が存覚の留守職復権を企てていると理解し、翌建武元（一三三四）年に同じ青蓮院門主慈道法親王から留守職に関する令旨を得て、存覚は留守職に就任できない旨を安堵され、門弟の動向に對抗している。この覚如の対応からは、存覚本人に対する拒絶心よりも、むしろ存覚を留守職にしようとする東国門弟への対抗意識が窺える。この点が、『改邪鈔』執筆の一因となった可能性は高く、その意味でも本書の批判が荒木門徒系教団のみを強く意識したものであるとは考え難い。

三、『願願鈔』（一三四〇年）

本書の願主は近江伊香の成信である。²⁹ 本書は大部の著作ではないが、内容としては第十一願、第十二願、第十三願、第十七願、第十八願の五願の意義について述べており、特に第十八願を生因の願として重んじている。

ところで、本書執筆の二年前に覚如は存覚の第一回目の義絶を解いている。その要因として、存覚の備後における法華対論の勝利や、近江瓜生津門徒の愚咄による仲介、焼失した大谷廟堂を再建する必要があった点があげられる。しかし、その翌年の暦応二（一三三九）年、覚如は置文を書き、その中で「寺務職相伝次第」との項目を設けて、本願寺留守職の就任は次第付属の儀をもって行うのであり、それは覚信尼から覚恵、覚如に相続されてきたもので、自分の死後は妻の善照尼、従覚、善如へと次第されると述べている。さらに、「光玄小法師事」の項目では、義絶は解消したものの、存覚の留守職就任は認めない姿勢を示している。³⁰ ここで覚如は、存覚が大谷本願寺や西山久遠寺を係望していると述べているが、存覚は覚如から留守職を継ぐよう依頼された時にも当初は固辞しており、この時点でも存覚自身には留守職就任を望む心は存しなかったと思われる。したがって、この置文では存覚本人よりも、彼を支持する他の門徒に対する警戒心が示されていると考えられる。

四、『最要鈔』（一三四三年）

本書の願主は、信濃目良の寂円房道源であり、覚如の病中に従覚に口述筆記させたものとされている。³¹ 内容としては、第十八願文と成就文、「正信偈」の文を引用して、信心獲得による往生決定の重要性が説かれている。

ところで、本書を執筆する前年、覚如は存覚を再び義絶した。この時、存覚は湯治のために五条坊門室町の旅所にいて、突然の義絶を受け大谷に戻る事もできず、その後は様々な所に身を寄せる事になった。しかも、同年十二月に覚如は本所・妙香院門主尊道から令旨を得たが、その中には存覚は永久に留守職を望んではならないと記されている。³²このような覚如の行動の意図は、存覚の留守職就任の可能性を完全に絶つ事で、存覚に味方する門弟等が大谷廟堂の留守職問題に介入する事を抑制する所にあつたと思われる。

また、以上概説した書物以外で覚如撰述の可能性が指摘される書物として、『教行信証大意』（あるいは『教行信証名義』）があり、西本願寺蔵蓮如写本の他いくつかの写本が存する。ただ、撰者としては覚如撰述説、存覚撰述説、従覚撰述説、蓮如撰述説があり未だ確定していない。³³したがって、本論文では考察の対象外とする。

なお、覚如の著作成立との直接的関係はないが、覚如と関係のあつた初期真宗教団の内、第一期、第二期を通じて良好な関係を築いていた門徒は、以下の通りである。

・奥州大綱門徒

如信と覚如の間に血縁がある事から、覚如は大綱門徒と良好な関係を築いていた。覚如は何度か大綱の地に赴き如信の法要を行った。さらに、一三四四年には、大綱門徒の空如との連名で『六箇条禁制』を作成した。

・奥州浅香門徒

浅香門徒の法智は、高田門徒の祖・真仏の弟子である覚円の弟子である。彼は、唯善により破却された大谷廟堂の回復のため経済的援助を行い、専修寺の寺号を掲げる事を発案している。さらに、一三一四年には年越しの

入用にも窮迫していた覚如・存覚親子に灯明料を沙汰している。

・近江瓜生津門徒

近江瓜生津門徒は横曾根門徒の流れを汲む門徒で、その指導者・愚咄は存覚の妻・奈有の父であると考えられている。建武三年に足利尊氏が京都へ入り騒乱が生じた際、覚如は大谷から愚咄の元に避難している。また、存覚の義絶解消の仲介したのも愚咄である。

このように、覚如の生涯を通じて一貫して彼を支えたのは、如信と関わりの深い奥州系の門徒と、存覚の妻の出身である近江瓜生津門徒のみで、当時の親鸞門流全体という範囲で考えると、覚如が中心的な人物であったとは考えにくい。この点が、覚如に本願寺を中心とする組織を構築するという意思を芽生えさせたのかもしれない。

以上の点も踏まえ、第二期の著作における覚如の教学的傾向の概要を整理する。まず、『口伝鈔』以降の第二期著作には、他の親鸞門流への対抗心が窺える。それは特に『改邪鈔』に顕著であり、様々な具体例をあげて直接的に他の親鸞門流の傾向を批判している。また、それ以外の著作においても、他の親鸞門流では主張されていない信因称報や三代伝持の血脈を主張している。ゆえに、第二期の著作では、自己の教学と、他の親鸞門流の教学との相違を明確にする事に重点が置かれていると考えられる。

本節では、覚如と初期真宗教団の人間関係や時代背景に着目し、覚如の著作に対し第一期、第二期という時代的区分を設け、それぞれの特色について概観した。まず、第一期の時代背景として重要な点は、各地の門徒集団に配慮しなければ大谷廟堂の回復や覚如の生活が成り立たなかつたので、当時の覚如は真向から門弟に批判的態

度を取る事が出来なかったという点である。それゆえ、教学に關しても独自の理解を示す事はなく、初期真宗教団の教学理解に準じていたと考えられる。しかし、第二期に至つて、覚如は門弟に対する積年の不満なども相まつて、本願寺中心主義を主張するようになる。そして、この事を門弟らに発信する手段として、教学的に門弟らの理解とは相違する内容を主張したと推論できる。この点について、次節以降で覚如の念仏論、報恩論、善知識論の各論を具体的に検討しながら明らかにしていきたい。

第二節 覚如の念仏論の再検討

第一章で述べたように、従来覚如の念仏論は存覚の念仏論とは対照的であるとされ、覚如の念仏論の中心は信因称報にあり、覚如は名号を信の対象と理解し、衆生の称名を報恩行と位置づけたとされてきた。この見解に対して、近年普賢保之氏は、覚如の念仏論には『古徳伝』にみられるような法然の念仏往生義を継承する面と、『口伝鈔』『改邪鈔』等にみられるような信因称報を主張する面があるとした上で、この両面は相反するものではなく、覚如は行と信は共に本願所誓の不離なるものであると理解し、信心に具足する報恩の徳を特に行の所で示したと位置づけている。³⁴ また、覚如の対聖道門理解について、村上速水氏は覚如の聖道門に対する基本的な姿勢は、『口伝鈔』開出三身章にみられるような廢立に尽きると述べている。³⁵

本節では、以上の先行研究の指摘をうけて、第二章で検討した初期真宗教団の念仏論と覚如の念仏論の共通点

と相違点を明らかにしつつ、従来の覚如の念仏論の位置づけについて再考したい。

第一項 初期真宗教団の念仏論との共通点

一、念仏往生・称名正定業

(一) 念仏往生

覚如は『古徳伝』において、念仏往生の法門は善導・法然の教えを基盤とすると述べている。例えば、念仏往生の義いづれの教、いづれの師のこゝろぞといはゞ、こたふべし、真言にあらず、天台にあらず、華嚴にあらず、三論にあらず、法相にあらず、たゞ善導和尚のこゝろによりて浄土宗をたつ。和尚はまさしく弥陀の化身なり(略)唐家には導和尚、和国に空聖人、それ浄土宗の元祖なり。〔『真聖全』三、七三五頁)とある。このように念仏門の教えを善導、法然から次第するものとする姿勢は、第二章でみたように、初期真宗教団の姿勢と共通している。また、覚如は善導について、次のように述べている。

それ光明寺の和尚は、あふぎて本地をたづぬれば四十八願の法王なり、十劫正覚のとなへ念仏にたのみあり、ふして垂迹をとぶらへば専修念仏の導師なり

(『真聖全』三、七三〇頁)

つまり、善導の本地は阿弥陀仏であり、弥陀の垂迹たる善導は専修念仏の導師であるとしている。さらに、覚如

は、『古徳伝』で『観念法門』の『大経』第三十五願の釈を引用し、女人の念仏往生について説いている。つまり、善導この願を釈してはいく、「いまし弥陀の大願力によるがゆへに、女人仏の名号を称すればまさしく命終のとき、すなはち女身を転じて男子となすことをう。弥陀手を接し、菩薩身をたすけて宝花のうへに坐し、仏にしたがひて往生して仏の大会にいりて無生を証悟す。また一切の女人もし弥陀の名願力によらずば千劫・万劫・恒河沙等の劫にも、つゝに女身を転ずることをうべからず。あるひは道俗ありて、女人浄土に生ずることをえずといはゞ、これはこれ妄説なり、信ずべからず」と。
(『真聖全』三、六九二頁〜六九三頁)

とある。この点に関連して、初期真宗教団においても女人の念仏往生について説かれていた。例えば、了海の『他力信心聞書』第十問答は「一文不通ノ凡夫、在家ノ尼入道等」(『史料集成』五、五四二頁)の救済に関する問答であり、女人も含めた衆生の念仏往生について説かれている。さらに、顕智の『抄出第一』の『法華経』引文には、女人の念仏往生に関する文が存在した。以上のような初期真宗教団の念仏論の影響を受けて、覚如は女人往生に関する言及を行ったとも考えられる。また、ここで覚如が引用している『観念法門』の文は、存覚の『女人往生聞書』にも引用されているが、この点は第四章で述べる。

次に、法然の念仏往生義に関する言及であるが、『古徳伝』に次のような記載がある。

聖道門の諸宗についてひろく出離の道をとぶらふに、かれもかたく、これもかたし。これすなはち世澆季にをよび、ひと痴鈍にして、機教あひそむけるがゆへなり。しかればすなはち有智・無智を論ぜず、持戒・破戒をきらはず、時機相応して順次に生死をはなるべき要法は、たゞ浄土の一門念仏の一行なりと

〔真聖全〕三、七〇五頁〜七〇六頁)

これは、法然とその弟子が大原の勝林院で諸宗の碩学と対峙した際、法然が述べた言として記されているもので、念仏門の機教相応の法としての意義が示されている。また、覚如は『古徳伝』の別の段でも法然の言に基づき、聖人こたへてのたまはく、三心を具することはたゞ別の様なし、阿弥陀仏の本願に、わが名号を称念せばかならず引接せんとおほせられたれば、決定して摂取せられたてまつるべしと、ふかく信じてこゝろに念じ、くちに称するにもうからずして、すでに往生をうちかためたるおもひをなして、歓喜のしるしには南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏となへるたれば、自然に三心具足のいはれあるなり。三心とはただ本願をうたがはざる一心をいふなり。(略) つねに念仏をだにまうせば三心は具足するなり。 (〔真聖全〕三、七四三頁)

と述べている。ここでも覚如は法然の念仏往生義を継承しているが、着目すべきは称名念仏と信心の関係を説いている点である。つまり、ここで覚如は阿弥陀仏の本願に衆生の念仏往生が誓われているのであるから、これ信じて念仏すべきであるとしている。そして、このような他力念仏を称すれば、自然と三心が具足するとして、行信が不離である事を述べている。また、『古徳伝』の末尾では、

末代罪濁の凡夫弥陀他力の一行によりてことごとく往生の素懐をとぐる、しかしながら聖人立宗興行のゆへなり。 (〔真聖全〕三、七六八頁)

とあり、法然の念仏門の開宗の意義を説いている。また、第一期著作である『報恩講私記』や『執持鈔』にも、各帰他力唱仏号。 (〔報恩講私記』『真聖全〕三、六五九頁)

まさしく報土にむまるべき第十八の念仏往生の願因の名号をきくなり。しかれば名号執持することさらに自力にあらず、ひとへに光明にもよほさるゝによりてなり。 (『執持鈔』第四条『真聖全』三、四〇頁)

とあるように、信心と称名念仏を不離と捉えている事が窺える文が存する。

以上みたように、覚如は、善導、法然の理解を基盤として、信心に基づく他力の念仏往生の意義や行信が不離である事を説いているが、これは第二章で確認した初期真宗教団の念仏論と共通している。

また、常陸国河和田の唯円の『歎異抄』には、覚如の言及と類似する表現がある。まず、『執持鈔』第五条に、本願を信じ名号をとなふれば、その時分にあたりてかならず往生はさだまるなりとしるべし。

(『真聖全』三、四三頁)

とある。この言及が、『歎異抄』第十二条の「本願を信じ念仏をまふさば仏になる」(『真聖全』二、七八〇頁)と類似している事は、既に深川宣暢氏が指摘されている通りである。³⁶これに関して、覚如の行実を記した伝記『募帰絵詞』巻三に、「正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号せし法侶上洛しけるととき、対面して日来不審の法文をいいて善悪二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他数遍の談にをよびけり。」(『真聖全』三、七八〇頁)とあるように、覚如は正応元(一二八八)年十九歳の時、唯円から法門を聞いたとされている。ゆえに、先の『執持鈔』第五条の言及には、この時に覚如が唯円から親鸞の教えを伝え聞いた事が影響しているとも考えられる。

(二) 称名正定業

覚如の著作の中には、直接的に自己の言葉によって称名正定業について述べる箇所は存しない。また、既に指摘されているように、覚如における『教行信証』の親鸞の自釈の引文に着目すると、称名念仏を往因として語る自釈は全く引用されていない。³⁷しかし、覚如が称名正定業を尊重する態度は、わずかに以下の内容に窺える。『古徳伝』第八卷第三段では、法然が自己の所持する経論を勝尾山に持参した話が記されている。そして、その際に勝尾山で行われた開題供養には聖覚法印が唱導の師として招かれており、覚如はこの段で聖覚が法然の教えとして説いた内容について記している。その箇所には、

往生の正業、しかしながら口称念仏なりとみひらきたるうへは (『真聖全』三、七四八頁〜七四九頁)

とある。この事から、覚如は称名の正定業としての意義を否定していないと考えられる。しかし、

報土にむまるべき第十八の念仏往生の願因の名号 (『執持鈔』『真聖全』三、四〇頁)

報土往生の真因たる名号の因 (『口伝鈔』『真聖全』三、四頁)

とあるように、覚如は正定業の力用が名号南無阿弥陀仏に具わっていると述べる事が多い。つまり、覚如は名号正定業という形で阿弥陀仏の救済の意義を説いており、称名正定業の言及はほとんどみられない。このように、覚如が名号正定業を強調したのは、正定業を称名の側面から説いた場合、自力念仏往生の主張と誤解される可能性が生じるため、そのような誤解が生じる事を避けるためであったと考えられる。この事は、『改邪鈔』に、

正定業たる称名念仏をもて往生浄土の正因とはからひとつのるすら、なをもて凡夫自力のくはだてなれば報土

往生かなふべからずと云云。

(『真聖全』三、八〇頁)

とある事からも窺える。しかし、覚如はあくまで自力の称名念仏を往因とする態度を批判しているのであって、他力の称名念仏に具足する正定業としての力用を否定しているわけではない。以上の事から、覚如は称名の正定業としての意義も認めていたと考えられる。

二、念仏門対聖道門

ここでは、聖道門に対する覚如の理解に関して、特に念仏門との比較から述べられる部分について考察する。

(一) 聖道門に対する融和的姿勢

ア、法華念仏一致論

従来は余り留意されていないが、覚如の上には法華念仏一致を説く言及がみられる。例えば、『口伝鈔』に、
いかにはむや諸宗出世の本懐とゆるす『法華』にをいまの浄土教は同味の教也。『法華』の説時八箇年中に王宮に五逆発現のあひだ、このときにあたりて靈鷲山の会座を没して王宮に降臨して他力をとかれしゆへなり。これらみな海徳以来乃至釈迦一代の出世の元意、弥陀の一教をもて本とせらるゝ大都也。

(『真聖全』三、二六頁)

とある。さらに、『出世元意』にも、

法華念仏同体異名事

五味者乳味・酪味・生蘇味・熟蘇味・醍醐味。

この中に醍醐のあぢはひをもて最なりとす、これを出世の本意とする『法華経』にたとふるなり。しかるに浄土真宗をば法花同味の教とさだめらる、しかれば浄土真宗をばこれも出世の本意とす。されば三経のなかの『大無量寿経』の説相にそのむね歴然なり。すなはち「爾時世尊、諸根悦豫、姿色清浄、光顔巍巍」など等とよきたまふ、すなはちその証なり。しかれば法花・念仏同味の教なりとみえたることあきらけし。すなはち同体異名なり、ともに醍醐味の教なり。そのむね『選択本願念仏集』にみえたり。法華は八箇年の説なり、その説時にあたりて頻婆娑羅王の王宮に五逆発現するにちなんで、韋提の請に依じてはるかに靈鷲山の会座を没して阿難・目連の二聖を侍者として王宮に影臨しましたして夫人に対して頓説しますを『観無量寿経』となづく。『法華』同時の説なるによりて、同醍醐味の教といふなり。しるべし。

(『真聖全』三、六三頁)

と述べられている。ここで覚如は、念仏の教えも法華の教えも同じ醍醐味の教であると主張しているが、その根拠として釈尊が念仏と法華の教えを同時期に説いたという点をあげている。つまり、覚如は、釈尊が靈鷲山において『法華経』を説いている最中に頻婆娑羅王が王宮に五逆発現し、釈尊は韋提希から請いを受けたので、『法華経』の会座を中断して王宮に降臨して韋提希に念仏の教えを説いたとしている。ただし、『口伝鈔』の文では、最

終的に積尊の出世本懷は弥陀の一教を説く所にあると結論づけている。この点を考慮すると、覚如は単に法華・念仏の教えが同じ意義を有すると論じているのではないと考えられる。つまり、両者の仏教としての共通点を明らかにした上で、結論的には一代仏教全体における念仏門の教えの意義を説いていると思われる。

以上の事に関連して、高田門徒の顕智が『抄出第一』に『法華経』の文を多く引用していたように、当時の仏教界において『法華経』の教えは、浄土門も含めて決して軽視できない存在であった。そして、先にみたように、この事を窺わせる点は覚如の著作にもわずかにみられる。しかし、従来この点は覚如教学の傾向として留意される事はほとんどなく、存覚教学に顕著にみられる傾向として論じられてきた。勿論、言及の数から言えば、この点を主張するのは存覚の方が圧倒的に多い。しかし、『出世元意』の成立年代は不明であるが、『口伝鈔』の成立年代を考えると、覚如は存覚が暦応元年以降に法華念仏の一致を説くよりも先にこの事を主張している事が分かる。したがって、従来存覚教学の特色と位置づけられる法華念仏一致論は、覚如の影響を受けて成立した面もあると推論できる。

イ、他宗の教法を尊重する姿勢

覚如は『古徳伝』において、法然と他宗との関わりについて述べている。今、その例をあげると、

天台宗

あるとき法華三昧修行の道場に白象すなはち現ず。聖人ひとりこれをみたまふ、余人これをみず。

源空念仏の余暇にあたりて天台の教釈をひらきて信心を玉泉のながれにこらし、渴仰を銀池のかげにいたす
〔真聖全〕三、六七五頁

真言宗
〔真聖全〕三、七一八頁

真言の教門にいりて道場觀を修したまひしに、五相成身の觀行たちまちにあらはれけり。

〔真聖全〕三、六七五頁

法相宗

嵯峨より南都の藏俊僧都贈僧正の房にゆきたまふ。僧都すなはちいであひて対面す。ときに聖人法相宗の法門の自解の義をのべたまふに、
〔真聖全〕三、六七六頁

三論宗

また醍醐寺の三論宗の名匠法印寛雅にあひて、かの法門の自解の義をのぶるに、名匠聴受してあせをください
〔真聖全〕三、六七六頁

華嚴宗

また慶雅法橋にあふて華嚴宗の法門の自解の義をのぶるに、慶雅はじめは侮慢して高声に問答す、のちには舌をまきてもいはず。
〔真聖全〕三、六七七頁

などがある。以上の文では、法然が浄土教だけでなく、他宗の法門にも精通していた事が述べられている。ゆえ

に、覚如は聖道門の仏教としての意義を否定していたのではない事が窺える。その事は、

しかれば聖道諸教の梨子・柑子にをいてはそのあちはひ勝劣なしといへども、鈍根無智罪惡凡夫の器量いたりて浅弱なれば、開悟受用はなはだもてかたし。
〔真聖全〕三、七〇八頁

との表現からも理解できる。さらに、『古徳伝』の巻五第八段では、法然が元久元年の念仏停止の際に、天台座主・顕真に送付した起請文の内容として、次のように記されている。

しばらく難解難入の門をいでゞ、こゝろみに易行易往の道をしめすなり。仏智なを方便をまうけたまふ、凡愚あに斟酌なからんや。あへて教の是非を存するにあらず、ひとへに機の堪否をおもふ。

〔真聖全〕三、七一九頁

浄土の一宗にをいては、(略)専修専念の一行にまかせて他宗に対して執論をこのまず、余教に比して是非を判ぜず、ひとへに出離をかへりみてかならず往生の直道をとげんとなり。
〔真聖全〕三、七二二頁

以上の表現から、覚如は聖道門と念仏門の関係について、教の勝劣や是非ではなく、所修の機について差異があるとしており、聖道門の聖者の仏道としての意義は否定していない。このような表現は存覚の上にも多くみられるが、この点は第四章で論じたい。

ウ、他宗における念仏思想の尊重

また、覚如は他宗においても念仏思想が重んじられる事について述べている。例えば、

南北の明匠、顕密の諸徳、異口同音に称名すること、三日三夜無間無余なり。（『真聖全』三、七〇六頁）

諸宗の人師かたはらに弥陀をほめ、あまねく浄土をすゝむ、このゆへに前代往生のひとおほし

（『真聖全』三、七三四頁）

とある。このような傾向は、第二章でみた通り、顕智の要文集において他宗においても念仏思想が重んじられる事を説く文が引用されている事と類似している。

さらに、真言宗の念仏思想との関係で留意すべきは、『古徳伝』に高野山で念仏を修した明遍に関する言及が存する点である。つまり、『古徳伝』巻四第四段は、冒頭で明遍が四天王寺で病気の者に法然が粥を与えている夢をみたという話が述べられ、その後念仏に帰依した明遍が法然の元を訪れて、念仏の教えについて質問するという内容となっている（『真聖全』三、七〇七頁〜七〇九頁）。この点に関連して、第二章では、高野山蓮華谷聖との交流関係から、高田門徒の顕智が明遍の弟子・静遍の『統選択』の文を『抄出第二』に引用した可能性がある事を論じた。このように、他宗における念仏思想も重んじる傾向は、初期真宗では一般的であったと考えられ、覚如の上にもその影響が窺える。

（二） 聖道門に対する廃立の姿勢

ここまでみたように、覚如には聖道門の教法に対して融和的な姿勢をとる面がある。しかし、覚如は今世において聖道法により得道できる機は存しないと述べ、末法の機と聖道法とは機教相応しないとしている。例えば、

聖道門の諸宗についてひろく出離の道をとぶらふに、かれもかたく、これもかたし。これすなはち世澆季にをよび、ひと痴鈍にして、機教あひそむけるがゆへなり。しかればすなはち有智・無智を論ぜず、持戒・破戒をきらはず、時機相応して順次に生死をはなるべき要法は、たゞ浄土の一門念仏の一行なりと

〔真聖全〕三、七〇五頁〜七〇六頁

とある。このように、覚如は、末代の凡夫は聖道門の教法を修する事は不可能であり、念仏の一門のみが凡夫往生の要法となるとしている。また、

かの聖道門といふは智慧をきはめて生死をはなる、いま浄土門といふは愚痴にかへりて極樂にむまる。二門ともに一仏の所説なりといへども、廢立參差し天地懸隔なり、これすなはち大聖の善巧利生方便なり

〔真聖全〕三、七四七頁

とも述べている。この点は、既に村上速水氏が指摘されている『口伝鈔』開出三身章〔真聖全〕三、二三頁〜二六頁〕に示されている、覚如の聖道門に対する廢立の姿勢からも窺える。あるいは『改邪鈔』第十八条に、

真宗の門においてはいくたびも廢立をさきとせり。廢といふは捨なりと積す。聖道門の此土の入聖得果、己身の弥陀唯心の浄土等の凡夫不堪の自力の修道をすてよとなり。立といふはすなはち弥陀他力の信をもて凡夫の信とし、弥陀他力の行をもて凡夫の行とし、弥陀他力の作業をもて凡夫報土に往生する正業として、この穢界をすてゝかの浄刹に往生せよとしつらひたまふをもて真宗とす。

〔真聖全〕三、八五頁

とある事からも窺える。以上の事から、覚如は聖道門にも仏教としての意義がある事は認めているが、今世の凡

夫という機と相応する教法は念仏の一門であると理解している。このような覚如の傾向は、第二章で述べたように、顕智の要文集において、聖道門と念仏門を対比し念仏門のみが末代凡夫救済の法であると説く文の引用がみられる事とも類似している。さらに、これは存覚の理解とも共通するが、この点は第四章で述べる。

このように、本項でみた覚如における念仏往生・称名正定業の主張、聖道門に対する融和的姿勢、聖道門に対する廃立の姿勢は、いずれも第二章で確認した初期真宗教団の念仏論にもみられる。また、以上の覚如の姿勢は、ほとんどが第一期著作にみられるものであるので、第一期の覚如の念仏論の特色と位置づけることができる。

第二項 初期真宗教団の念仏論との相違点

一、信心正因称名報恩

覚如における信心称報の主張に関しては、既に先行研究で精緻に論じられている。ゆえに、ここではその成果を参照しながらいくつかの文証をあげて思想の概要を整理した上で、覚如がこのような主張を行った要因について初期真宗教団との関係を中心に考察したい。

はじめに、覚如が信心称報について述べる主な箇所を著作の成立順に示すと以下の通りである。

・『口伝鈔』（一三三一年）

平生に善知識のおしへをうけて信心開発するきざみ、正定聚のくらゐに住すとたのみなん機は、ふたゝび臨

終の時分に往益をまつべきにあらず。そのちの称名は仏恩報謝の他力催促の大作たるべき条、文にありて
顯然也。
〔真聖全〕三、二八頁)

・『本願鈔』(一三三七年)

本願のをこりを善知識のくちよりきうるとき、弥陀の心光に撰取せられたてまつりぬれば、撰取のちから
にて名号をのづからとなへらるゝなり。これすなはち仏恩報謝のつとめなり。
〔真聖全〕三、五六頁)

・『最要鈔』(一三四三年)

信心歡喜乃至一念のとき即得往生の義治定のちの称名は仏恩報謝のためなり。さらに機のかたより往生の
正行とつのであるべきにあらず。「応報大悲弘誓恩」と釈したまへるにてこうらうべし。〔真聖全〕三、五二頁)

先行研究ではこのような覚如の信因称報説の意義について、次のような点が指摘されている。まず、内藤知康氏
は、覚如が称名報恩を語るのは全て信一念以降の称名念仏であるとされ、覚如の意図は信一念時に往因は円満し
ているので、必然的にその後の称名は往因に関与しない事を示す所にあると指摘されている。さらに、覚如が正
定業の力用が名号にある事を強調している事に着目され、信因称報の主張は往生の力用が所称の名号にある事を
示すために、能称の行業たる衆生の称名念仏を報恩行と位置づけて、その無償性を論じたものであると指摘され
ている。³⁸また、普賢保之氏は覚如の信因称報の主張は、信心獲得後の称名念仏と、自力の称名念仏とを区別す
るために、他力念仏を仏恩報謝という言葉で表したものであると指摘されている。³⁹以上の指摘から理解できる
ように、覚如の信因称報説は、称名念仏の他力性を示すために構築されたものと言える。

ところで、信因称報説がみられるのは、全て『口伝鈔』以降の第二期の著作であり、第一期では述べられていない。この事を考慮すると、覚如の信因称報説の成立背景として、第二期の時代に浄土異流などで自力念仏を強調する動きがあったので、覚如はこのような思想に反論する必要に迫られていたとも考えられる。しかし、この点に加えて注意すべきは、覚如が初期真宗教団の念仏論を意識したという点である。第二章でみたように、初期真宗教団の著作では称名報恩に関して述べられる事はほとんどなく、わずかに、顕智の『聞書』に親鸞著作において称名報恩を説く文の引用が存するのみであった。そして、初期真宗教団の念仏論においては、念仏往生や称名正定業の側面が重んじられていた。また、後に述べるように、当時の覚如は、初期真宗教団に対して自らが親鸞門流の正統である事を主張する必要があったため、初期真宗教団の念仏論とは異なるような主張を行う事を意図して、信因称報説を構築した面もあったと思われる。

二、信心業成説

また、覚如と初期真宗教団の念仏論と相違点として着目すべきは、覚如の『大経』の「乃至一念」の解釈に伴う念仏理解である。周知の通り、覚如は『大経』巻下の三箇所の往因に関わる「乃至一念」を全て信一念と解しているが、覚如はこの事を説く際に念仏の意義を示す場合がある。以下、該当の言及について考察したい。

まず、第一期の著作であるが、『執持鈔』第五条で覚如の私釈が述べられる箇所に、次のように述べられる。

経に乃至一念の文あり。仏語に虚妄なし、本願にあやまりあらんや。(略)しかれば平生の一念によりて往

生の得否はさだまれるものなり。平生のとき不定のおもひに住せばかなふべからず。

〔真聖全〕三、四二頁〜四三頁

このように第一期の著作でも信一念業成を説く部分はあるが、その数はわずかである。これに対し、第二期の著作では多くの箇所での事が言及されている。まず、覚如は『口伝鈔』において、本願成就文および弥勒付属の文の「乃至一念」と、善導『礼讃』の「聞一念」について次のように解釈している。

一念をもて往生治定の時刻とさだめて、いのちのぶれば自然と多念におよぶ道理あり。されば平生のとき一念往生治定のうへの仏恩報謝の多念の称名とならふところ、文証・道理顕然なり。〔真聖全〕三、三四頁

ここでは一念多念の問題について述べているが、この中で覚如は乃至一念とは平生における信一念の往生決定であり、信一念以降に為される多念の称名は仏恩報謝となるとしている。さらに、『本願鈔』では、冒頭に第十八願成就文の全文を引用した後に、「わたくしにいはく」として、

文のごとく一念歡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、かならず滅度にいたるともいひ、攝取不捨の益にあづかるときともいふなり。(略)信心のさだまるるとき往生またさだまるゆへなり。

〔真聖全〕三、五五頁

と述べている。また、『最要鈔』でも「信心歡喜乃至一念」について、

この信心をば、まことのこゝろとよむうへは、凡夫の迷心にあらず、またく仏心なり。この仏心を凡夫にさづけたまふとき、信心といはるゝなり。凡夫のまことのこゝろとおぼしきは、一念おこすにたれども、ま

たくすとほらず。(略) 往生ほどの一大事を、やぶれやすき凡情をもて治定すべきにあらず。

(『真聖全』三、五〇頁)

と解釈し、阿弥陀仏から廻施される信心により凡夫の往生が治定するとしている。さらに、『改邪鈔』にも、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「信心歎喜乃至一念」等の文をもて依憑とす。(略) もし「即得往生住不退転」等の経文をもて、平生業成の他力の心行獲得の時刻をきゝたがへて、名帳勘録の時分にあたりて往生浄土の正業治定するなんどばし、きゝあやまれるにやあらん。

(『真聖全』三、六四頁)

と述べられている。ここで着目すべきは、他の親鸞門流のあり方を批判しているという点である。つまり、「名帳勘録の時分にあたりて往生浄土の正業治定するなんど」とあるように、明光派教団や仏光寺教団で依用されていた名帳を引き合いに出し、往生は信一念に決定するとした上で、名帳に氏名が記載された時点をもって往生決定とする姿勢を批判している。このような事が、明光派教団や仏光寺教団において実際に行われていたか否かは不明であるが、ここで覚如が初期真宗教団の教学を意識しているのは明らかである。

そして、この点に関して注意すべきは、荒木門徒系の教学にも成就文の解釈に基づく信一念業成説がみられるという点である。つまり、『念仏相承血脈掟書』には成就文の説示に基づく理解があり、「一念ノ信心ヲオコストキ、往生スナハチサタマルトナラフ、コレスナハチ第十八ノ願成就ノ文ニ、聞其名号信心歎喜トイヒ、即得往生、

住不退転トトケルカユヘナリ、信心サタマルトキ、往生マタサタマルカユヘニ」（『史料集成』四、五七五頁）として信一念に往生が定まると説かれている。さらに、存覚の『真要鈔』の元となった荒木門徒系の書と考えられる『浄土文類集』にも、

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　コノ文ノコ、ロハヨロツノ衆生無碍光如来ノミナヲキ、エテ生死出離ノ強縁コレニスクヘカラストヨロコヒオモフコ、ロノ一念ヲコルトキ往生ハサタマルソトナリ
（『同朋紀要』三、二六〇頁）

とあり、本願成就文に基づいて信一念の業成を説いている。

ただし、荒木門徒系では、覚如のように信一念の決定往生と称名念仏の意義を同時に述べて、信心の往因としての側面を強調するという傾向は存しない。したがって、覚如が信一念業成を主張する際に、同時に称名報恩についても述べた意図は、衆生の行為としての称名念仏が往因に関与しない事を明らかにしながら、初期真宗教団の教学では説かれていない念仏の報恩としての意義を示す所にあつたのではないだろうか。

以上みたように、覚如は第二期の著作から、信因称報を主張し始め、第一期よりも信一念業成を強調するようになる。これは第二期の時期に覚如と初期真宗教団との関係が悪化した事に起因すると考えられる。つまり、第二章でみたように、初期真宗教団では念仏往生の思想が重んじられていたので、覚如はこれに対抗するために、行者の行為としての称名念仏は往因には関与せず、信心こそ往生の因であると強調するようになったと思われる。このような事から、覚如は第一期の著作では念仏往生の意義にも言及していたが、第二期からは信因称報や信一

念業成の側面を強調するようになったと考えられる。

ところで、信因称報説や信一念業成の論理は、既に指摘されている通り、覚如よりも先に存覚が主張している。⁴⁰この事から、覚如は存覚の理解を参照しこれらの理論を構築した可能性があるが、この点は第四章で論じる。

最後に、初期真宗教団の念仏論との比較によって明らかになった覚如の念仏論の特色を整理したい。

①第一期の念仏論の特色 …… 念仏往生・称名正定業

②第二期の念仏論の特色 …… 信心正因称名報恩・信一念業成

まず、①の面は初期真宗教団との関係が良好であった第一期を中心に述べられ、②の面は彼等との関係が悪化した第二期以降に強調されている。そして、言及数などを考慮すると、覚如の念仏論は明らかに①よりも②の面に重点が置かれている。これは、恐らく覚如が独自の教学を余り主張しなかった第一期に対して、第二期では初期真宗教団の念仏論との相違を強調しようとした事に起因すると考えられる。しかし、覚如は①の面を軽視するようになったという事ではなく、人間関係の変化に伴い、念仏論の中核・重点が①から②へと変遷していったと考えられる。ただし、変遷といっても、これは覚如の念仏論が①から②へと完全に転換したという意味ではなく、念仏に関する教説の重点が①から②へと変化したという事である。ゆえに、覚如の上では時期によって念仏の意義を示す観点が異なっていると言える。しかし、①も②も親鸞の上にもみられる思想であり、その教えの意義を説いたものと言えるため、覚如の念仏論には親鸞の念仏論を継承し、真宗教学における念仏論の礎を築いたという意義が存すると言える。

第三節 覚如の報恩論の再検討

覚如の報恩論を体系的に論じた研究として、鈴木宗憲氏、信楽峻磨氏の研究がある。両氏の見解では、主として次の二点が指摘されている。⁴¹まず、一点目は、覚如が報恩の実践的意義を称名念仏に限定したという点である。しかし、先の信因称報説の考察で述べたように、覚如は信後の称名念仏は必然的に報恩行となると述べているのであり、報恩の実践を称名念仏のみに限定したわけではない。また、二点目は、主に師恩思想に関するもので、覚如は師を本願寺法主と位置づけて世俗の組織原理を導入したり、さらには神祇や儒教の五常の思想など世俗社会で尊重される思想を宗教的領域に持ち込んだとして、覚如の報恩思想を真宗教団の世俗化と捉えている。そして、第一章の存覚の報恩論に関する先行研究でみたように、存覚の報恩論についても以上の指摘と類似の見解が提示されているが、そこに存する問題点は第一章で述べた通りであり、主に時代背景や著作の成立背景が考慮されていない所にある。そこで、本節では時代背景、著作の成立背景にも留意しつつ、初期真宗教団の報恩論との共通点、相違点ごとに覚如の報恩論を考察し、その思想を再検討する。

第一項 初期真宗教団の報恩論との共通点

一、仏に対する報恩

まず、覚如における仏に対する報恩思想についてみていきたい。覚如は、『報恩講私記』において、

敬白大恩教主釈迦如来、極樂能化弥陀善逝、称讚浄土三部妙典

〔真聖全〕三、六五五頁)

弥陀難思之本誓、釈尊慇懃之付属、不可有不仰、諸仏誠実之証明、祖師矜哀之引入、不可有不憑。

〔真聖全〕三、六五八頁)

南無帰命頂礼大慈大悲釈迦善逝 南無帰命頂礼極樂化主弥陀如来 南無帰命頂礼六方証誠恒沙世尊

〔真聖全〕三、六六〇頁)

と述べ、弥陀の誓願、釈迦の付属、諸仏の証誠によって念仏門に帰依できた事を嘆徳している。

また、覚如には特に釈迦と弥陀の二尊の恩を説く傾向がみられる。例えば、『報恩講私記』に、

因茲各持本願唱名号弥協二尊之悲懷

〔真聖全〕三、六五八頁)

とある。ところで、初期真宗教団で用いられた光明本尊の大半は、名号本尊を中央に配置し、下方部分の向って右側に釈尊、左側に弥陀の図像が描かれている。この点について、宮崎円遵氏は、釈迦弥陀二尊像は善導の『観経疏』所説の二河譬に由来するものであるが、このような二尊像は鎌倉時代に一般的に流布しており、光明本尊に釈迦弥陀二尊が配されたのも時代的影響に起因すると指摘されている。⁴⁾また、第二章で考察したように、初期真宗教団の教学では善導の著作を重んじる傾向があるため、この点も二尊が重んじられた要因と考えられる。いずれにせよ、覚如にも釈迦弥陀の二尊を重んじる傾向が存すると言える。さらに、同様の傾向は存覚にもみられるので、第四章で論じたい。

二、師に対する報恩

覚如は法然に対する恩について、『古徳伝』の末尾で次のように述べている。

末代罪濁の凡夫弥陀他力の一行によりてことごとく往生の素懐をとぐる、しかしながら聖人立宗興行のゆへなり。願力をたのみ往生をねがふともがら、たれかその恩を報せざらん。念仏に帰し極樂を願ずるひと、なんぞかの徳を謝せざらん。

（『真聖全』三、七六八頁）

さらに、『御伝鈔』において親鸞の言として記されている箇所でも、

抑また大師聖人源空もし流刑に処せられたまはずは、我また配所におもむかみや。もし我配所におもむかずんば、何によりてか辺鄙の群類を化せん。是なを師教の恩致なり。大師聖人すなはち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり。このゆへに我二菩薩の引導に順じて、如来の本願をひろむるにあり。真宗これによりて興じ、念仏これによりてさかんなり。

（『真聖全』三、六四一頁）

と述べ、法然を勢至菩薩の化身と位置づける親鸞の思想を承けて、法然の浄土門弘通の意義を説いている。この点に関して、覚如は法然から親鸞への師資相承を強調している。つまり、覚如は浄土門に帰依する者として純粹に法然を仰ぐ側面に加えて、法然の教えを正統に継承するのは親鸞である事を強調する側面があるが、この点については第四節第二項で述べる。

次に、親鸞に対する恩を述べる箇所であるが、これは特に『報恩講私記』にみられる。例えば、

適貫南浮人身之針、曠海浪上希遇西土仏教之查。爰依祖師聖人之化導、聴法蔵因位之本誓、歡喜滿胸、渴仰

銘肝。然則報而可報大悲之仏恩、謝而可謝師長之遺徳。

(『真聖全』三、六五五頁)

とある。また、同じく『報恩講私記』に、

而祖師聖人、至心信樂忘己速帰無行不成之願海、憶念称名有精鎮閑不断無辺之光益。身彰厥証理、人看彼奇特不可勝計。加之対来問之貴賤専示他力易往之要路、誘面謁之道俗偏明善惡凡夫之生因。

(『真聖全』三、六五七頁)

と述べられている。この点は、後に述べるように覚如が親鸞に対する報恩の仏事を営んでいる事からも窺える。

この他、『報恩講私記』には「南無帰命頂礼三國伝灯諸大師等」(『真聖全』三、六六〇頁)とあるように、三國の祖師先徳を讃仰する文もあり、覚如は法然・親鸞以前の浄土門の祖師も尊重しているが、この点は第四節第一項で述べる。

また、覚如には仏恩と師恩を並べて説く表現も存する。例えば、

然則報而可報大悲之仏恩、謝而可謝師長之遺徳。

(『真聖全』三、六五五頁)

戴仏恩荷師徳特呈一心懇念。

(『真聖全』三、六五八頁)

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。

(『真聖全』三、六四頁)

仏恩之高大、宛超于迷廬八万之嶺、師徳之深広、殆過于蒼溟三千之底。

(『真聖全』三、八九頁)

などである。覚如は、仏恩そのものと仏道上の師恩を重んじるといふ意図の下で、仏恩と師恩を同時に説いたと

思われる。そして、特に後者の意義については、仏道に導くという意味で師を尊重している初期真宗教団の姿勢とも共通している。

三、聖徳太子の恩

(一) 親鸞の太子和讃と『上宮太子御記』の書写

覚如の聖徳太子に対する尊崇を示すものとして、親鸞の太子和讃『皇太子聖徳奉讃』七十五首と『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百十四首を書写した点があげられる。⁴³そして、覚如が親鸞の著した多数の太子和讃を書写した事を考慮すると、覚如は親鸞の姿勢に倣う形で太子に対し尊崇の念を抱いていたと考えられる。また、第二章で述べたように、高田門徒の真仏、顕智は共に『皇太子聖徳奉讃』七十五首を書写しているので、このような初期真宗教団の動向も、覚如が親鸞の太子和讃を書写した契機となったと思われる。

次に、『上宮太子御記』の書写についてである。『上宮太子御記』は親鸞が編纂した太子の伝記である。⁴⁴第一節で述べた通り、本書の現存する写本は西本願寺蔵の徳治二年覚如書写本のみで、この書写本の奥書から、覚如は和田門徒の寂忍が親鸞真筆本から書写した『上宮太子御記』を当地の道場で閲覽し書写した事が分かる。したがって、覚如は、初期真宗教団との交流の中で、親鸞の太子信仰の詳細を知り得たと言える。また、『御伝鈔』に、上人親鸞傍に皇太子を崇たまふ。けだしこれ仏法弘通の浩なる恩を謝せんがためなり。

(『真聖全』三、六四一頁)

とあるように、覚如は親鸞が太子に対して日本における仏法弘通の恩を感じていると述べており、このような親鸞の姿勢を継承して太子の恩を重んずるべきと理解したと考えられる。

(二) 覚如・存覚の四天王寺参詣

『存覚一期記』の文保元（一三一七）年の記事には、次のような記載がある。

廿八歳文保元八月下旬之比、大上御夫婦予奈有密々参詣天王寺住吉等⁴。

つまり、文保元（一三一七）年八月、覚如と存覚は共に妻を伴い四人で四天王寺や住吉大社などに参詣した。この時期は、存覚の第一回目の義絶以前の時期に該当するため、覚如と存覚の関係にも未だ軋轢が生じておらず、共に四天王寺に参詣している。そして、第二章で述べたように、当時の四天王寺は太子信仰の本山的位置を有し、念仏信仰とも深い関係があったので、初期真宗教団全体でも太子信仰は篤かった。この点も覚如の太子信仰成立の一要因と考えられる。

(三) 太子説話の引用

覚如の著作には、高田門徒の談義本にみられる内容と同趣旨の太子説話の引用が存する。その一つが、聖徳太子観音垂迹説である。『御伝鈔』には、親鸞の言として次のように述べられている。

仏教むかし西天よりおこりて、経論いま東土に伝る、これひとへに上宮太子の広徳、山よりもたかく海より

もふかし。我朝欽明天皇の御宇に、これをわたされしによりて、すなはち浄土の正依経論等この時に来至す。儲君もし厚恩をほどこしたまはずは、凡愚いかでか弘誓にあふことをえん。救世菩薩はすなはち儲君の本地なれば、垂迹興法の願をあらはさんがために、本地の尊容をしめすところなり。(略)大師聖人すなはち勢至の化身、太子また観音の垂迹なり。このゆへに我二菩薩の引導に順じて、如来の本願をひろむるにあり。真宗これによりて興じ、念仏これによりてさかんなり。

(『真聖全』三、六四〇頁〜六四一頁)

さらに、『古徳伝』には、所謂南無仏太子伝記が引用されている。

用明天皇の儲君御誕生に南無仏となへたまふ、その名をあらはさずといへども、こゝろは弥陀の名号なり。

(『真聖全』三、七四九頁)

また、この二つの説話と同趣旨の説話は、存覚の『報恩記』にも引用されているが、『古徳伝』『御伝鈔』は共に『報恩記』よりも先に制作されている。⁴⁶ゆえに、『報恩記』における太子説話の引用には、覚如が編纂した法然や親鸞の伝記にみられる太子観の影響も窺えるが、この点は第四章で述べる。

(四) 善光寺信仰

第二章で述べたように、初期真宗教団には善光寺如来信仰が存した。これに関して、『御伝鈔』第八段・入西鑑察には、親鸞の弟子である入西が親鸞の真影を作成しようとした所、親鸞はそれを察して定禅に描かせるように述べたとある。この親鸞の言をうけて入西が定禅を呼んだ所、定禅は親鸞の姿が前夜の夢で見た「善光寺の本願

の御房」つまり「生身の弥陀如来」と少しも違う所が無かったと述べたという（『真聖全』三、六四六頁）。この事について覚如は、

この奇瑞をおもふに、聖人弥陀如来の来現といふこと炳焉なり。しかればすなはち、弘通したまふ教行、おそらくは弥陀の直説といひつべし。
（『真聖全』三、六四七頁）

と述べている。当時の社会では、善光寺如来は生身の弥陀であると信仰されていたが、この段ではこの生身の弥陀こそ親鸞であり、親鸞の言葉は弥陀の直説に等しいと述べている。この点に関して、吉原浩人氏は、

ここに親鸞は、阿弥陀如来の化身として絶対化されている。では、親鸞を弥陀の化身とするのになぜ、善光寺の如来でなければならなかったのか。それは前述のとおり、善光寺の本尊は生身の弥陀であるからである。

善光寺如来は、本朝仏法最初の靈験あらたかな存在であるという縁起に対する認識が、広く共通のものであったからこそ、この段は成立するのだ。覚如の認識のなかに、当時の善光寺信仰が色濃く反映しているといえよう。⁴⁷

と指摘されている。ゆえに、覚如においても善光寺如来信仰に留意が払われていたと考えられる。

さらに、『古徳伝』巻四第四段で法然と明遍の関係を述べる箇所には、

僧都あるとき善光寺にまうでんとおもひたちたまひけるに、おなじくは聖人に謁して浄土の法門の不審を決してこそ如来前にもまうでめとおもひたまひて、聖人の禪房にいたりとひたてまつりて

（『真聖全』三、七〇八頁）

とあり、明遍が善光寺に参詣する前に、念仏の教えの不審を明確にするために法然の居を訪ねたと述べられている。そして、明遍が法然に対してどのようなして生死を離れるべきであるかと問うと、法然は「弥陀の名号を称して浄土に往生する、これをもってその肝腑とするなり」（『真聖全』三、七〇八頁）と答えたという。さらに、法然は明遍に対して、

実に自力の出離は一大事の因縁なり、しかるに他力の願船に乗りぬれば一念に横超して苦海ものならずこそおぼえはんべれと。
（『真聖全』三、七〇九頁）

と言い、自力の出離は困難であり、他力に乗れば一念に横超すると説いたという。この伝記からも、念仏の法門と善光寺信仰の関係を重視する覚如の姿勢が窺える。

以上みたように、初期真宗教団と同様に、覚如は聖徳太子信仰や善光寺信仰に留意を払っていた。この点は、覚如の報恩論や教学を考察する上で従来余り着目されていない。しかし、存覚の著作にも聖徳太子や善光寺如来に関わる説話の引用が存するので、両者の思想の関係を検討していく上でも留意すべき点と言える。

四、追善としての報恩

覚如は、法然の伝記『古徳伝』において親鸞が勤修した法然の忌日法要について述べている。つまり、先師聖人没後中陰追善にもれたることうらみなりとて、その聖忌をむかふごとに、声明の宗匠を屈し、緇徒の禅襟をととのへて、月々四日四夜礼讃念仏とりをこなはれけり。これしかしながら先師報恩謝徳のため

なりと。

〔真聖全〕三、七六五頁)

とある。このような親鸞の姿勢に倣う形で、覚如は親鸞に対する報恩の仏事を勤修した。覚如は親鸞の三十三回忌法要に際して撰述した式文『報恩講私記』において、

然則聖人修習念仏故、往生極樂故、以宿命通鑑知恩報恩之志、以方便力導有縁・無縁之機。願依師弟芳契之宿因、必垂最初引接之利益。仍各歸他力唱仏号。偈曰。(略)南無歸命頂礼尊重讚嘆祖師聖靈

〔真聖全〕三、六五九頁〜六六〇頁)

と述べている。この点は、従覚の『募歸絵詞』にも『報恩講式』といへるを作せり。是も祖師聖人を嘆徳し奉れば、遷化の日は月々の例事としていまもかならず一座を儲て三段を演るものなり。〔真聖全〕三、七八六頁)と述べられている。また、『口伝鈔』の奥書にも、

元弘第一之曆辛未仲冬下旬之候、相当祖師聖人 本願寺親鸞 報恩謝徳之七日七夜勤行中

〔真聖全〕三、三六頁)

とあるように、覚如は親鸞に対する報恩の仏事として、七日七夜の勤行を修していた事が窺える。さらに、覚如は父・覚恵の三回忌に報恩の念仏を一人静かに修したり、十三回忌には法要を営んでいる。この点は、覚如の弟子・乗専が著した覚如の伝記『最須敬重絵詞』に、

第三年の時は、(略)勸修寺の奥、松影といふ所にあやしの草庵をかりうけ、誰ともしらずして隠居し、ひとり篤勤のまことを抽られき。正忌にさきだつこと三七日、幽地をしめて念仏をつとめ、当日を迎て第三廻本

所に帰て報恩をいとなみ給けり。又十三年の忌辰は元応元年なりしに、大谷の往跡にて『法事讚』の行法を勤修し給けり。(略)廿一日のうち、終の七日には念仏の外は言語を禁じて如法の無言をさへぞいたされける。勇猛精進の行は強に心中の己証にあらねども、たゞ謝徳の励修にをいて世間の戯言をまじへじとなり。

(『真聖全』三、八五五頁〜八五六頁)

と記載されている。以上の事から、覚如は初期真宗教団と同様に、没後の師に対する報恩謝徳ための法要仏事を営んでいた事が窺える。また、覚如には追善という語の使用がみられるが、随所に強調されているようにその目的は師に対する報恩謝徳という点にあり、没後の師に善行を回向するという意味は存しないと考えられる。

五、神祇について

覚如は、神祇の恩という表現は用いていないが、『御伝鈔』の熊野靈告の段では、本地垂迹思想を用いて阿弥陀仏の垂迹である神祇の意義を説いている。この段では、職務で熊野権現に参詣する事になった平太郎が、熊野権現に参詣するのは念仏者として正しいのかと親鸞に問うた所、それに対する親鸞の言として、

証誠殿の本地、すなはち今の教主なり。故にとてもかくても、衆生に結縁の志ふかきによりて、和光の垂迹を留たまふ。垂迹を留る本意、たゞ結縁の群類をして願海に引入せんとなり。しかあれば本地の誓願を信じて、一向に念仏をことゝせん輩、公務にもしたがひ、領主にも駆仕して、その靈地をふみ、その社廟に詣せんこと、更に自心の發起するところにあらず、然ば垂迹にをひて、内壊虚仮の身たりながら、強に賢善精進

の威儀を標すべからず、たゞ本地の誓約にまかすべし。

〔『真聖全』三、六五一頁〜六五二頁〕

と述べられている。つまり、熊野権現の証誠殿の本地は阿弥陀仏であり、その垂迹である神祇は衆生を本願の教えに導く存在である。ゆえに、その本地・阿弥陀仏の願いに従って参詣すべきであるという。このような本地垂迹思想は、第二章でみたように高田門徒の談義本の中でも説かれている。したがって、初期真宗における伝道の場面では、当時の民衆にとって身近な存在であった神祇を通して、阿弥陀仏の救いを説く傾向が存した事が窺える。ただし、それは神祇に帰依する事を主張したのではなく、阿弥陀仏に帰依する事を勧めるための手段として為されたものであった事に留意が必要である。また、覚如の場合は、親鸞の伝記において神祇の意義を論じている。ゆえに、親鸞が説いた念仏の教えこそが真の仏道である事を主張する中で、本地垂迹説を用いたとも考えられる。つまり、先に引用した部分の前段では、親鸞の言葉として、

それ聖教万差なり、いづれも機に相応すれば巨益あり、但し末法の今の時、聖道門の修行におひては成ずべからず。すなはち「我末法時中億億衆生、起行修道未有一人得者」といひ、「唯有浄土一門可通入路」と云云。

これ皆経釈の明文、如来の金言なり。

〔『真聖全』三、六五一頁〕

と述べられている。ゆえに、この段における覚如の主眼は親鸞の教えの正統性を主張する事にあり、神祇の恩を強調する所にはなかったと言える。

第二項 初期真宗教団の報恩論との相違点

一、称名報恩

覚如における称名報恩思想の詳細に関しては前節で述べたためここでは割愛し、本項では覚如が称名における報恩の意義を主張した要因や背景について、初期真宗教団の教学との対比から考えてみたい。

前節で述べた通り、覚如は称名念仏の意義として報恩という側面を強調している。しかし、これは報恩行が称名念仏のみに限定されるという意味ではない。つまり、覚如の主張した信因称報説は、報恩行とは称名のみであるという事を述べたものではなく、獲信後の行者上に生じる称名念仏は、必然的に仏恩報謝の行為となる事を述べたものである。さらに、前項で確認したように、覚如が様々な側面に対する恩を説いている事も合わせ考えれば、覚如が報恩行を称名に限定していない事は明らかである。

また、前節で指摘した通り、覚如の称名報恩思想は第二期からみられるようになり、第一期にはみられない。さらに、第二章で述べたように、称名報恩思想は初期真宗教団にはほとんどみられない。この事を踏まえると、覚如が称名報恩を強調した目的は、初期真宗教団の教学では余り重視されていなかった、報恩の教義的意義を示す所にあったと考えられる。そのような中で、覚如は報恩の意義を称名念仏に見出したと思われる。しかし、それは覚如の恣意的な自説ではなく、親鸞の「正信偈」や「行文類」等の文に基づいたものであり、親鸞の報恩論に倣い、また教義的根拠を押さえた上での主張であった。

また、前項で述べたように、覚如の著作には仏恩について述べる箇所があるが、仏恩に関して単独的に取り上げて論じる場合よりも、称名念仏の意義を説明する際に称名が仏恩報謝となるという形で仏恩に言及する場合が多い。⁴⁸ゆえに、覚如において仏恩報謝とは、心持ちとしての面だけでなく称名という具体的実践としても生じるものと位置づけられている事が分かる。この点は、初期真宗教団にはみられない覚如の報恩論の特色と言える。

二、伝道が報恩となる

また、覚如は称名のみならず、伝道が報恩となる事についても言及している。その事は、『報恩講私記』に、
又曰。「大悲伝普化、真成報仏恩。」然者祖師聖人、發起金剛信心定得自身生因、流行本願名号助成衆機往益。

豈非本願相応之徳乎

（『真聖全』三、六五七頁〜六五八頁）

と述べられている。ここで覚如は、他者に対する伝道の実践には、仏恩報謝の意義がある事を、親鸞著作にも引用されている『礼讃』の文に基づいて述べている。このような表現は、管見の限り、初期真宗教団の文献の上には確認できなかった。勿論、彼等の上でも伝道という行為自体は盛んに行われていたのだが、伝道の意義を教義的に示すような文はみられなかった。したがって、本項で考察した覚如の報恩論は、初期真宗教団の影響により成立したのではなく、親鸞思想を基盤とした覚如独自の理解とみるべきである。また、称名報恩や伝道が報恩となる点については存覚も言及しているので、これについては第四章で論じたい。

ところで、報恩論とは、念仏論のように阿弥陀仏の誓われた念仏の教えの救済構造を明らかにするという性質

の議論ではなく、あくまで獲信後のあり方に関する教義である。しかし、親鸞も信心・称名と報恩の関係、あるいは獲信後に生じる報恩行為について随所に述べており、報恩論は真宗念仏者の宗教的実践、社会的実践の意味を位置付ける上でも重要な教義である。そして、初期真宗教団においては、太子や神祇といった様々な対象に対する報恩を説きながら念仏を弘通する意図が存し、それは談義本のような伝道の実際を示す史料が現存する事からも理解できる。そして、本節で覚如と初期真宗教団の報恩論を比較した結果、第一項でみたようにこのような伝道の具体的手段を示す側面において、覚如の報恩論には初期真宗教団の報恩論の影響が存する事が窺えた。ただ、初期真宗教団では、報恩そのものの教学的意義を位置づけるような姿勢はみられなかった。しかし、第二項で検討したように、覚如には、称名報恩や伝道が仏恩報謝となるといった形で、報恩実践について親鸞教義を基盤として教学的に位置づけようとする姿勢が窺えた。この点に覚如の報恩論の意義があると言えよう。

第四節 覚如の善知識論の再検討

覚如の善知識論に関する主要な先行研究では、従来次のような見解が提示されている。まず、本願寺中心主義との関係を指摘する研究である。村上速水氏は、覚如が信心を獲得するには善知識を必要とすると述べる点や、聞法には善知識の媒介が必要であるとする事を指摘されている。そして、覚如が三代伝持の血脈の主張によって善知識からの口伝による師資相承を重視したのは、各地に分散した真宗門徒を大谷廟堂を中心に統一せんとする

意図から生じたものであると結論づけている。⁴⁹この指摘自体は正鵠を得たものであるが、覚如がこのような論理を構築した背景として、初期真宗教団の善知識論からの影響も考慮すべきと考える。次に、覚如が『改邪鈔』で善知識帰命説を批判する点に着目した梯実円氏の研究があり、この見解では覚如が『改邪鈔』で批判の対象としたのは、主として仏光寺教団とその理論指導者である存覚であると指摘されている。⁵⁰しかし、第二章で述べた通り、善知識帰命説は仏光寺教団以外の初期真宗教団にもみられるので、この点を踏まえ、覚如の善知識論を考察する必要がある。本節では、以上のような先行研究の問題を意識しながら、覚如と初期真宗教団の善知識論の共通点、相違点に着目し、覚如の善知識論について再検討する。

第一項 初期真宗教団の善知識論との共通点

一、善知識の教導を重んじる

(一) 善知識の教導の重要性を説く

覚如は、『報恩講私記』において、善知識の勧めが無ければ弥陀の浄土に入ることは出来ないという事を、善導の『般舟讚』の文を引用して説いている。すなわち、

方今念仏修行之要義雖区、他力真宗興行則起從今師知識、專修正行繁昌亦成自遺弟念力。酌流尋本源、偏是

祖師徳也、須称仏号報師恩。偈曰。若非釈迦勸念仏 弥陀浄土何由見 心念香花偏供養 長時長劫報慈恩

念仏 何期今日至宝国 実是娑婆本師力 若非本師知識勸 弥陀浄土云何入

〔真聖全〕三、六五六頁〜六五七頁

とあるように、覚如は念仏の法門には様々な流れがあるが、真宗念仏の教えは祖師・親鸞に始まるものであり、その師徳に報ずるために仏号を称すと述べた上で、偈として善導の『般舟讚』の文〔真聖全〕一、七〇一頁および七二五頁）を引用している。そして、この中の「若非本師知識勸 弥陀浄土云何入」〔真聖全〕一、七〇一頁）という文を基盤として善知識の勧めを重んじる表現は、第二章でみたように荒木門徒系の『他力信心聞書』にもみられる。さらに、存覚の『浄土真要鈔』にも同様の傾向がみられるが、この点は第四章で論じたい。

（二）知識の言葉、直説を重んじる

このように、覚如には善知識の教導を重んじる表現が散見されるが、これに加えて善知識の言葉を重んじ、それに従う事を説く傾向がある。まず、『改邪鈔』第一条において名帳について批判する中で、

いかに行者名字をしるしつけたりといふとも、願力不思議の仏智をさぶくる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり。たとひ名字をしるさずといふとも、宿善開発の機として他力往生の師説領納せば、平生をいはず臨終を論ぜず、定聚のくらゐに住し滅度にいたるべき条、経积分明なり。〔真聖全〕三、六五頁

と述べている。ここでは、行者の獲信が定まる時について論じている。そして、獲信は仏智を伝える善知識の言

業を聞く事で実現するので、平生・臨終を問わず他力往生を説く師の言葉を領解する時に正定聚の位に定まると主張している。さらに、これに続く第二条においても師からの口伝の重要性について次のように述べている。

それ聖道・浄土の二門について生死出過の要旨をたくはふること経論章疏の明証ありといへども、自見すればかならずあやまるところあるによりて、師伝口業をもて最とす。
（『真聖全』三、六六頁）

また、第十九条でも「知識伝持の仏語に帰属するをこそ、自力をすて、他力に帰するともなづけ、また即得往生ともならひはんべれ。」（『真聖全』三、八八頁）と述べ、善知識から伝えられた仏の教えに帰依する事が、他力に帰する事であるとしている。また、覚如が師からの口伝を重視している事は、次の表現からも明らかである。

先哲の口授に違せり。
（『口伝鈔』『真聖全』三、三二頁）

聖教の施設をはなれ祖師の口伝にそむけり。
（『改邪鈔』『真聖全』三、八六頁）

このように、覚如は特に『改邪鈔』において善知識の教えや言葉を重んじる事を強調するが、この傾向自体は荒木門徒系や鹿島門徒と共通している。しかし、荒木門徒系や鹿島門徒では、善知識の言葉は仏の語であって、その言葉を信じれば仏智を知ることができるとされていた。これに対し覚如は、他力念仏の法門を知る上で善知識の言葉を聞く事を重視しており、善知識の言葉を仏語と等しいものとしているわけではない。

（三）師資相承における面授と著作の相伝

また、覚如は師資相承における面授や、師から著作、真影等を授与される事の重要性を説いている。『古徳伝』

卷六の第四段および第五段では、親鸞が『選択集』を書写した事について、

しかるに元久二年きののうし善信聖人恩恕を蒙て『選択集』を書写したまふ。撰集以後これ最初なりおなじきとし初夏仲旬第四日「選択本願念仏集」の内題の字、ならびに「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」と、釈の綽空 外題のした の字とをば聖人真筆をもてかゝしめたまひき、これを授与したてまつらる。善信聖人おなじき日、聖人の真影まうしあづかりて凶画す、允容によりてなり。第五段 またおなじきとし、うるふ七月下旬第九日、かの真影の銘はこれも聖人真筆をもて南無阿弥陀仏と、「若我成仏、十方衆生、称我名号、下至十声、若不生者、不取正觉、彼仏今現在成仏、当知、本誓重願不虛、衆生称念、必得往生」の真文とをかゝしめたまふ。またゆめのつげあるによりて、綽空の字をあらためて、おなじき日これも聖人真筆をもて名の字をかきさづけしめたまふ。それよりこのかた善信と号すと。

(『真聖全』三、七三二頁)

と述べている。さらに、同様の内容は『御伝鈔』にも述べられている(『真聖全』三、六四二頁)。そして、覚如は、『選択集』や法然の真影が親鸞に授与された意義について、

すべて門侶これひろしといへども、面授の芳談もとも慇懃なり、相続の義勢等倫にこえたり。黒谷の遺流をくむと称し、聖人の口授をうくるとつもの諸家、この一宗にをいてその自義を混ず。ほとゞ今案といひつべし、あたかも往哲をわすれたるにいたり。こゝに信聖人ひとり嘉蹤にあゆみてかたく師教をまもる。

(『真聖全』三、七三二頁)

と述べ、法然には多くの門弟がいるが、親鸞こそが法然の教えを守る正統な継承者である事を強調している。

また、第二章で述べたように、初期真宗教団においても各教団の指導者の師資相承に際して、面授や著作の相伝が重視されていた。覚如はこの点を考慮して、法然と親鸞の関係を例にあげつつ、師資相承の方法として面授や口伝、聖教の相伝が重要である事を強調したと考えられる。

二、獲信と善知識の役割

覚如は著作の随所において、善知識と出遇う事によって念仏の教えに帰依し信心を獲られると述べている。

この点について覚如は、本願成就文の「聞其名号」の「聞」を解釈しながら、獲信において善知識との出遇いが重要となる事を説く場合が多い。まず、『執持鈔』では、

即得往生住不退転の道理を、善知識にあふて聞持する平生のきざみに治定するあひだ（『真聖全』三、一二三頁）と述べている。次に、『願願鈔』では成就文の意について、

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。（略）聞といふは善知識にあふて本願の生起本末をきくなり。（『真聖全』三、四七頁）

と解している。つまり、名号を聞く時、すなわち獲信の時とは善知識に導かれて開悟する時を指し、また名号を聞くというのは善知識に出遇い本願の生起本末を聞く事であるという。また、『最要鈔』において、

聞其名号といふ聞は、善知識にあふて如来の他力をもて往生治定する道理をきくさだむる聞なり。

（『真聖全』三、五一頁）

と述べており、ここでも成就文の「聞」の解釈を通じて「聞」というのは善知識に出会い他力の教えを聞く事であると説いている。さらに、『本願鈔』でも成就文について、

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、文のごとく一念歡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、かならず滅度にいたるともいひ、摂取不捨の益にあづかるときともいふなり。
(『真聖全』三、五五頁)

と解し、善知識を通して他力信心が行者に伝えられ、行者に一念歡喜の心が生じる時を往生決定の時としている。

ところで、以上みたように成就文の「聞」を解釈する中で、獲信における善知識の役割を説く傾向は、第二章で述べた通り『念仏相承血脈掟書』にもみられる。ゆえに、このような覚如の理解は必ずしも彼の創意とは断定できず、初期真宗教団の教学を参照した面があると考えられる。

この他、成就文に関する解釈以外でも、覚如は獲信における善知識の役割を重視している。例えば、『口伝鈔』では「正信偈」の「憶念弥陀仏本願 自然即時入必定 唯能常称如来号 応報大悲弘誓恩」を解釈する中で、平生に善知識のおしへをうけて信心開發するきざみ、正定聚のくらゐに住すとたのみなん機は、ふたゝび臨終の時分に往益をまつべきにあらず。
(『真聖全』三、二八頁)

と述べている。また、『本願鈔』では「信文類」の「眞実信心必具名号」の文を解釈して、

眞実の信心にはかならず名号を具すといふは、本願のをこりを善知識のくちよりきゝうるとき、弥陀の心光に摂取せられたてまつりぬれば、摂取のちからにて名号をのづからとなへらるゝなり。

（『真聖全』三、五六頁）

とし、善知識から本願の生起について聞く事で獲信に至るとしている。さらに、『改邪鈔』では、

まづ能化・所化をたて、自力・他力を対判して、自力をすて、他力に帰し、能化の説をうけて所化は信心を定得するこそ、今師御相承の口伝にはあひかなひはんべれ。

（『真聖全』三、八七頁）

と述べて、能化（師・善知識）の教えを受けて所化（弟子）が獲信すれば、親鸞から相承された口伝にもかなうとしている。このように、既に他力念仏の法門に帰依した善知識に出遇い、その教えを通して獲信に至るという理解は、初期真宗教団の善知識論と共通する。ゆえに、覚如が獲信における善知識の役割を重んじたのは、初期真宗教団からの影響も存すると考えられる。

ただ、覚如がこの事を述べる箇所の中には、初期真宗教団の教学には存しない独自の展開が窺える部分がある。

それは、善知識の教えを聞く際に、行者の宿善の有無を問題としている点である。例えば、『口伝鈔』に、

十方衆生のなかに浄土教を信受する機あり、信受せざる機あり。いかむとならば、『大経』のなかにとくがごとく、過去の宿善あつきものは今生にこの教にあふてまさに信樂す。宿福なきものはこの教にあふといへども念持せざればまたあはざるがごとし。欲知過去因の文のごとく今生のありさまにて宿善の有無あきらかにしりぬべし。しかるに宿善開發する機のしるしには、善知識にあふて開悟せらるるとき、一念疑惑を生ぜざるなり。

（『真聖全』三、三頁～四頁）

とあるように、『大経』の「若人無善本 不得聞此經 清淨有戒者 乃獲聞正法 曾更見世尊 則能信此事 謙敬

聞奉行 踊躍大歡喜」(『真聖全』一、二七頁)の文に基づき、善知識に出遇い獲信できるのは宿善のある者、つまり過去世において善根を積んだ者のみであると説いている。さらに、『改邪鈔』でも、

宿善のある機は正法をのぶる善知識にしたしむべきによりて、まねかざれどもひとをまよはずまじき法灯にはかならずむつぶべきいはれなり。宿善なき機は、まねかざれどもおのづから悪知識にちかづきて善知識にはとをさかるべきいはれなれば、むつびらるゝもとをさかるも、かつは知識の瑕瑾もあらはれしられぬべし。

(『真聖全』三、七二頁)

と述べており、宿善のある行者のみが自ずと正しい法を説く善知識に親しむとしている。

以上の覚如の主張に関して、黒田義道氏が非常に重要な指摘をされている。黒田氏は、覚如は同じ善知識から法を聞いても獲信する者としていない者があるとし、その区別を宿善の有無で判断していると指摘されている。さらに、親鸞が善知識について、行者が獲信後にその過程を振り返る中で仰がれる存在と位置づけたのに対し、覚如は善知識を正しい本願の教えを説く者という形で一般化できる概念として把握していると指摘されている。⁵¹

この黒田氏の所論を受けて考えると、覚如は行者が獲信に至る過程において、善知識が重要な役割を果たすと述べていたが、それは現に行者を教導している善知識が正しい教えを知る者であるという事を前提とした言及であると考えられる。また、覚如が善知識からの聞法と宿善の有無の関係について述べるのは、『口伝鈔』以降の第二期著作であり、第一期著作にはみられない。⁵²したがって、この論理は、覚如が第二期において初期真宗教団と異なる善知識論を示すために提示した面があるとも推察される。

以上の事を考慮すると、覚如は当時の各真宗教団には善知識と呼ばれる指導者が数多く存在したが、それらの者は必ずしも正しい法門の指導者ではなく、そのような指導者に従う行者には宿善がないという事を主張したのではないだろうか。そして、自らの系統、つまり法然、親鸞、如信、覚如の法灯こそが本願真実を正しく継承する門流であって、この法灯に従う行者には宿善があると論じたと考えられる。このような意図から、覚如は初期真宗教団の教学にはみられない宿善の有無という事を交えて、善知識の教導について説いたと考えられる。⁵³しかし、覚如が獲信における善知識の役割を強調した事自体は、初期真宗教団の教学からの影響と思われる、この点は教学的継承とみることができるとは、第二期に入って覚如は善知識の教えを聞いても獲信する者としないう者があり、これを宿善の有無によって論じるようになる。覚如はこの論理を用いて、他の親鸞門流に対し自己の法系の正統性を主張したと思われる、この点は初期真宗教団の教学からの展開と考えられる。さらに、存覚の上にも善知識からの聞法による獲信と宿善の関係を説く表現があるが、この点は第四章で論じる。

三、制禁的表現

覚如自身の言及ではないが、覚如は『古徳伝』で法然の『七箇条の起請文』に示された師説に関する制戒的表現を引用している。その中には、

すべてかくのごときらの無方、つゝしんでをかすべからず。このうへなを制法をそむかんともがらは、これ予が門人にあらず、魔の眷属なり、さらに草庵にきたるべからず。(略)かのとがをなすがごときは同朋をい

かり師匠をうらむることあたはず、自業自得の理、たゞをのれが身にあるならくのみ。

〔真聖全〕三、七二八頁〕

との強い表現を用いて、師が定めた制法に弟子が背く事を誠める部分が引用されている。

さらに、覚如自身の言としても、師弟間の問題について制禁的表現が用いられる箇所がある。『改邪鈔』に、弟子と称して、同行等侶を自専のあまり放言悪口すること、いはれなき事。(略)たがひに仰崇の礼義をたゞしくし昵近の芳好をなすべしとなり。その義なくしてあまさへ悪口をはく条、ことごとく祖師先徳の御遺訓をそむくにあらずや。しるべし。

〔真聖全〕三、六八頁〜六九頁〕

と述べられている。このような表現は、第二章でみたように荒木門徒系の掟書にみられる他、初期真宗の制禁である『善円の制禁』⁵⁴ 『浄興寺二十一箇条制禁』⁵⁵ 『了智の定』⁵⁶にも同趣旨の内容がみられる。

ところで、このような制禁や掟書の類からは、個人の思想を述べた著作に比べて現実問題の解決を志向する側面が顕著に窺える。何故ならば、集団内の規則を制定する前提として、必ずその要因となる現実的問題が発生していると考えられるからである。ゆえに、初期真宗において師弟間について定めた制禁や掟書が複数存する事を考慮すると、恐らく多くの教団において師弟間で様々な紛争が頻発していたと考えられる。そして、覚如はそのような問題を見聞きしたり、師弟間の問題解決の手段として制定された掟書を目にしたとも推察される。覚如はこのような初期真宗教団の動向を意識し、自身も師弟間や教団の同行間における紛争を誠めるような言及を行ったと考えられる。

四、浄土門の師資相承

従来の研究では、覚如の師資相承観として法然、親鸞、如信の三代伝持の血脈について着目される事が多かった。確かに、覚如の著作に法然から親鸞への相承を強調する箇所が多くみられるのは事実である。⁵⁷しかし、覚如は法然・親鸞以前の祖師を含めた、浄土門の師資相承についても重視している。この点を示す言及として、まず浄土五祖に関する言及があげられる。浄土五祖とは、第二章で述べた通り、法然の『選択集』に「菩提流支三蔵・曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師。」（『真聖全』一、九三四頁）とある中、冒頭の菩提流支を除く五祖を指すものである。これについて覚如は、『古徳伝』において「つぎに五祖につきたること。いままたこの五祖といふは、まづ曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感禪師・少康法師等なり。」（『真聖全』三、六九八頁く六九九頁）と述べた後、これらの祖師方一人一人の行実について順に述べている（『真聖全』三、六九九頁く七〇三頁）。さらに、『改邪鈔』でも「三経一論五祖の釈以下」（『真聖全』三、八八頁）と述べており、法然以前の浄土教の祖師の思想を重んじる姿勢が窺える。

さらに、覚如は聖道門と同様に、浄土門にも師資相承があるという点を強調している。例えば、

曾祖師黒谷の聖人の御制作『選択集』にのべらるゝがごとく、大小乗の顕密の諸宗におのおの師資相承の血脈あるがごとく、いままた浄土の一宗においておなじく師資相承の血脈あるべしと云云。しかれば血脈をつる肝要は、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「信心歡喜乃至一念」等の文をも

て依憑とす。

(『真聖全』三、六四頁)

と述べ、『選択集』二門章の「如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。」(『真聖全』一、九三三頁)の文に基づいて、浄土門にも聖道門と同じく師資相承があると述べる。第二章でみたように、この『選択集』の文は、荒木門徒系の掟書『念仏相承血脈掟書』においても引用されている。さらに、覚如は浄土門の血脈を立てる肝要は、往生浄土の他力の心行を獲得する所にあり、この事は本願成就文にも述べられているとしている。

この点に関連して、覚如は浄土門の独自性として信心という点を強調している。つまり、『改邪鈔』で龍樹の難易二道判を承けたた法然の解釈を引用し、次のように述べている。

曾祖師黒谷の先徳これをうけて「難行道といふは聖道門なり、易行道といふは浄土門なり」とのたまへり。これすなはち聖道・浄土の二門を混乱せずして浄土の一門を立せんがためなり。(略)真宗の門においてははいくたびも廃立をさきとせり。廃といふは捨なりと釈す。聖道門の此土の入聖得果、己身の弥陀唯心の浄土等の凡夫不堪の自力の修道をすてよとなり。立といふはすなはち弥陀他力の信をもて凡夫の信とし、弥陀他力の行をもて凡夫の行とし、弥陀他力の作業をもて凡夫報土に往生する正業として、この穢界をすてゝかの浄刹に往生せよとしつらひたまふをもて真宗とす。

(『真聖全』三、八四頁〜八五頁)

ここで覚如は聖道浄土二門の区別は、他力による救いによるか否かにあるとしている。ゆえに、覚如において浄土門の師資相承とは、他力信心による救済の法門を相承する事と理解されていると言える。この事を覚如は、「仏智を次第相承しますます願力の信心」(『真聖全』三、八六頁)という形で説いている。以上の点から、覚如の師

資相承観は、従来の指摘のように三代伝持の血脈のような対外的意図によってのみ形成されたものではなく、他力信心の獲得によって往生するという、念仏門の相承も重視したものである事が理解できる。

また、浄土五祖や浄土門の師資相承を重んじる傾向は、初期真宗教団の上にも窺え、この点が覚如の善知識論に影響を与えたとも考えられる。さらに、同様の傾向は存覚にも存するがこの点は第四章で述べる。

第二項 初期真宗教団の善知識論との相違点

一、三代伝持の血脈の主張

本節の冒頭で述べたように、覚如が三代伝持の血脈を主張したのは、既に村上速水氏が指摘されている通り大谷廟堂を中心とした真宗教団の統一を志向した事に起因するものであった。つまり、三代伝持の血脈の主張からは、他の親鸞門流に対する覚如の対抗意識が窺え、自分こそが親鸞の正統な継承者であると示す狙いがある事は疑いようがない。

しかし、この主張の成立背景として注意すべきは、覚如の三代伝持の血脈説にみられる正統性の主張の論理が、初期真宗教団の善知識論や師資相承観に窺える論理と全く同じであるという点である。つまり、師資相承を示すために具体的な祖師の名をあげて当該門流の正統性を主張するという論法は、初期真宗教団で広く用いられてお

り、覚如はこれに準じて三代伝持の血脈を構築したと思われるのである。しかも、覚如は『口伝鈔』で、

元弘第一之曆 辛未 仲冬下旬之候、相当祖師聖人 本願寺親鸞 報恩謝徳之七日七夜勤行中談話先師上人
釈如信 面授口決之専心専修別発願之次、所奉伝持之祖師聖人之御己証、所奉相承之他力真宗之肝要、以予
口筆令記之
（『真聖全』三、三六頁）

と述べ、親鸞―如信―覚如という形で親鸞からの相承について言及するだけでなく、『改邪鈔』では、

右此鈔者、祖師本願寺聖人親鸞面授口決于先師大綱如信法師之正旨、報土得生之最要也。余壯年之往日、忝
従受三代黒谷本願寺大綱伝持之血脈、以降鎮所蓄二尊興説之目足也。
（『真聖全』三、八九頁）

として、法然―親鸞―如信―覚如という形で、法然からの相承をも強調している。第二章で述べたように、初期真宗教団は自己の門流は法然の専修念仏の法門を継承する系統であるという意識を有していたが、覚如もこの点について配慮していたというべきである。このように覚如は、初期真宗教団と同様の論理を用いて、自己が親鸞門流の正統である事を示したのであるが、ここにはどのような意図が窺えるのであろうか。

この点を考える上で注意せねばならないのは、覚如の第一期の著作には三代伝持の血脈説がみられないという点である。三代伝持の血脈説は、第二期の『口伝鈔』以降の著作にみられ、『改邪鈔』で特に強調されている。したがって、覚如は第二期に入って大谷廟堂を中心とした親鸞門流の統一を主張する意図を有するようになった、と考えることが出来る。その背景として、大谷廟堂の留守職の権限を巡る関東の真宗教団との関係悪化や、西日本で仏光寺教団などの親鸞門流の活動が活発になっていったという点があったと考えられる。

また、初期真宗教団では師資相承に際して面授という事が非常に重んじられたが、覚如はこの点にも留意したと思われる。覚如は、親鸞の直弟とは異なり、親鸞との直接の面授はない。それゆえ、如信が親鸞から面授を受けたとした上で、その如信と自己の関係を強調したのである。そして、覚如は如信からの面授について初めて述べた『口伝鈔』を執筆した一三三一年の暮れから奥州大綱に赴き、翌年に如信の法要を実施しているが、これは恐らく自分が如信と直接の面授があった事を他の親鸞門流に対し強調する目的からなされたと考えられる。

このように覚如は、他の親鸞門流の者が納得する形で、自分が親鸞門流の正統である事を主張するために三代伝持の血脈を主張したと考えられる。

二、善知識帰命説の批判

既に指摘されている通り、覚如は第二期の著作『改邪鈔』で善知識帰命説を批判している。この点に関して、本節の冒頭でも述べたように、梯実円氏は、覚如の知識帰命説の批判は、主に当時教線を拡大していた仏光寺教団とこれを理論指導した存覚に向けられたものであると指摘している。そして、『改邪鈔』第十八条の末尾には、

ただ実語をつたへて口授し、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、木像ものいはず經典くちなければ、つたへきかしむるところの恩徳をみゝにたくはへん行者は、謝徳のおもひをものはらにして、如来の代官とあふ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まよはすべき謂これにあり。

(『真聖全』三、八六頁)

と述べられている。ここで注意すべきは、「にてこそあれ」とは「であるのに」という逆説の意を示す連語であるという点である。つまり、覚如は冒頭の「ただ実語をつたへて」から「にてこそあれ」までの部分については、そうあるべきであるのと肯定している。そしてこの箇所を現代語に訳すると、「善知識が真実の言葉を口伝えし、仏智を表して信心を得させてくれる恩徳は、生身の如来と変わらないものである。木像は話す事はなく経典に口はないので、伝え聞かせてくれた恩徳を耳に蓄えた行者は、謝徳の思いから善知識を如来の代官と仰いで崇めるべきであるのに、善知識の他には仏はないというのは智者に笑われ愚者を迷わせるものである。」となる。ゆえに、覚如が批判しているのは、これに続く「その知識のほかは別の仏なしといふこと」という部分のみである。この点を踏まえて、上記の『改邪鈔』よりも先に著された存覚の『持名鈔』をみると、

木像ものいはざればみづから仏教をのべず、經典くちなければてづから法門をとくことなし。このゆへに仏法をさぶくる師範をもて滅後の如来とたのむべきがゆへなり。（『真聖全』三、一〇七頁〜一〇八頁）

と述べられている。つまり、覚如が善知識帰命説を批判する『改邪鈔』第十八条の末尾の言及は、存覚の『持名鈔』で述べられている内容と共通しており、著作の前後から考えれば覚如は存覚の理解に影響を受けたとも考えられるのである。この事を考慮すると、覚如の善知識帰命説の批判が、それを理論指導した存覚に対しても向けられているとは考え難い。

ただ、仏光寺教団の源流である荒木門徒系統の著作には知識帰命の傾向が存する上、存覚は了源の依頼を受けて書物を著している。しかし、第二章で論じたように、知識帰命の傾向は荒木門徒系教団だけに存した傾向では

なく、鹿島門徒にも顕著にみられた。そして、第一節の『執持鈔』の説明で述べたように、覚如は当初鹿島門徒と良好な関係を築いていたが、存覚義絶問題に関連して覚如が一三二四年に鹿島門徒の動向を批判して以降は、必ずしも良好な関係にあったわけではない。そして、『改邪鈔』はこの件の十三年後に成立した著作であるから、本条における知識帰命説の批判は、鹿島門徒に対する批判であるとも考え得る。このように、知識帰命説は初期真宗教団に広く存したと推察されるため、『改邪鈔』における覚如の知識帰命説の批判対象が荒木門徒系教団に限定されているとも断定できない。

さらに、第一節の『改邪鈔』の説明の項で、『改邪鈔』では知識帰命説以外の親鸞門流のあり方についても様々な面から批判しており、そのようなあり方が仏光寺教団以外にもみられる事を指摘した。この点を考慮しても、『改邪鈔』で覚如が批判対象としたのは、荒木門徒系教団のみでなく初期真宗教団全体であったと思われる。勿論、第一条、第二条のように名帳・絵系図の批判は明らかに荒木門徒系に対する批判と思われる。しかし、『改邪鈔』全体の所破の対象という観点から言えば、これは初期真宗教団全体を視野に入れていくべきであろう。

また、存覚が仏光寺教団の理論指導者であるという点は、従来存覚の了源に対する著作の授与や、名帳・絵系図の指導といった点から論じられてきた。しかし、これらの存覚の行動は、積極的に指導者となって仏光寺教団を率いるような意図によって行われたものではない。何故ならば、当時存覚は定住する場所がない中で了源に世話になっていたのであり、庇護者として教団内に存在していた。そして、念仏の法門について未だ十分に理解できていないと自覚していた了源は、存覚を教学面で全面的に信頼し指導を依頼したのである。そして、『浄土真要

鈔』の真宗法要本の奥書において、存覚は『浄土文類集』の所説は親鸞門流の一義ではあるが、常途の理解ではなく親鸞門流の中にはこのような理解を行わない者も存在するとし、本書を解説する事は躊躇していたが、世話になっている了源の願いを無下にする事もできなかったので、本書の解説書を著したと述べている。⁵⁸この事から、実際に存覚が仏光寺教団の伝道や教学に関して助言したのは事実であろうが、それは理論指導者として先頭に立つようなものではなかったと推察できる。また、存覚の著作の中に明確に知識帰命を説くような言及があるならば、覚如が存覚を批判したという論も成立するが、そのような言及はない。その意味でも、覚如の『改邪鈔』における批判が存覚に対して向けられたものであるとは考え難い。以上の事から、覚如の『改邪鈔』の批判は、仏光寺教団のみならず親鸞門流全体のあり方に対するものと考えられる。

以上、本節では覚如の善知識論について、初期真宗教団の善知識論との関係を中心に考察してきた。その結果、覚如の善知識論には第一期、第二期ともに初期真宗教団の善知識論と共通する面が多く窺えた。例えば、善知識の言葉や面授、著作の相伝を重んじたり、獲信における善知識の教導、法然以前も含めた浄土門の師資相承を重視する点などである。このような両者の共通点に関しては、従来ほとんど論じられる事はなかったが、この事は覚如の善知識論に初期真宗教団の善知識論の影響を受けた側面がある事を示すものと言える。これに対し、初期真宗教団の善知識論との相違がみられるのは第二期の著作のみである。第二期の著作で覚如は、初期真宗教団が用いた師資相承の論理に準じながらも、三代伝持の血脈という独自の相承を主張し、親鸞門流内における自己の正統性を主張するようになる。合わせて、善知識帰命説を中心とした他の親鸞門流のあり方を強く批判するよう

になっていく。このように、覚如独自の善知識論の特色は、第一期著作にはみられず第二期著作に顕著にみられるが、覚如の念仏論にも同様の傾向が窺えた。したがって、覚如の念仏論や善知識論に時代的な変遷がみられるのは、初期真宗教団との関係変化に起因する面があると言え、この事が覚如の第一期から第二期に渡る教学的変遷を引き起こした大きな要因であったと考えられる。

小結

覚如は、大谷廟堂の破却と復旧が繰り返される中で苦難の人生を歩んできた。特に、彼の前半生は、唯善事件などにより住居や経済面で非常に不安定な時期が続いている。覚如は、そのような受難の中、二度の破却を乗り越え廟堂を回復し徐々にその地位を確立する過程で、各地の門徒の意志に左右されずに廟堂を運営し、さらには本願寺を中心とした親鸞門流の教団を構築したいという理想を有するに至ったと推察される。しかし、恐らく覚如本人も自覚していたと思われるが、それは当時において結局理想の域を出るものではなかった。それは、門徒の数や経済力などの面で明らかに覚如よりも他の親鸞門流の方が勝っており、覚如が即時に彼らの勢力を超えるような教団を組織する事は不可能であったからである。そして、自己の理想を實現できないという現実が、さらに覚如の初期真宗教団に対する対抗意識を伸長させる事に繋がったのかもしれない。そのため、覚如は、第二期に入って様々な形で初期真宗教団に対抗する方法を考え始め、その一つが彼等との教学的相違を鮮明にする

いうものであったと考えられる。ゆえに、覚如は第二期の著作において初期真宗教団の教学にはみられない親鸞教義を基盤とする独自の理解を示したり、直接的に初期真宗教団の教学的傾向を批判したと思われる。

ただ、覚如が初期真宗教団に対抗意識を有していたからといって、覚如は決して彼らの教学を軽視していたわけではない。既に述べた通り、覚如は他の親鸞門流が自己の教団よりも勢力を有しているという現実を理解していた。また、当初は教学面においても彼らの教義理解を参照していたと思われる。その事は、特に覚如の第一期著作の上に顕著にみることができ、第一期の覚如教学には、初期真宗教団の教学との共通点が多くみられた。したがって、覚如は感情の面では当初から初期真宗教団への批判意識を持っていたと思われるが、教学面では第一期において初期真宗教団に対抗するような意図は窺えず、第二期の著作から他の門流に対する批判的言及を行うようになったと考えられる。

しかし、従来の研究では、第二期著作の特色のみが覚如教学の特色の全てであるかのように論じられてきた。確かに、第一期よりも第二期の著作に覚如独自の理解がみられるというのは事実である。ただ、第一期における覚如の教学もまた、彼の教学理解の一側面として理解すべきである。そして、既に述べたように、第一期の覚如教学は様々な面で初期真宗教団の教学と類似するが、年代的には初期真宗教団の教学が先に成立しているので、その意味でも覚如には教学面において初期真宗教団から影響を受けた面があると言える。

ところで、覚如の第一期の著作は、『執持鈔』を除いて全て存覚を義絶する以前の著作であるから、覚如と存覚が同居していた時期に、存覚がこの時までで成立していた覚如著作を目にしていた可能性は高い。しかも、存覚

が一三一〇年に証聞院を辞して大谷廟堂で覚如と同居しはじめてから一三二二年に義絶されるまでの十二年間、存覚は覚如から浄土の法門を学んだとされている。⁵⁹この時、存覚が覚如から如何なる内容を伝授されたかは明らかではないが、いずれにせよこの時期に覚如の思想が存覚へと伝えられたと考えられる。ゆえに、初期真宗教団の教学の影響がみられる第一期の覚如教学は、存覚教学の形成にも影響を与えたと思われるのである。さらに、覚如の善知識帰命説批判の項目で述べたように、覚如の教学には存覚の理解から影響を受けていると思われる面が窺えた。したがって、両者の教学的関係を考察する際には、覚如から存覚への影響だけでなく、存覚からの覚如への影響も含めた、相互的影響の有無に留意せねばならない。以上の点を踏まえて、次章では、初期真宗教団と存覚、覚如と存覚の教学的関係の考察を中心として、従来指摘されていない存覚教学の特色を明らかにしたい。

- 1 杉浦友信「覚如撰述の文献についての解説」七七頁〜九四頁、『史料集成』一、六五頁〜六七頁および七一頁〜七四頁、『浄土真宗聖典』原典版―解説・校異』二九頁〜三三頁および三六頁〜三九頁、『増補改訂 本願寺史』一、二二七頁〜二四三頁および二四七頁〜二四八頁および二八四頁〜二九〇頁。
- 2 この点に関連して、覚信尼の時代から大谷廟堂は門弟等の経済力に支えられており、各地の門弟に対して廟堂の管理者の立場は弱いものであつた事が指摘されている（今井雅晴『親鸞と東国門徒』六四頁〜六五頁参照）。
- 3 『史料集成』一、九八七頁。
- 4 今井雅晴『親鸞と東国門徒』六六頁参照。
- 5 『史料集成』一、九九〇頁。
- 6 『一期記』の延慶三年の条に「秋比御帰洛、安積鹿嶋殊共許之間、御入洛已後即御居住御影堂」（『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二九四頁）とある。
- 7 小山正文『親鸞と真宗絵伝』三二三頁。
- 8 同右、三二四頁。
- 9 『重宝聚英』六、九〇頁参照。
- 10 同右、九六頁、一〇四頁、一一二頁参照。
- 11 小山正文『親鸞と真宗絵伝』三二二頁〜三二三頁参照。
- 12 同右、三三七頁参照。
- 13 同右参照。
- 14 『増補改訂 本願寺史』一、二四七頁参照。
- 15 『聖典全書』二、九八八頁の解説参照。
- 16 小山正文『親鸞と真宗絵伝』四六五頁参照。
- 17 同右、四五九頁参照。
- 18 同右、四六三頁参照。
- 19 『募婦絵詞』卷十（『真聖全』三、八一頁）参照。
- 20 『史料集成』一、九九三頁〜九九四頁。
- 21 『一期記』の延慶三年の条に「留主職相承券契、覚信御房御状被出了」（『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二九四頁）とある。
- 22 『史料集成』一、九九六頁参照。
- 23 『史料集成』一、七四頁参照。
- 24 『増補改訂 本願寺史』一、三三三頁参照。
- 25 梯実円『改邪鈔』と存覚上人』三五六頁参照。
- 26 『増補改訂 本願寺史』一、二八一頁〜二八二頁参照。
- 27 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三一八頁。
- 28 『史料集成』四、一五頁および二〇頁参照。

- 29 『募婦絵詞』卷十(『真聖全』三、八一頁) 参照。
- 30 『史料集成』一、九九七頁〜九九九頁参照。
- 31 『募婦絵詞』卷十(『真聖全』三、八一頁) 参照。
- 32 『史料集成』一、九九七頁参照。
- 33 『浄土真宗聖典』原典版―解説・校異』三三頁、『史料集成』一、七四頁、杉浦友信「覚如撰述の文献についての解説」九三頁〜九四頁参照。
- 34 普賢保之「覚如の教学理解」六二頁〜七四頁および普賢保之「覚如における信因称報の意義」一一二頁参照。
- 35 村上速水「覚如教学の基本姿勢と親鸞の立場―真宗別途義の研究」を縁として―」二頁〜六頁参照。
- 36 深川宣暢「覚如教学の一考察―執持鈔』について―」三二頁参照。
- 37 普賢保之「覚如の教学理解」五九頁参照。
- 38 内藤知康「真宗教学における称名報恩の意義」一七頁〜二五頁参照。
- 39 普賢保之「覚如における信因称報の意義」一〇七頁参照。
- 40 普賢保之「存覚の念仏往生説」四六頁参照。
- 41 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』九〇頁〜九六頁、信楽峻磨「覚如における信の思想」五八頁〜七一頁参照。
- 42 宮崎円遵『真宗史の研究 上』四三八頁参照。
- 43 小山正文『親鸞と真宗絵伝』四六三頁参照。
- 44 『聖典全書』一、九八八頁の解説参照。
- 45 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二九五頁。
- 46 『古徳伝』の成立は正安三(一一三〇)年である。また、『御伝鈔』の初稿本成立は永仁三(一一九五)年とされるが、覚如は晩年までこれを増補改訂しており諸本に異同がある。ゆえに、全ての部分が『報恩記』より先に成立したとは断定できない。しかし、ここで引用した上巻第三段の「六角夢想」は諸本による異同はなく当初から存したと考えられるため、『報恩記』(一三三八年成立)に先行して成立したとみることができる(『浄土真宗聖典』原典版―解説・校異』三六頁〜三八頁参照)。
- 47 『重宝聚英』三、二〇六頁。
- 48 例えば、『口伝鈔』(『真聖全』三、二七頁、二八頁、三三頁、三四頁、三六頁)、『最要鈔』(『真聖全』三、五二頁)、『本願鈔』(『真聖全』三、五六頁)、『御伝鈔』(『真聖全』三、六五三頁)などがある。
- 49 村上速水「覚如教学の基本姿勢と親鸞の立場―真宗別途義の研究」を縁として―」八頁および一四頁〜一五頁参照。
- 50 梯実円『改邪鈔』と存覚上人』三六五頁〜三六八頁および三八二頁〜三八三頁参照。
- 51 黒田義道「覚如の指導者観」五七頁〜五八頁参照。
- 52 覚如は第一期の著作の『執持鈔』でも宿善や過去の業因については述べている(『真聖全』三、四〇頁〜四二頁)。しかし、宿善と善知識からの開法との関係については述べていない。
- 53 なお、初期真宗の著作でも「宿善」という語自体はみられ、唯円の『歎異抄』に「よきことろのおこるも宿善のもよほすゆへなり」(『真聖全』二、七八二頁)とある。しかし、宿善と善知識の教導、獲信の関係を論じるのは覚如独自の理解である。
- 54 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」一 同行、善知識ヲカロシムヘカラサル事」(『史料集

成』一、一〇二七頁)

⁵⁵ 「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」(『史料集成』一、一〇二七頁)

⁵⁶ 「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。」(『史料集成』一、一〇二九頁)

⁵⁷ 例えば、『口伝鈔』に「本願寺の聖人、黒谷の先徳より御相承とて」(『真聖全』三、三一頁)、『本願鈔』に「黒谷の聖人源空より本願寺の聖人親鸞相承しますところの」(『真聖全』三、五五頁)、『改邪鈔』に「曾祖師源空祖師親鸞両師御相伝の当教において」(『真聖全』三、六四頁)などの表現がある。

⁵⁸ 『真聖鈔』の真聖法要本の奥書には「オホヨソイマノフルトコロノ義趣ハ当流ノ一義ナリ シカレトモ常途ノ義勢ニアラサルカユヘニ 一流ノナカニヨヒテナヲコノモムキヲ存セサルヒトアリ イハンヤ他人コレニ同スヘカラサレハ 左右ナク一義ヲノフル条荒涼ニニタリ カタカタソノハ、カリアリトイヘトモ 願主ノ命ノサリカタキニヨリテコレヲシルスモノナリ」

⁵⁹ (『和語 真聖法要』卷三(『真聖法要』卷一)『浄土真聖鈔』七三頁〜七四頁)とある。
千葉乗隆「『慕婦絵』の作者たち」二九頁参照。

第四章

存覚教学の研究

— 初期真宗教団および覚如の教学との関連を中心に —

はじめに

本章は、第一章で述べた存覚教学研究の問題点に留意しながら、従来指摘されていない存覚教学の特色を明らかにする事を目的とする。まず、第一節では存覚教学の考察の前提として、各著作の執筆時期や時代背景、存覚と初期真宗教団や覚如との人間関係について論じる。これを踏まえて、第二節以降は存覚教学の各論について検討する。その際には、第二章、第三章での考察をうけて、存覚教学の特色について、初期真宗教団および覚如の教学との共通点と相違点に分類した上で検討を加え、初期真宗教学史の中で存覚教学を把握していく。このような方法によって、存覚教学には初期真宗や覚如の教学を継承している面と、それを独自に展開させている面がある事を指摘したい。また、従来指摘されていない存覚独自の教学が有する意義についても論じる。まず、念仏論、報恩論、善知識論のいずれについても、存覚著作の一部の言及や特徴的な思想のみならず、存覚の全時代の著作を検討し幅広い教学的特色を把握した上で総合的視点から位置づける事を試みる。そして、念仏論では、従来から指摘される念仏往生・称名正定業以外の特色にも検討を加え、念仏論の全体像について考察したい。また、存覚の行信理解の構造については未だ不明瞭な点があるので、この点についても検討する。次に、報恩論では、従来世俗的な事項に関わる報恩の言及について論じられる事が多いが、それ以外の全ての報恩思想も検討した上で、存覚の報恩論の中核が如何なる所にあるかを考察する。さらに、善知識論では、従来『真要鈔』『持名鈔』など一部の著作の言及が根拠とされる事が多いが、その他の著作の言及についても考察し、特に善知識の同行的側面を強調する存覚の独自性を明らかにする。その中で、存覚教学には親鸞教義と多くの共通点がある事も指摘しながら

ら、従来の存覚教学の位置づけを見直したい。

第一節 存覚の人間関係と著作の時代区分

存覚教学を考察する上で、彼の著作が一定の時期にまとまって執筆されているという点は、必ず留意しなければならぬ点である。この点について外川獎氏は、

存覚の著述はいくつかの時期にまとまって著されていることに気付く。(略)この点は従来の研究ではそれほど注意されておらず、そのため存覚の思想を論ずる場合も、各著の成立時期が考慮されることはなかった。¹と指摘した上で、「存覚の思想には各時期において異なる可能性のあることが全く見過ごされているのである。」²と述べている。この指摘の通り、ある一定の時期のみに存在する傾向を、存覚教学の特色の全てであるかのように位置づけるのは適切ではない。何故ならば、存覚の著作は異なる者から依頼されている場合もある上、執筆時期によって存覚を取り巻く時代状況が大きく変化しているからである。したがって存覚教学を考察する上では、個別の言及の意図を検討するだけでなく、個々の思想が存覚の思想の全体からみるとどのように位置づけられるかという事にも留意せねばならない。本節では、この事を論じていく前提として、存覚の著作を執筆時期によって区分し、当該時期の時代背景や人間関係を踏まえながら、各時期における教学的傾向の概要を述べる。

なお、存覚著作の時代区分については、先に引用した外川氏の説や『増補改訂 本願寺史』第一巻など

の先行研究では、執筆依頼者や執筆時期によって三期に分類している。³すなわち、元亨四年の著作を第一期、建武四年から暦応元年の著作を第二期、文和五年以降の著作を第三期としているが、従来の存覚に関する論考はこの区分を前提に論じているものが多く、⁴現在においては既に通説的な見解となっている。したがって、本論文においてもこの時代区分に従い、以下各時期の著作の傾向について考察する。

ところで、存覚著作の書誌に関しては、既に『真宗史料集成』第一卷（七四頁～八〇頁）、『講座 親鸞の思想』第九卷（一〇二頁～一三〇頁）、『浄土真要鈔』『持名鈔』『嘆徳文』に関しては『浄土真宗聖典—原典版— 解説・校異』（三四頁～三五頁および三九頁）で明らかにされている。さらに、最新の研究では林智康編『存覚教学の研究 六角会館研究シリーズⅢ』（二六三頁～三七四頁）で詳細に検討されている。ゆえに、存覚著作の書誌や成立年代は以上の研究成果に従うものとし、これらの点については特に注意が必要な部分のみ述べる事とする。そして、本節では主に存覚と初期真宗教団、あるいは存覚と覚如といった人間関係を中心とした時代背景との関連から存覚の各著作の成立背景を考察しつつ、各時期の教学的傾向を窺いたい。

なお、存覚自身の著作の真蹟本は存しないが、最新の研究では、各著作の現存する写本の整理・検討によって、存覚の著作は『浄土真要鈔』『諸神本懐集』『持名鈔』『破邪顕正抄』『女人往生聞書』『弁述名体鈔』『顕名鈔』『歩船鈔』『決智鈔』『報恩記』『選択註解鈔』『至道鈔』『法華問答』『存覚法語』『浄土見聞集』『嘆徳文』『六要鈔』『纒解記』『存覚袖日記』『存覚一期記』の二十本があるとされている。⁵この内、存覚自身の思想を直接示した著作ではない『存覚袖日記』と『存覚一期記』は、時代背景の検討や必要箇所において随時参照する事とする。さら

に、『至道鈔』については存覚の真撰か否か先学の間で意見が分かれているので、⁶本論文では考察の対象外とする。

第一項 第一期の人間関係と著作

第一期の著作には、元亨四年（一三二四年）に著された『浄土真要鈔』『諸神本懐集』『持名鈔』『破邪顕正抄』『女人往生聞書』と述作年不明の『弁述名体鈔』がある。これらは全て仏光寺教団の基礎を築いた了源の所望に
応じ執筆された。⁷本項では、これらの著作の時代背景と教学的傾向について概観する。

まず、第一期著作の執筆背景として留意すべきは、専修念仏者や親鸞門流が置かれていた対外的事情である。つまり、当時は親鸞門流を含む専修念仏者に対して、既成仏教や世俗権力から様々な非難や弾圧が行われていた。

⁸当時の念仏法難については、『存覚一期記』の嘉元元（一三〇三）年の条に、関東において幕府による念仏停廢の沙汰があった事が記されている。また、嘉元二年の「顕智宛唯善書状」にも一向衆と号する念仏者を幕府が禁制した事が記されている。⁹さらに、存覚の第一期著作の執筆時期に最も近い年代の史料として、元亨元（一三二一）年に出された「本願寺親鸞上人門弟等愁申状」がある。そこには「爰去乾元之比、号一向衆、諸国横行放埒輩若依有非分之行儀敷、披禁遏之刻、以当門徒、則令混乱彼浪人等、可令停廢之由、在々所々結構之条、尤不便之次第也。」¹⁰とあり、諸国で放埒に振る舞い一向衆と号する浪人と真宗門徒を混同し、真宗門徒を弾圧する事は不便であると幕府に言上している。すなわち、本申状からは元亨元年の時点でも嘉元年間¹¹からの念仏停

が継続していた事が窺え、冒頭に「欲早賜御拳状、愁申関東、且任先規、且依興隆、仏法政化、任往跡可令勤行旨、蒙裁許、令紹隆専修念仏間事」とあるように、幕府に対して念仏停止の解除を求めている事が窺える。¹²

また、第一期著作の中で以上の時代背景を顕著に反映しているのが、『諸神本懐集』（以下『本懐集』）や『破邪顕正抄』である。まず、『本懐集』は念仏者に対する神祇軽侮の批判に反論した書であり、権社の諸霊神の本懐は衆生を仏道に引き入れ念仏を勧める事にあるとし、本地垂迹説に基づいて権社の神の意義を説いている。さらに、『本懐集』の『真宗法要』所収本の奥書には、

元亨四歳甲子正月十二日 依积了源託染筆訖 此書雖有日来流布之本 文言似令相違 義理非無不審之間

大略加添削畢 是則依為願主之命也 定招諸人之嘲歎¹³

とあり、存覚が日來の流布本に添削を加えて本書を制作した経緯が示されている。後に述べるように、『本懐集』の底本については諸説があるが、浄土門内の僧による著作とみる説が有力である。ゆえに、存覚は浄土門内の神祇に対する対応を参照しつつ、親鸞門流に対する神祇軽侮の批判への対応を示したと考えられる。

次に、『破邪顕正抄』であるが、本書は元來『破邪顕正申状』という名であったと考えられている。¹⁴これは、本書が幕府に対する訴願状（申状）の形式を取っており、申状独自の表現が前書きの「専修念仏の行人某等、謹で言上。」や後書きの「ほゞ言上くだんのごとし。」にみられる事からも窺える。¹⁵実際に申状として『破邪顕正抄』が幕府に提出されたという史実はないが、このような形式から、念仏者に対する非難に対して反論せんとする存覚の意図が読み取れる。この事は、全部で十七条からなる本書が、各条の全ての冒頭部に念仏者に向けられ

た非難の内容を掲げ、¹⁶その非難に逐一反論する形で構成されている事からも理解できる。ゆえに、本書は全体的に念仏者の正当性を訴えるという意図が貫かれているため、この点に留意して文脈を検討する必要がある。

さらに、第一期著作の執筆契機を考察する際には、この時期の存覚の個人的事情にも留意を払う必要がある。本書が執筆された元亨四年前後の存覚の状況を検討すると、¹⁷まず元亨二（一三二二）年六月、存覚は当時大谷廟堂の留守職に就いていたが、覚如の義絶によって留守職を解任され大谷廟堂から退出した。そして同年七月には近江瓜生津に滞在した後、覚如による義絶の解消を東国門弟に依頼するため奥州に赴いた。そして翌元亨三年五月、存覚は奥州より帰京し、以前から法門の指導を行い親交の深かった了源が建立した山科興正寺に寄宿して、以後三年間彼の庇護の下で生活することとなった。また、存覚が山科興正寺に滞在中の元亨四（一三二四）年四月、覚如は本願寺の本所妙香院の門主・慈慶から御教書を得て、留守職の任免に関する東国門弟たちの介入を拒否し、存覚の留守職復権は絶望的となった。¹⁸つまり、第一期著作の執筆時には、覚如からの義絶は継続中である上、存覚が再度留守職に就任する見込みもなかった。そのような中、経済面で援助をしてくれた了源の好意に報ずるため、存覚は了源の求めに応じて第一期著作を著したのである。したがって、第一期の著作には、当時京都で教団を興したばかりの了源に対し、教学面や教団運営上の助言を与えるという目的が存したと思われる。¹⁹

以上のような目的は、第一期著作のいずれにも窺えるが、特に『真要鈔』の上に顕著に窺える。『真要鈔』は、『浄土文類集』の内容を取捨選択し解説する形で制作されている。第一章で述べたように、『浄土文類集』の著者は、私見では荒木門徒系の人物と推察される。したがって、存覚は了源の所属する荒木門徒系統の書物に記載さ

れた文を解説したと思われる。ゆえに、本書で存覚は単に自分の思想を示すだけでなく、荒木門徒系の思想を尊重しながら、自己が重要と判断した箇所を中心に了源に解説したと考えられる。

また、『真要鈔』の元となった『浄土文類集』は現存しないが、現在の通説では和歌山県真光寺蔵室町時代末期の写本『取意鈔出』を『浄土文類集』とみて『真要鈔』の思想を窺うのが一般的となっているため、本論文でもこれに従う。²⁰また、『真要鈔』には『浄土文類集』の文がそのままの形で記載されている箇所が複数存するが、これらの箇所は存覚が荒木門徒系の思想を継承した事を示すものとみることが出来る。これに対し、『真要鈔』には『浄土文類集』に存在していた部分を削除している箇所や、新たに存覚が文言を加えている箇所も存する。このような箇所は、存覚の独自の思想が窺える部分と言える。『真要鈔』の読解に当たっては、この点に留意したい。

また、『弁述名体鈔』は光明本尊の解説書である。第二章で述べた通り、光明本尊は関東門弟を中心とした初期真宗教団で考案され、鎌倉末期から室町期にかけて親鸞門流において広く用いられた。現在は、仏光寺派や高田派の寺院を中心に所蔵されている。²¹この点に関して、当時の存覚は了源以外の初期真宗教団とも交流していた。すなわち、第一期に存覚は次にあげる初期真宗教団と交流があり、彼らからの信望が厚かったとされている。²²

● 東日本の初期真宗教団

・ 高田門徒 : 関東滞在時に専空と交流があったとされている。²³

・ 鹿島門徒 : 覚如に対して存覚の義絶解消と留守職復権を求めて上洛した。²⁴

● 西日本の初期真宗教団 (関東門徒を源流とし、鎌倉末期から室町期にかけて成立)²⁵

・ 瓜生津門徒　：指導者の愚咄は存覚の妻・奈有の父とされ、横曾根門徒を源流とする。²⁶

このような存覚の交流関係を考慮すると、第一期著作は直接的には了源のために執筆されたが、間接的にそれ以外の親鸞門流の人々の目に触れる事も想定していた可能性があると言える。すなわち、第一期著作は、浄土異流や聖道門と真宗教義の相違を明確にする事で、初期真宗教団全体の立場を護る事を狙いとして執筆されたと考えられる。第一期の存覚の思想を窺う際には、この点に留意する必要がある。

また、ここまで述べた点を踏まえて考えると、存覚の第一期著作は親鸞の教えを継承する念仏者集団、つまり親鸞一流の正統性を主張し、広く親鸞門流の念仏者を擁護する目的で著されたと推察される。この点は、親鸞一流という立場を強調する表現が、存覚の第一期の複数の著作にみられる事から窺える。例えば、「わが親鸞聖人の一義は」(『真聖全』三、一二一頁)や「余流の所談はしらず、親鸞聖人の勸化のごときは」(『真聖全』三、一〇〇頁)といった表現が存する。²⁷そして、その事を主張するために、浄土異流と真宗の教義的相違を挙げて真宗の正統性を説示するという論法が採られている。²⁸この傾向が顕著にみられる『真要鈔』では、親鸞一流こそ浄土宗の正統であると主張している。²⁹例えば、浄土異流で説かれる臨終来迎ではなく、平生業成・不来迎こそが念仏門における真実の教えであるとしている。³⁰また、浄土異流の中には念仏以外の諸行による往生を認める流派もあるが、諸行により報土に往生する事は不可能と述べている。³¹したがって、第一期において存覚は、『破邪顕正抄』等にみられる対聖道門の問題だけでなく、浄土宗内における対立も視野に入れながら、親鸞門流の立場を宣揚していると言え、この点にも十分注意せねばならない。

最後に、第一期における存覚と覚如の関係について述べる。既に述べたように、第一期著作が執筆された元亨四（一三二四）年、存覚は覚如から義絶されており、了源の下で生活していた。この点は、従来の研究においても留意されている。しかし、存覚の第一期著作が執筆される以前の覚如と存覚の関係については、覚如教学や存覚教学を考察する上ではほとんど留意されていない。そこで、はじめに存覚の第一期著作が成立する以前の存覚と覚如との関係について確認しておきたい。まず、存覚は大谷廟堂で覚如と同居するまで、聖道門の寺院で修学を重ねた後、毘沙門谷の証聞院で尊勝陀羅尼僧を勤めていた。しかし、唯善事件が解決した後、延慶三（一三一〇）年に証聞院を辞して覚如と大谷廟堂で同居を開始した。それ以後、元亨二（一三二二）年に覚如に義絶されるまでの間、存覚は他宗の師に学ぶ事はなく覚如について宗学を学んだとされている。³²ゆえに、存覚は覚如と同居していた数年間の中で、覚如から念仏門の教えや親鸞の教えを学んだと考えられる。しかも、その期間中に該当する正和三（一三一四）年、覚如は存覚に留守職を譲っている。以上の点から、存覚の第一期著作成立以前の覚如と存覚の関係は良好であった事が窺える。したがって、両者の教学の関係について考察する際には、相違点のみならず共通点の有無を確認する必要がある。特に、存覚が覚如から宗学を学んでから余り時間が経過していない存覚の第一期著作では、覚如教学の影響がみられる可能性が高い。

また、存覚の第一期著作の成立時期は、覚如からの義絶から間もない時期であるが、第一期著作では覚如や本願寺を意識したり批判するような言及はみられず、後に述べるように、覚如の第一期著作における言及との共通点が多くみられる。このような事から、存覚の第一期著作の教学は、自分を援助してくれた初期真宗教団の人々

の求めに応じながら、覚如から学んだ思想も踏まえて自己の思想を提示したものと見え、そこには覚如に対する対抗意識は存しなかったと考えられる。

第二項 第二期の人間関係と著作

第二期（建武四年～暦応元年）の著作は、日蓮宗との対論のために赴いた備後で著されたものであり、全ての後の明光派教団の人々の所望に応じて執筆された。具体的には、『顕名鈔』（一三三七年）『決智鈔』『法華問答』『報恩記』『選択註解鈔』『歩船鈔』（一三三八年）がある。これらの第二期の著作を執筆した当時、存覚は如何なる状況の下に置かれていたのであろうか。ここで、第二期著作が執筆されるまでの直近十六年の間に、存覚の上起こった主要な出来事を時系列的にまとめると、次の通りである。³³

- ・元亨二（一三二二）年 覚如より義絶され、大谷廟堂から退出する。
- ・元亨三（一三二三）年～嘉暦元（一三二六）年 了源の庇護を受けて山科興正寺に滞在する。
- ・嘉暦元（一三二六）年 了源が存覚のために住家を建設する。
- ・元徳二（一三三〇）年 了源の建立した興正寺が山科から東山汁谷に移転し、存覚が寺号を仏光寺と改める。また、仏光寺の春の彼岸会で存覚が導師を勤める。
- ・元徳三（一三三一）年～正慶二（一三三三）年 仏光寺が火災で焼失し、存覚は鎌倉甘縄の誓海を頼り、鎌倉に居住する。

- ・建武元（一三三四）年 帰京して再建された仏光寺の開眼供養に列席する。
- ・建武三（一三三六）年 了源が伊賀において殺害される。
- ・建武四（一三三七）年 了源の師・明光³⁴の門人の要請を受け、備後に赴く。
- ・暦応元（一三三八）年 備後で明光の門人の求めに応じて第二期の著作を執筆する。

以上の事から窺えるように、覚如による義絶後、存覚は様々な形で了源の庇護を受けて生活しており、了源との親交が深かった。そして、存覚は了源の死後、彼の師であった明光の系統の教団に協力しているが、このような状況下で第二期著作が執筆されている。³⁵したがって第二期著作の読解にあたっては、当時覚如からの義絶が続いていた事、存覚と長年親交のあった了源の師・明光の門下の僧侶に対して援助を行う意図があった事を考慮する必要がある。

さらに、第二期著作の執筆背景として留意すべきは、日蓮宗との対論の数年前に存覚が鎌倉に赴いていたという点である。先にみたように、存覚は仏光寺の焼失後、了源の計らいによって荒木門徒系の鎌倉甘縄の誓海の下に赴き、彼を頼って鎌倉に居住していた。つまり、存覚は了海の弟子である誓海の庇護を受けていたので、その中で荒木門徒系の書物や教義理解に触れた事は十分に考えられる。そして、存覚に日蓮宗との対論を依頼した備後の真宗教団は、荒木門徒系統の流れを汲む明光派教団であった。ゆえに、存覚は鎌倉に居住した際に知り得た荒木門徒系の教義理解を考慮し、明光派のために書物を執筆したとも考えられる。

また、存覚と日蓮宗との対論に関する具体的経緯についてであるが、当時の三備地方（備前・備中・備後）に

では、四条門流の大覚派や富士門流といった、日蓮宗教団が教線を拡大していた。³⁶これに対し、明光派教団は備後山南の光照寺を本拠地として活動していた。そのような中で、日蓮宗教団と明光派教団が対立したため、存覚は明光派教団から依頼を受けて日蓮宗徒と対論した。また、留意すべきは備後の日蓮宗教団が在地の世俗権力者の支援を受けて伝道していたという点である。例えば、四条門流の大覚派を外護した武将には、松田氏を中心に多田氏、石原氏、石川氏、伊達氏、難波氏等の諸氏があつたとされる。³⁷このことから、当時の宗教集団が伝道を行う上では、在地権力者との関係が非常に重要であつた事が分かる。その事は、存覚と日蓮宗との対論が備後の国府で在地権力者である守護の前で行われた事からも窺える。³⁸このような宗派間の対論は、存覚在世時には一般的に行われていたようであるが、しばしば対論の場面に世俗権力者が立ち会う事もあつたようである。³⁹

以上の事から推察すると、存覚が日蓮宗との対論に勝利する事で、在地権力者である守護に明光派教団の伝道活動を容認させる意図を有していた可能性があるとと言える。ただ、これは備後の地を中心に明光派教団がその教線を拡大していく事を指向したものである。ゆえに、第二期著作執筆時の存覚が、明光派教団に好意的ではなかつた覚如の本願寺教団を想定して書物を執筆したとは考え難い。⁴⁰したがって、存覚の第二期著作は、備後の明光派教団が抱えていた伝道上の課題に応答する形で著されたと考えられる。

また、他宗との対論を意識したためか、第二期著作は全体的に聖道門に配慮した与奪論法や、聖道門との共通性を論じる聖浄帰一論に重点が置かれている。⁴¹このような第二期著作に散見される聖道門を意識した論法は、しばしば存覚教学の特色として論じられている。⁴²例えば、存覚は聖者の即身頓悟においては浄土門よりも聖道

門が優位であるとし聖道門に配慮している。⁴³また、聖浄二門の仏教としての共通性を主張するため、法華と念仏は共に仏智一乗であると位置づけている。⁴⁴その一方で、第二期著作には『選択註解鈔』のように浄土宗の立場を宣揚する著作もあるが、第一期のように真宗と浄土異流の教義の相違を主張したり、浄土宗内における親鸞門流の正統性を論じる傾向は余りみられない。第二期著作の読解に際しては、以上の点に留意が必要である。

第三項 第三期の人間関係と著作

第三期（文和五年〜康安二年）の著作には、他者の求めに応じて執筆した『存覚法語』『浄土見聞集』（一三五六年）『嘆徳文』（一三五九年）『纒解記』（一三六二年）と、自ら執筆した『六要鈔』（一三六〇年）がある。以上の書は、いずれも文和二（一三五三）年に大谷の今小路の地に常楽台を建立して以降に執筆された著作であり、存覚晩年の著作と言える。また、第三期著作の願主に着目すると、『存覚法語』は契縁禅尼、『浄土見聞集』は不明、『嘆徳文』は俊玄律師（善如）、『纒解記』は出雲の乗智房から依頼されている。このことから、第三期において存覚は、荒木門徒系以外の僧とも広く交流していた事が分かる。この事は、延文二（一三五七）年に、存覚が瓜生津門徒の愚咄の弟子で大和秋野河門徒の聖空から依頼を受けて、真影に裏書きを行っている事からも窺える。さらに、存覚が若年期に修学した西山派との交流もみられ、延文三年に存覚は深草流の円福寺で『末法灯明記』を書写している。このように存覚の交流範囲が拡大したのは、恐らく観応二（一三五二）年に覚如が死亡した後、覚如の初期真宗教団や浄土異流等に対する対抗心に配慮する必要がなくなったため、存覚はより広い範囲の親鸞

門流の人々や、かつて親交のあつた浄土異流の僧とも交流するようになった事に起因すると思われる。また、『六要鈔』には願主は存在しないため、親鸞の主著『教行信証』を解釈し、親鸞の教説を理解しようという自発的な姿勢が窺え、存覚が親鸞教義を尊重していた事も窺える。

以上、存覚の各時期における人間関係と著作の教学的傾向について概観した。以上の点を踏まえて、本章では第二章で述べた初期真宗教団の教学と、第三章で再検討した覚如教学との関係を中心に存覚教学の特色を考察する。その際には、次の二つの側面に留意したい。まず、一つは、初期真宗教団や覚如からの影響による教学的継承や展開が、存覚の上に存するか否かという側面である。もう一つは、覚如や初期真宗教団が、存覚の教学から影響を受けているか否かという側面である。通常、教学史における継承や展開を考察する際には、前代から後代に対して如何なる継承・展開が存するかを考察するのが一般的である。つまり、前代が後代に与えた影響を窺うという、一方的な方向での考察となる。しかし、一口に初期真宗教団と言っても、東国門弟などの原始的教団と、それが西日本へ展開した後発的教団があるため、前者からは存覚が教学的影響を受けたと思われるが、後者については存覚が彼らに指導したという側面も存する。さらに、覚如と存覚の場合は、両者は父子である上、同時代を生きていた時期が六十年以上ある。したがって、覚如から存覚に対する教学的影響のみならず、存覚から覚如への影響があるか否かについても留意せねばならない。このように、存覚と初期真宗教団の間、さらに存覚と覚如の間における相互的な教学の影響に注意しつつ、次節以降では存覚の念仏論、報恩論、善知識論の各論の特色を考察する。

第二節 存覚の念仏論

第一項 初期真宗教団および覚如の第一期の念仏論との共通点

既に指摘されている通り、存覚の念仏論の中核は善導・法然の思想に基づく念仏往生・称名正定業に置かれている。しかし、第一章第二節第一項でみた通り、先行研究ではこの点について主に存覚の第一期著作の言及を根拠として論じている。ゆえに、ここでは先行研究で留意されていない文や、第二期と第三期の言及についても確認した上で、初期真宗教団や覚如の第一期の念仏論の傾向と類似する、存覚の念仏論の特色について考察する。

一、念仏往生・称名正定業

(一) 念仏往生

まず、第一期著作において念仏往生について言及する箇所をあげると、

念仏往生の一門は末代相應の要法、決定往生の正因なり。

〔持名鈔〕『真聖全』三、九二頁)

それ一向専修の念仏は決定往生の肝心なり。

〔真要鈔〕『真聖全』三、一一九頁)

などがある。そして、存覚はこの事について述べる中で、

唐土の高祖善導和尚は、正行と雑行とをたてゝ雑行をすてゝ正行に帰すべきことばかりをあかし、正業と助業

とをわかつて助業をさしをきて正業をもちにすべき義を判ぜり。こゝにわが朝の善知識黒谷の源空聖人、かたじけなく如来のつかひとして末代片州の衆生を教化したまふ。そののぶるところ積尊の誠説にまかせ、そのひろむるところもはら高祖の解釈をまもる。

（『真要鈔』『真聖全』三、一一九頁）
としており、善導・法然の説いた念仏往生の法門を重視している。しかし、存覚は善導・法然の文だけではなく、親鸞の著作も引用して念仏往生の意義を説いている。例えば、『真要鈔』に、

他力真実の行人は、第十八の願の信心をえて第十一の必至滅度の願の果をうるなり。これを念仏往生といふ、これ真実報土の往生なり。この往生は、一念帰命のとき、さだまりてかならず滅度にいたるべきくらゐをうるなり。このゆへに聖人の『浄土文類聚鈔』にいはいはく、「必至無上浄信曉、三有生死之雲晴、無碍光耀朗一如法界真身顕」といへり。

（『真聖全』三、一四五頁）

とあるように、存覚は『浄土文類聚鈔』の文に基づいて、念仏往生とは信心獲得し報土往生の果を得る事であると述べている。さらに、この中の「他力真実の行人は、第十八の願の信心をえて第十一の必至滅度の願の果をうるなり。これを念仏往生といふ」という箇所は、『真要鈔』の元となった荒木門徒系の書『浄土文類集』（『取意鈔出』『同朋紀要』三、二五八頁〜二五九頁）に同文が存在している。したがって、この箇所では存覚は、初期真宗教団の念仏論を継承しつつ、それを親鸞教義によって裏付けている事が分かる。

また、存覚は女人の念仏往生についても説いている。『女人往生聞書』には、

善導和尚の『観念法門』の釈をひきのせられたり。その釈にいはいはく、「乃由弥陀本願力故、女人称仏名号、正

命終時即転女身得成男子、弥陀接手菩薩扶身、坐宝華花上随仏往生、入仏大会証悟無生」と。この文のころは、すなはち弥陀の本願力によるがゆへに、女人仏の名号を称すれば、まさしくいのちおはるとき、すなはち女身を転じて男子となることをえて、弥陀手を接し菩薩身をたすけ、宝華のうへに座して仏にしたがひて往生し、仏の大会にいりて無生を証悟すとなり。またいはく、「一切女人、若不因弥陀名願力者、千劫万劫恒河沙等劫、終不可得転女身。或云、道俗云、女人不得生浄土者、此是妄説不可信也」と。この文のころは、一切の女人、もし弥陀の名願力によらずば、千劫・万劫・恒河沙等の劫にもつゐに女身を転ずることをうべからず。

（『真聖全』三、一一五頁）

とある。また、第一期の以下の著作においても、女人の念仏往生について説かれている。

諸仏の浄土にきはれたる五障の女人はかたじけなく聞名往生の益にあづかり

（『持名鈔』『真聖全』三、九九頁）

五障三従の女人なれども、称念すればかならず済度にあづかる。（『弁述名体鈔』『真聖全』五、一三七頁）

この点に関して、第二章で述べたように、顕智の『抄出第一』には女人の念仏往生を説く文が引用されている。さらに、第三章で述べた通り、覚如は『古徳伝』において存覚も『女人往生聞書』で引用している『大経』の第三十五願に対する『観念法門』の釈を引用し、女人の念仏往生を説いている。また、覚如の『古徳伝』は『女人往生聞書』に先行する著作であり、存覚が覚如と大谷廟堂で同居する以前に成立している。したがって、存覚は了源の依頼を受けて女人の念仏往生を説くに当たって、初期真宗教団や覚如の思想を参照したと推察できる。

また、存覚の第二期の著作においても、念仏往生の法門の意義が次のように説かれている。

浄土門といふは浄土の三部経について他土の得生を期す、これひとへに弥陀の名号をとへ他力の本願に乗じて順次に極樂にむまれ、かしこにして法性真如の理をさとり無上仏果のくらみにいたらんとねがふなり。

(『決智鈔』『真聖全』三、一八九頁〜一九〇頁)

専修といふは、心を諸教の出離にかけず、念を念仏の一行に立して、たゞふかく本願を信じ、一心に名号を称して、一念も疑心をまじへざるなり。

(『歩船鈔』『真聖全』三、二五四頁)

そして、第三期の著作では、『六要鈔』において「行文類」所引(『真聖全』二、一一頁〜一二頁)の龍樹『十住毘婆沙論』所説の難行道・易行道に関して、次のように解釈している。

「仏法有無量門」等者、具挙難行・易行之道、正明二道所期共在不退之位。其不退位、難行難至易行易至、是對難行念仏為易。又於易行念仏之中、以念弥陀願為其本、彼論之説其意分明。所謂積其易行之中、先挙東方善徳仏等十方十仏、次云阿弥陀等仏及諸大菩薩、称名一心念亦得不退転、次挙世自在王仏等一百余仏、判云阿弥陀仏本願如是、若人念我称名自帰、即入必定得阿耨菩提。

(『真聖全』二、二二七頁)

ここで存覚は、龍樹は先に十方十仏等をあげ、次に阿弥陀等の仏と諸大菩薩をあげて、一心に念ずれば不退転に至ると述べているとしている。また、次に世自在王仏などの百余仏をあげて阿弥陀仏の本願もこの通りであるところから、阿弥陀仏の名を称してこれに帰依すれば、必ず阿耨菩提を得られると解している。さらに、『存覚法語』では、第一期の『女人往生聞書』と同じく女人の念仏往生について説いている(『真聖全』三、三七七頁)。

(二) 称名正定業

次に、称名正定業について述べる箇所である。まず、第一期著作の言及を確認する。『真要鈔』では法然の『選択集』の正雜二行と正助二業の説明を引用した後、次のように述べている。

すでに南無阿弥陀仏をもて正定の業となづく、正定の業といふはまさしくさだまるたねといふこゝろなり。これすなはち往生のまさしくさだまるたねは念仏の一行なりとなり。自余の一切の行は往生のためにさだまれるたねにあらずときこへたり。
(『真聖全』三、一二〇頁)

このように、称名念仏の一行を往生の正業とする事を述べた文をあげると、以下の通りである。

専修念仏の勝業は決定往生の正因なり。
(『破邪顕正抄』『真聖全』三、一五五頁)

念仏の行はたとひ世間のため不吉の法なりといふとも、往生のため決定の業ならば

(『破邪顕正抄』『真聖全』三、一六五頁)

すでに称名をもて正定の業となづくれば、その余は正定の業にあらずときこえたり。念仏をもて仏の本願に順ずと積すれば、そのほかは本願に順ぜずとしられたり。
(『破邪顕正抄』『真聖全』三、一六八頁)

往生の正業は、たゞ南無阿弥陀仏の一行なり。
(『破邪顕正抄』『真聖全』三、一七〇頁)

このように、存覚は称名正定業について善導・法然の教えに基づいて説いているが、存覚は親鸞が称名正定業を重視した事にも留意している。その事は『破邪顕正抄』に、次のように述べられている。

このゆへに祖師親鸞聖人、もとより下根の衆生をさきとしておこしたまへる本願の意趣をしりて、こころを

四種の助業にかくべからず、行を第四の正業にもはらにすべきよし、これをすゝめらるゝところなり。

（『真聖全』三、一六九頁）

この事から、存覚は親鸞の念仏論の中核が、善導・法然の示した称名正定業に置かれていると理解した上で、自らもそのような親鸞の念仏論を継承する意味で、称名正定業を重視したと考えられる。

また、第二期著作における称名正定業の言及であるが、まず、『報恩記』では念仏について、

いまだ生死を離ざる人の為には出離解脱の芳因となり

（『真聖全』三、二八〇頁）

と述べている。このように、称名念仏を往生の正因と位置づける存覚の姿勢は、以下の言及からも窺える。

三経の所説みな念仏をさきとし、往生の正因ひとへに専修を本とす。（『歩船鈔』『真聖全』三、二五四頁）

一向につとむるといふは、ひとへに弥陀一仏を称して余の一切の行業をまじへず、もはら名号の一行をたもちてひとすぢに極樂をねがふなり。これ弥陀の本願なるがゆへに、決定往生の正業なり。

（『顕名鈔』『真聖全』三、三三一頁～三三二頁）

たゞ南無阿弥陀仏となふるは往生の正業なるがゆへに（『顕名鈔』『真聖全』三、三四六頁）

「乃至十念」と云は行体を顕はす。名号を称する事上一形を尽し下十念にいたるまで、みな往生の因なり。

（『選択註解鈔』『真聖全』五、一五一頁）

専称仏号の外は往生の正因に非ず。

（『選択註解鈔』『真聖全』五、一五四頁）

仏の本願を尋ればたゞ念仏の一行のみ往生の業なりと知らるゝ也。（『選択註解鈔』『真聖全』五、二〇四頁）

そして、第三期著作の『六要鈔』では、「行文類」の標願の細註の「浄土真実之行」を解釈して、

「浄土真実行」者、往生行中、仏本願故正以念仏為其生因、故云真実、是称名也。余非本願、故非真実。

（『真聖全』二、二二八頁）

と述べている。さらに、存覚は『六要鈔』で、親鸞が「信文類」に「散善義」の正助二業の文を引用した意図について、次のように解している。

於正行中、上分正助、以其称名為正定業嘆順仏願、故正行徳是其最要

（『真聖全』二、二二八頁）

この点からも、存覚は親鸞が重んじた称名正定業の思想に準じている事が窺える。

このように、存覚は全ての時期の著作で念仏往生・称名正定業について述べており、その言及数も多いため、これらの思想は存覚の念仏論の根幹をなすものと位置づけられる。しかし、これは単に存覚が善導・法然の念仏往生の法門を重んじたという事だけに起因するのではない。つまり、存覚は、親鸞が善導・法然の説いた念仏往生・称名正定業を重んじた事に準じて、自身もその姿勢に従ったと考えられる。さらに、念仏往生・称名正定業を重んじる傾向は、初期真宗教団の念仏論や覚如の第一期の念仏論にもみられるため、両者からの影響も窺える。

二、能行立信・行信不離

先行研究で指摘されているように、存覚は行と信の関係について能行立信と理解し、行と信とは不離なるものである事を著作の随所で述べている。この点について第一章で述べたように、従来の研究では『持名鈔』、『選択

註解鈔』、『六要鈔』の行巻積、信巻積、真仏土巻積の文などを根拠に論じられている。ゆえに、ここではこれらの文以外にも留意し、執筆時期ごとに存覚の言及を検討しながらその意図を考察する。

まず、第一期の言及から考察する。存覚は『真要鈔』において、

第十八の願に念仏の信心をすゝめて諸行をとかず、乃至十念の行者かならず往生をうべしととけるゆへなり。

（『真聖全』三、一一九頁）

と述べている。ここでの「念仏の信心」という表現は、第二章でみたように荒木門徒系の著作にも存するため、その影響が窺える。また、『真要鈔』ではこの他の箇所でも同様の事が述べられている。例えば、

念仏を信ぜんひと、かならず往生の大益をうべしといふことうたがひあるべからず。

（『真聖全』三、一二一頁）

生死出離の強縁ひとへに念仏往生の一道にあるべしとよろこびおもふころの一念おこるとき往生はさだま
るなり
（『真聖全』三、一二八頁）

などである。さらに、存覚は行と信が不離であるという点について、本願を信じて念仏するという表現を用いて
説く事が多い。その主要な例をあげると、以下の通りである。

たゞふかく信心をいたして一向に念仏を行すべきなり。
（『持名鈔』『真聖全』三、一〇四頁）

ひとへに超世の本願をたのみて一心に弥陀の名号を称すべきものなり。

（『女人往生聞書』『真聖全』三、一一七頁）

決定往生のころざしあらんひとは、念仏の一行をもはらにして専修専念一向一心なるべきこと、祖師の解
釈はなはだあきらかなるものをや。
（『真要鈔』『真聖全』三、一二〇頁）

一心にかのをしへをたのみて一向にこの行をつとむるばかりなり。（『破邪顕正抄』『真聖全』三、一七八頁）
また、『弁述名体鈔』では親鸞の功績を述べる段において、次のように述べている。

ひとへに一向一心の深信をたくわえ、ことに専修専念の一行をひろめたまへり。（『真聖全』五、二四七頁）

また、第二期著作においても、第一期と同じように「念仏の信心」という表現を用いて行信関係が示されてい
る。特に、『選択註解鈔』には「念仏の信心」という表現が散見される。まず、三心章の解釈の項に、

「此心深信由若金剛」といふは、念仏の信心をさして金剛にたとふるなり。（『真聖全』五、一八一頁）

とある。この他にも、『観経』所説の三心を説明する中で「然れども別して云ば念仏の信心なり」と云意なり。（『真
聖全』五、一八七頁）「然れども、別して是を云へば念仏の信心なり。」（『真聖全』五、一八八頁〜一八九頁）と
述べている。既に述べたように、これは初期真宗教団の念仏論の影響と考えられる。さらに、『歩船鈔』にも、

念仏易行の道に帰して一念往生の安心をもはらにすべきものなり。（『真聖全』三、二二五頁）

とあるように、他宗に対して念仏の易行性を顕す中で、念仏往生を信ずるといふ理解が示されている。

次に、行信不離についてであるが、『選択註解鈔』に、

「疏の上の文に云、今此観経の中の十声の称仏は則ち有十願十行具足」と云は、願行具足して往生すべき事
を釈する文也。「願」と云は行者の信心、「行」と云は所修の行なり。而願行と分つ時は各別なれども、南無

阿弥陀仏の六字を称するに願行具足の徳有也。

〔真聖全〕五、一四四頁〜一四五頁）

とあるように、「玄義分」の六字釈について解釈しながら、名号を称する事で、願たる信心と、行たる称名念仏とが具足する事を明らかにしている。また、以下の文からも行信の不離なる事を示す意図が窺える。

一心に西方をねがひ一向に念仏を行すべきものなり。

〔決智鈔〕『真聖全』三、二二〇頁）

正行たりといふとも、至心なくば生ぜず

〔法華問答〕『真聖全』三、二九八頁）

南無阿弥陀仏となふることばのうちに無量光に帰命する義もあり、無量寿に南無することゝるもあるがゆへに

〔頭名鈔〕『真聖全』三、三四三頁）

ふかく信行するものはすみやかに往生をうるなり。

〔頭名鈔〕『真聖全』三、三五一頁）

さらに、『頭名鈔』には次のような言及がある。

たゞ南無阿弥陀仏となふるは往生の正業なるがゆへに、この名号のなかに光明寿命の無量なる徳をそなへてさまざまに利益をほどこし、衆生これによりて涅槃をうる徳のあることをしめすばかりなり。さればとて、こゝにして仏性常住の妙理をさとり、即身に生仏一体の観解をなせとすゝむるにはあらず、しるもしらぬも往生のためにはさはりともならず、たねともならず、たゞ仏智の不思議を信じ他力の名号に帰して、こゝろを余教の出離にかけず、一行一心にこれを信行すれば、かの名号は円融至徳の嘉号、法身同体の功德なるゆへに、しらざるに法性の深奥を観達する義ありて、すみやかに極樂の往生をとげ

〔真聖全』三、三四六頁）

ここで存覚は、名号に光明寿命の徳が具足しているからといって、此土で仏性常住の妙理を悟ったり、即身に生

仏一体の観解をなす事を勧めているのではないと述べている。その上で、称名念仏は往生の正業であるから衆生は一行一心に名号を信行すれば浄土に往生できると述べている。つまり、存覚は衆生が名号を信行するという行信不離のあり方を示しつつ、南無阿弥陀仏の名号の徳によつて、衆生往生が成就する事を説いている。

次に、第三期の著作であるが、『六要鈔』「行巻釈」では、「正信念仏偈」という題目に関する問答があるが、その答えの部分には、次のように述べられている。

「正」者对傍对邪对雑、「信」者对疑、今是对行。就所行法举能信名。

（『真聖全』二、二六六頁）

ここで存覚は、信とは行に対する意で、所行法（大行Ⅱ称名）について、能信の名をあげていると述べている。

また、『六要鈔』では、この他の箇所にも行信不離に関する言及が多く存するが、第一章で述べたように、この点については先行研究で既に詳細に論じられているので、ここでは割愛する。

三、念仏門对聖道門

（一）聖道門に対する融和的姿勢

ア、法華念仏一致論

まず、従来から着目されてきた存覚の対聖道門理解として、法華念仏一致論がある。これは、第一期著作には

みられないが、法華対論が行われた第二期著作に多くみられ、第三期にも存する。まず、第二期の著作では『決智鈔』を中心として、以下のような言及がある。

浄土宗の弥陀、法華の弥陀とて、さらに各別なるべからず。

(『決智鈔』『真聖全』三、二〇二頁)

しかれば二道・二門のときは、難行・易行、成仏・往生、廢立ことなるによりて、法華と念仏とその益一往各別なり。二藏・二教のときは、ともに菩薩藏ともに頓教なり。これすなはち聖道・浄土ことなれども、おなじく大乘頓極の教にして、ともに仏智一乗の体なるがゆへなり。

(『決智鈔』『真聖全』三、二〇四頁～二〇五頁)

法華と念仏と、もとより一法の異名なりとみるときは、出世の本懐ふたつなく、出離の要道ひとつなりとことろうるなり。

(『決智鈔』『真聖全』三、二〇六頁)

法華と念仏と、ともに仏智一乗の法なるがゆへに、その体一なり。

(『歩船鈔』『真聖全』三、二三六頁)

法華と弥陀とまったく一体異名なり。もししからば、法華を信ぜんものは、もはら弥陀をたふとぶべし。弥陀を信ぜんものは、もとも法華をたふとぶべし。

(『法華問答』『真聖全』三、二八九頁)

さらに、第三期の著作では、『六要鈔』に、

法華弥陀、内証同体。彼為聖教、此為凡教、所被之機、聖凡雖殊、所説之法、共是一乘

(『真聖全』二、二一四頁)

寿命無量是約堅辺、且依因願雖為十劫成覺之身、諸仏寿命平等果海無有闕減、只是本覺弥陀寿也。約此義辺、

酬因感果是始覺智、無為凝然是本覺理、理智不二始本是一。已至始覺必冥本覺。又釈迦仏久遠実寿即阿弥陀之名義也、故『法華』云。「恵光照無量、寿命無数劫。」
（『真聖全』二一、三四七頁〜三四八頁）

とある。このように、存覚は法華・念仏共に仏智一乗の教法であると主張しているが、既に指摘したように、この傾向は特に第二期の著作に顕著にみられる。従来この点については、第一節でも述べた通り、存覚の第二期の著作が日蓮宗との対論を契機に執筆され、対論において仏教としての共通性を主張する事を重視した事に起因するとされてきた。確かに、存覚の法華念仏一致論は第二期に集中してみられるため、これが法華対論という状況に即して強調された事は疑いようがない。ただし、この理論を構築する過程において、存覚は初期真宗教団や覚如の『法華経』に対する理解を参照したと考えられる。つまり、第二章でみた通り、顕智の『聞書』には天台宗における念仏思想に関する引文があり、第三章で指摘したように覚如の『出世元意』や『口伝鈔』には法華念仏一致が説かれている。したがって、このような初期真宗教団や覚如における対法華の論理を参照した上で、存覚は法華対論に臨んだのではないだろうか。

さらに、存覚は法華と念仏門の対比のみならず、諸宗と念仏門の対比においても同様の論理を用いている。つまり、

諸宗の領解さらに難とすべからず。しかればこれをもてこれをおもふに、ひろくこれをいはず、法華の諸法実相、真言の阿字不生、華嚴の三界唯心、涅槃の悉有仏性、般若の尽浄虚融、禪宗の都莫思量、法相の五重唯識、三論の八不中道、みな弥陀仏智の一法異名なるべし。
（『真聖全』三、一一二頁〜一一三頁）

と述べられている。さらに、先にみたように『六要鈔』では「彼為聖教、此為凡教、所被之機、聖凡雖殊、所說之法、共是一乘」として法華と念仏を一乗教とした上で、最終的には「但真宗名、於念仏門、殊有其理。(略)一代教中、実為凡夫出離要道。」と述べ、法華は聖者のための仏道であり、凡夫救済の観点では念仏門こそが要道となるから、真宗の名は特に念仏門においてその道理があるとし、念仏門の意義を強調している。

また、存覚は真言と念仏の対比についても述べている。『選択註解鈔』では、念仏と陀羅尼の意義について、両者ともに五逆を滅するという意味では同じであり、共に妙醍醐であるとしている(『真聖全』五、一九九頁)。これも法華念仏一致論の理論的構造と同様である。この点に関して、第二章で述べたように顕智の『抄出第二』には静遍の『続選択』が引文されており、静遍の当面では真言と念仏の一致が主張されていた。この点が、先の『選択註解鈔』において存覚が念仏・陀羅尼の共通性を主張する際に参照された可能性もある。

イ、他宗の教法を尊重する姿勢

また、存覚は仏教の法門全般を重んじたり、聖道門の教法について聖者の得道としての意義がある事を述べている。例えば、第一期著作では次のような表現がみられる。

しかるに仏道においてさまざまの門あり。いはゆる顕教・密教、大乘・小乗、権教・実教、経家・論家、その部八宗・九宗にわかれ、その義千差万別なり。いづれも釈迦一仏の説なれば利益みな甚深なり。説のごとく行ぜばともに生死をいづべし、教のごとく修せばことごとく菩提をうべし。

〔持名鈔〕『真聖全』三、九一頁)

聖教万差なれば方便の説あり、真実の説あり。機に対すればいづれもその益あり、一偏に義をとりがたし。

〔真要鈔〕『真聖全』三、一二五頁〜一二六頁)

おほよそ八万四千の教門は衆生入聖の要路なり、ともに釈迦一仏の所説なれば、いづれを是し、いづれを非すべきにあらず。このゆへに善導和尚あるひは「随縁者即皆蒙解脱」と釈し、あるひは「仏教多門八万四、正為衆生機不同」と判ぜり。機にしたがひてこれを行ずればみな生死をいで、縁におもむいてこれを修すればことごとく菩提にいたる。
〔破邪顕正抄〕『真聖全』三、一五七頁〜一五八頁)

さらに、第二期著作においては、次のように説かれている。

ひろく一代半満の教をたづぬるに、衆生出離の門にあらずといふことなし。諸経のとくところまちまちなれども、菩提の覚位を成ずるをもて詮とし、諸宗の談ずるところさまざまなれども、心性の妙理をあらはすをもて要とす。
〔決智鈔〕『真聖全』三、一八八頁)

機根万差なるがゆへに仏教また万別なり。各々有縁の教によりて修行せば、すみやかに解脱をうべきなり。

〔歩船鈔〕『真聖全』三、二二一頁)

半満の教異に、二蔵の宗別に、衆生の性欲不同なるがゆへに、執法をのをの異なり。此義をもてのゆへに、如来あるひは人・天・二乗の法をとく、あるひは菩薩涅槃の因をとく。あるひは漸あるひは頓、大小・権実、宜にしたがひてこれをとくこと不同なり。しかりといへども、縁にしたがふものみな解脱をかうぶる。

『法華問答』『真聖全』三、二八三頁)

『玄義』序題門にはく、「こゝろによりて勝行をおこすに、門八万四千にあまれり、漸頓すなはち所宜にかなふ、縁にしたがふものは皆解脱をかうぶる。」(略)『法事讚』にはく、「如来五濁に出現して、随宜に方便して群萌を化す。」(略)『般舟讚』にはく、「あるひは人・天・二乗の法をとき、あるひは菩薩涅槃の因をとく。あるひは漸あるひは頓、空有・人法二障ならべてのぞかしむることをあかす。根性利なるものはみな益をかうぶる」

(『法華問答』『真聖全』三、二九五頁)

仏教ををいてさまざまの道あり。あるひは一乘法華の妙典をもちて直至成仏の道をたづね、あるひは三密瑜伽の觀行をつとめて即身頓悟の証をもとめ、あるひは不立文字の宗旨をつたへて一念不生のはじめをあきらめ、あるひは三聚十重の戒品をうけて止悪修善の教をまもる、これみな生死をはなるゝ要行、菩提にいたる正道なり。

(『顕名鈔』『真聖全』三、三三〇頁〜三三一頁)

ところで、このような存覚の理解には、善導の教えに従った面が窺える。つまり、『破邪顯正抄』『真聖全』三、一五七頁〜一五八頁)では「玄義分」および『般舟讚』の文が引用され、『法華問答』(『真聖全』三、二九五頁)の言及も「玄義分」、『法事讚』、『般舟讚』の説示に基づく理解である。

また、第三章では覚如が『古徳伝』において、法然が念仏停止に対する反論として提出した起請文の内容として、聖道門と浄土門の差異は、教法の優劣ではなく所修の機にあると述べている事を指摘した。これは、ここで確認した存覚の論法と全く同じと言える。特に『破邪顯正抄』については、聖道門からの非難に対する反論とい

う形式を採っている点も共通している。そして、『古徳伝』の成立は存覚の第一期著作の成立よりも先行するので、この論法については覚如から存覚への影響が窺える。また、第二章では顕智の要文集における引文の傾向から、聖道法の仏道としての意義は否定されていない事を指摘した。ゆえに、初期真宗教団や覚如は、聖者の得道を実現するという意味では聖道門の意義を肯定していたと考えられる。存覚はこのような理解の影響を受け、聖道門の教法にも仏教としての意義があると述べたのではないだろうか。

ウ、他宗における念仏思想の尊重

存覚は、浄土門以外の他宗においても、念仏思想が重んじられるという事を著作の随所で強調している。この傾向は、第一期、第二期、第三期の全てにみられるが、特に法華対論のあった第二期に顕著である。以下、該当の言及について時代順に考察していきたい。まず、第一期の言及は次の通りである。

〈総論〉

はじめに、広く仏教全般で念仏が重んじられる事を強調している文からみていきたい。まず、『持名鈔』に、ただ浄土の一宗のみ念仏の行をたうとむにあらず、他宗の高祖またおほく弥陀をほめたり。天台大師の釈にいはく、「若唱弥陀、即是唱十方仏、功德正等、但專以弥陀、為法門主」といへり。こゝろは、もし弥陀をとなふればすなはちこれ十方の仏をとなふると功德まさにひとし、たゞもはら弥陀をもて法門のあるじとすとなり。また慈恩大師の釈にいはく、「諸仏願行成此果名、但能念号具包衆徳」といへり。こゝろは諸仏の願行

この果の名を成ず、たゞよくみなを念ずればつぶさにもろの徳をかぬとなり。おほよそ諸宗の大師の念仏をほめ西方をすゝむることあげてかぞふべからず

（『真聖全』三、九七頁）

と述べられている。さらに、『破邪顕正抄』では、念仏は小乗の法であるとの非難に対し次のように反論する。

いはゆる天台大師は『観経』をもて方等大乘の部に判属し、三論の祖師嘉祥大師はまたこの経をもて和尚の料簡のごとく菩薩藏と積成し、法相の祖師慈恩大師は念仏をもて大善と積し、律宗の祖師大智律師は「大乘円頓成仏の法」と積せり。念仏三昧の教行大乘大善の要法なる条、文釈ほゞかくのごとし。そもそもまた曇鸞法師は四論宗の賢哲なり、その講説をすてゝ一向に浄土に帰せり。道綽禪師は涅槃宗の学生なり、かの広業をさしをいてひとへに西方の行をひろめき。また恵心の古徳は天台宗の碩才なり、三諦相即のまどをいでゝ順次往生ののぞみをかく。永観律師は三論宗の明匠なり、八不正観のゆかを辞して西方往詣のこゝろざしをいたす。念仏の行もし小乗ならばこれらの名徳あに大乘の修行をすてゝ小乗の教門にいらんや、謗難のむねすこぶる不足言のいたりなり。おほよそ自宗・他宗の高祖といひ、震旦・日域の大師といひ、念仏をもて小乗に判属することいまだその一文をみず

（『真聖全』三、一六三頁〜一六四頁）

〈各論〉

また、次の文では、特に天台宗で念仏思想が重視されているという点を強調している。

嗟峨の天皇の御とき、天下に日てり、あめくだり、やまひおこり、いくさいできて国土おだやかならざりに、いづれの行のちからにてかこの難はとゞまるべきと伝教大師に勅問ありしかば、七難消滅の法には南無

阿弥陀仏にしかずとぞまふされける。

〔持名鈔〕『真聖全』三、一〇二頁)

次に、第二期の言及は以下の通りである。

〈総論〉

念仏はこれ無上大利の功德、凡夫往生の正因なり。諸経の所説おなじくその勝利をほむる文おほく、自他宗の祖師、ともに念仏の益を嘆ぜり。まことにこれ大乘無上の正法、仏智無生の名号なり。まさしく往生の因をもて、なんぞかへりて無間の業といはんや。

〔決智鈔〕『真聖全』三、一九八頁～一九九頁)

そのほか曇鸞・道綽・善導・懷感・天台・嘉祥・淨影・慈恩・伝教・慈覚・恵心・檀那・智光・頼光・永観・珍海等の自宗・他宗の高祖、震旦・日域の先徳、をのをの西方の往生をもとめ、おほく浄土の章疏をつくれり。

〔決智鈔〕『真聖全』三、二一八頁)

釈迦一代の説教に弥陀を讃ずる文はなはだ多く、諸仏同心の証誠に利益の空しからざる事これあきらかなるものなり。

〔報恩記〕『真聖全』三、二八〇頁)

おほよそ念仏往生をあかすこと、浄土の三経一論にかぎらず、自余の諸経諸論のなかにこれをとくこと称計すべからず。

〔法華問答〕『真聖全』三、二八四頁～二八五頁)

龍樹菩薩は易行の道をすゝめて「便得往生彼清浄土」といひ、天親菩薩は五念門の行をあかして、「願生安楽国」と判ぜり、それより以下三国の祖師、諸宗の高僧、みな往生を願ず。〔顕名鈔〕『真聖全』三、三五二頁)

〈各論〉

『歩船鈔』では十宗の要義を順に述べていくが、浄土宗以外の結論部分では、当該宗の祖師が念仏を嘆じた事などをあげて、当該宗においても念仏思想が重んじられる事を強調している。それらの言及を宗派ごとに整理すると、次の通りである。

・法相宗

かの宗の高祖天親菩薩、ならびに慈恩大師、西方をもて所期とし、各々念仏をすゝめたまへり。

(『真聖全』三、二二三頁)

・三論宗

この宗の高祖龍樹菩薩は『十二礼』をつくりて「故我頂礼弥陀尊」と讃じ、『十住毘婆沙論』をのべて易行の要路ををしへたまへり。このゆへに浄土の大祖とせり。嘉祥大師また『観経の疏』をつくりて安楽の往生をすゝめたまへり。

(『真聖全』三、二二五頁)

・華嚴宗

かの宗の祖師元曉も『遊心安楽道』といふ文をつくりて、念仏を讃じ西方を嘆ぜり。

(『真聖全』三、二二七頁)

この他、『法華問答』には、『華嚴経』において念仏よる見仏が説かれる箇所が引用されている。

『華嚴経』にはく、(略)「念仏すればかならず仏をみたまつる。命終のちに仏前に生ず」といへり。

(『真聖全』三、二八五頁)

この『華嚴經』の文は、顛智の『抄出第一』（『高田学報』一一、七一―三頁）にも引用されている。

・天台宗

いはむや天台大師も、あるひは『觀經の疏』を製し、あるひは『十疑』をつくりて、弥陀の利生を人にもすゝめ、安養の往生をみづからも願じたまへり。
（『真聖全』三、二二―三七頁）

この他、『法華問答』には、次のように述べられている。

然るに大師（筆者註…天台大師）法華三昧をえて、しかも臨終にをよびて『法華經』を手にとりていはく、「この妙法華は本迹二門にして、その理深遠なり、さとりがたくいりがたし、しばらくをいて論ぜず。」と。つぎに『觀經』を手にとりて「すなはち西方にまうで、仏にあふてさとりをひらかん」といへり。

（『真聖全』三、三〇―三頁）

この文の趣旨は、『聞書』（『高田学報』四五、四一頁）に顛智が引用している内容と全く同じである。ゆえに、存覚は法華対論に当たって、親鸞門流における他宗への対応方法を参照したと考えられる。

・真言宗

密宗の大祖龍樹菩薩、かみに記するがごとく『十二礼』・『十住毘婆沙論』をつくりて、念仏をもて自行化他の要行とし、往生をもて凡夫出離の依怙とせり。
（『真聖全』三、二四―二頁）

(二) 聖道門に対する廢立の姿勢

(一) では、聖道門に対する融和的姿勢が窺える存覚の言及を確認した。しかし、これらの言及が為された最終的な目的は、念仏と諸宗が同価値である事を示す所にはなく、念仏こそ末代凡夫の唯一の救済法である事を主張する所にある。その事は、存覚における聖道門に対する廢立の姿勢から窺える。まず、第一期の著作では、以下のように述べられている。

いまの世はすなはち末法のはじめなれば、たゞ諸宗の教門はあれどもまことに行をたて証をうるひとはまれなるべし。されば智慧をみがきて煩惱を断ぜんこともかなひがたく、こゝろをしづめて禪定を修せんこともありがたし。こゝに念仏往生の一門は末代相應の要法、決定往生の正因なり。

〔持名鈔〕『真聖全』三、九二頁)

正・像二時の上・中の根機は聖道の教を行じても解脱すべし、末法万年の最下の群類は浄土の行にあらずば菩提を証得しがたし。かるがゆへに時機相應すれば、修行成就することをえ、機教あひそむけば利益速疾なることなし。

〔破邪顕正抄〕『真聖全』三、一八四頁)

次に、第二期の著作では以下のように述べられている。

在世はおほむね利根の機なるがゆへに、証をえ益にあづかることはりなり。末世の凡夫は鈍根無智なるがゆへに、法は殊勝なれども浅機のためには不成の行なれば、なを生死をまぬかれがたし。かゝる劣機のために出離の要道となるはたゞ念仏の一行なり

〔決智鈔〕『真聖全』三、一九三頁)

たゞ弥陀の一教、浄土の一門のみ、ひとへに末代相應の要行、凡夫出離の直道なり。

(『顕名鈔』『真聖全』三、三三一頁)

しかるに根性利なるものはみな益をえしかども、鈍根無智のものは開悟しがたきがゆへに、かの劣機のために浄土の門をひらきて、仏の願力に乗じて浄土に生じ、浄土にして無生のさとりをうべしとしめすなり。

(『歩船鈔』『真聖全』三、二五一頁～二五二頁)

また、『歩船鈔』では十宗の教法について述べているが、各宗の要義を述べる中で、最終的にはそれらの教法ではなく念仏門に帰すべきと結論付けている。⁴⁵

最後に、第三期の著作の言及をみていきたい。まず、『六要鈔』に、

但真宗名、於念仏門、殊有其理。(略)一代教中、実為凡夫出離要道。

(『真聖全』二、二一四頁)

とあるように、凡夫救済の観点から言えば念仏門こそが要道であり、真宗の名は特に念仏門においてその道理があるとしている。同様の事は、次の言及からも理解できる。

論其出世本懐之義、略有二意。一約教權実、三乘是權、一乘是実。故以一乘説為本懐。是『法花』意。二約

機利鈍、『般舟讚』云。「根性利者皆蒙益、鈍根无智難開悟。」已上 『玄義』云。「諸仏大悲於苦者、心偏啓

念常没衆生、是以勸帰浄土、亦如溺水之人急須偏救、岸上之者何用済為。」已上 『觀念法門』云。「釈迦出

現為度五濁凡夫、則以慈悲開示十惡之因報果三途之苦、又以平等智恵悟入人天廻生弥陀仏国。」已上 大悲本

懐、唯在済度障重鈍常没衆生、而利根少鈍根者多、故知、諸教出離是少、浄土得脱其機是多。依此道理、

所施利益超過諸教、浄土教門豈非本懷。

（『六要鈔』『真聖全』二一、二二二頁〜二二三頁）

ここで存覚は、出世の本懐について二つの意味があるとする。一つは教の権実ごんじつに約す場合で、もう一つは機の利鈍りどんに約する場合である。そして、存覚は善導の著作を引用しながら、機の利鈍に約する場合は常没の衆生をも救う浄土門こそが积尊じくそんの出世本懐の教である事を主張している。さらに、『存覚法語』にも、

とき末代にをよび人下機になりぬ、いづれの行をつとめ、いかなるふねをもとめてか、このうみをわたりてかのきしにいたるべき。生死をはなれんこと、たとひそのこゝろざしありとも、そのぞみ達しがたし。こゝに弥陀の本願は、かの諦・縁・度の法をもこゝろにかけず、戒・定・慧の三学をも身に行ぜざるともがら、法財をば煩惱の賊にうばれ、仏性をば痴惑のやみにおほはれたれば、たゞ六道にめぐりて、さらに出離の方法をしらざるに、如来かゝるたぐひをたすけんがために、おこしたまへる大慈大悲の弘誓、無上殊勝の本願なれば、ひとたび帰命の誠心をいたし、わづかに六字の名号を称するに、たちどころに横超断四流の益をえて

（『真聖全』三、三五五頁〜三五六頁）

と述べられている。

このように、聖道門は聖者所修の仏道ではあるが、末代凡夫を救済できる教法は念仏の一門のみであると主張する論法は、第二章で述べたように顕智の要文集の引文にみられ、第三章でみたように覚如の上にも窺える。

(三) 聖道方便説

また、存覚は聖道門を念仏門に誘引するための方便の教と位置づけている。例えば、『六要鈔』に、

一代教文隱顯雖殊、併説弥陀濟凡利生。得此意時、諸文無違。以之言之、或云一道、或云一実、或云一乘。

潜顕念仏一乘之理、粗明浄土一実之義、遙説清閑一道之利。弥陀妙果号曰無上涅槃、念仏即是涅槃門、涅槃誠説豈以不存弥陀利生。
（『真聖全』二一、二六三頁）

とあるように、一代諸経は、顕にはそれぞれの教法を説いているが、隠には全て阿弥陀仏の救いを説いていると述べ、聖道門の教法を念仏門に導くための方便としている。また、この事は次の言及からも窺える。

問。引此経文有何要乎。答。今経文意、粗会歡喜信樂之説、又順無疑無慮之信。是故為助歡喜・信樂・深信之義、被引之歟。但雖彰灼不説弥陀浄土利生、其意潜通。又天台云。「初後仏恵、円頓義齊。」已上華嚴之意、又不可違。随而普賢十願之意、所勸專在安養往詣。依此等意法華・華嚴以下諸経、皆隱顕彼弥陀利生。上人深解一代諸教、皆顕弥陀大悲利益。得此等意可見諸文。
（『六要鈔』『真聖全』二一、二八七頁〜二八八頁）

この箇所は、「信文類」に何故『華嚴経』の文が引用されている（『真聖全』二、六三頁）のかという問いを設け、答える部分に該当する。ここでは、『法華経』や『華嚴経』以下の諸経は、全て隠に弥陀の利生を顕わす教えであり、親鸞は一代の諸教を全て弥陀大悲の利益を顕すものと位置づけている、と存覚は解釈している。そして、この事を理解した上で、諸経の文を解釈すべきであると述べている。

このように、存覚の念仏門対聖道門理解には、(一)念仏と聖道門の両者に仏教としての価値を認める聖浄一致

論、(二) 聖道門に対する廃立の姿勢、(三) 一代諸経を念仏門に導くための方便とする聖道方便説がある。そして、これらの存覚の理解と、初期真宗教団および覚如の理解の関係を整理すると次のようになる。まず、(一)、(二)、(三)の理解は、第二章で指摘したように顕智の要文集の引文の傾向の上に窺える。さらに、(一)、(二)の理解は、第三章でみたように覚如の第一期の著作にも窺える。したがって、存覚の対聖道門理解の内、(一)、(二)には初期真宗教団および覚如からの影響、(三)には初期真宗教団の影響を窺うことができる。

以上のように、本項でみた念仏往生・称名正定業、能行立信・行信不離、念仏門対聖道門の論理は、全ての時期の存覚著作にみられる上、その言及数を考慮しても、存覚の念仏論の中核と位置づけられる理解と言える。さらに、本項でみた念仏理解は、初期真宗教団の念仏論や覚如の第一期の念仏論と多くの面で共通しており、その影響が窺える。したがって、存覚の念仏論は、初期真宗教団との交流や大谷廟堂で同居していた時代に覚如から伝授された思想を中核に置いていると思われる。ゆえに、存覚の念仏論は、必ずしも対外的要請によって彼が創意したという面だけでは語れない。また、念仏門対聖道門の論理に関しても、初期真宗教団や覚如の教学からの影響が窺えた。つまり、存覚は浄土門と聖道門との対峙を意識し、その対応を考える中で、同じ親鸞門流内の対聖道門の論理を参考にしたと考えられる。

第二項 覚如の第二期の念仏論との共通点

一、信心正因称名報恩

言及数としては少ないが、存覚は第一期および第三期の著作において、信心正因称名報恩について述べている。はじめに、第一期における言及であるが、『真要鈔』に次のように述べられている。

「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」といへり。こゝろは弥陀仏の本願を憶念すれば自然にすなはちのとき必定に在る、たゞよくつねに如来のみなを称して大悲弘誓の恩を報ずべしとなり。すなはちのときといふは信心をうるときをさすなり、必定に在るといふは正定聚に住し不退にかなふといふこゝろなり。この凡夫の身ながらかかるめでたき益をうることはしかながら弥陀如来の大悲願力のゆへなればつねにその名号をとなへてかの恩徳を報ずべしとすゝめたまへり。(『真聖全』三、一三四頁)

ここでは、親鸞の「正信偈」の文に基づき信心正因報について述べている。この箇所は、『真要鈔』の元になった書『浄土文類集』にはみられないため、『真要鈔』を編集した際に存覚が新たに追加した文と考えられる。

ところで、第三章でみたように、覚如の場合は信心正因報説は彼の第二期の著作からみられるようになる。特に、『本願鈔』(『真聖全』三、五六頁)などでは、先の『真要鈔』で存覚が引用しているのと同じ「正信偈」の文を引用し、信心正因報を説いている。しかも、覚如の第二期著作よりも存覚の『真要鈔』の方が先に成立している。

以上の点から、覚如が信心正因報説を確立する過程において、存覚の思想を参照した可能性があると言える。

また、次節で述べるように、第二期著作で存覚は称名報恩については述べているが、これを信心正因と共に述べる箇所は存在しない。

最後に、第三期の存覚著作の言及であるが、『浄土見聞集』に次のように説かれている。

されば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。そのゝちの名号のとなへらるゝは大悲弘誓の恩を報じたてまつるなり。それも行者のかたよりとなへて仏恩を報ずるにはあらず。他力よりもよほされたてまつりて、となふればをのづから仏恩報謝となるなり。

（『浄土見聞集』『真聖全』三、三七九頁）

このように、存覚は第一期で信因称報に言及した後、第二期ではこれに言及せず、その後第三期になって再び信因称報について述べている。そして、第三期著作はいずれも覚如の死後の成立である。したがって、存覚は第三期において覚如の第二期著作で信因称報説が強調されている事をうけて、信因称報について述べたと考えられる。というのは、第三期の『浄土見聞集』の信因称報説の主張では、善知識に遇い信心を獲るという点が述べられているが、第一期の『真要鈔』における信因称報説では、善知識に遇うという事に関する言及はない。そして、第三章でみたように、善知識に遇う事と信因称報説を同時に述べる傾向は、覚如の『口伝鈔』や『本願鈔』などにみられる。したがって、存覚は第三期までに覚如の第二期著作を閲覧し、第三期の『浄土見聞集』において信因称報を説く際に、善知識に遇うという点も述べたと推察できる。

以上の検討により、信因称報説の成立自体には存覚から覚如への影響が窺え、さらには信因称報について善知

識と出遇うという点と同時に語る傾向については、覚如から存覚への影響が窺えた。したがって、信因称報説に
関しては、覚如教学と存覚教学の間に相互的関連が存すると言える。

二、信心業成説

存覚は、信心獲得により往生が定まるという点について著作の所々で述べている。はじめに、この点について
信一念の業成という表現を中心に述べている、第一期の『真要鈔』の以下の①②③の文から考察する。

①もしは平生もしは臨終、ただ信心のおこるとき往生はさだまるぞとなり。これを正定聚に住すともいひ、
不退のくらゐにいたるともなづくるなり。このゆへに聖人またのたまはく、「来迎は諸行往生にあり、自力の
行者なるがゆへに、臨終まつこと、来迎たのむことは諸行往生のひとにいふべし。眞実信心の行人は撰取不
捨のゆへに正定聚に住す、正定聚に住するがゆへにかならず滅度にいたる、滅度に至るがゆへに大涅槃を証
するなり。かるがゆへに臨終まつことなし、来迎たのむことなし」といへり。これらの釈にまかせば、眞実
信心のひと一向専念のともがら、臨終をまつべからず来迎を期すべからずといふこと、そのむねあきらかな
るものなり。

（『真聖全』三三、一一二五頁）

この文の中の「来迎は諸行往生にあり」から「来迎たのむことなし」までの部分は、『真要鈔』の元となった『浄
土文類集』にも同文が存在する（『同朋紀要』三三、二五八頁）。ゆえに、存覚は『浄土文類集』の表現を継承し、
親鸞の教えに基づいて信心獲得による住正定聚について述べたと考えられる。

②されば一念帰命の解了たつとき往生やがてさだまるとなり。うるといふはさだまるころなり。この一念帰命の信心は凡夫自力の迷心にあらず、如来清浄本願の智心なり。
（『真聖全』三、一二九頁）

この文も『浄土文類集』に同文が存在するので（『同朋紀要』三、二六〇頁〜二六一頁）、存覚は『浄土文類集』の文を承けたと考えられる。

③臨終を期せず来迎をたのまずとも、一念の信心さだまれば平生に決定往生の業を成就する念仏往生の願に帰して如来の他力をたのみ、かならず真実報土の往生をとぐべきなり。
（『真聖全』三、一四八頁）

この箇所も、『浄土文類集』に類似の文があるので（『同朋紀要』三、二五九頁）、これを承けたと考えられる。

このように、存覚における①〜③の言及は全て『真要鈔』の元となった書『浄土文類集』で述べられている。ゆえに、存覚は『浄土文類集』の思想を継承し、信一念の業成について述べたと言える。この点に関連して、第二章で述べたように、荒木門徒系の『他力信心聞書』にも信一念業成について述べる箇所が存する。ゆえに、存覚はこのような荒木門徒系の教学の傾向を考慮しながら、『真要鈔』で信心業成について説いたと考えられる。

さらに、留意すべきは、①〜③と同趣旨の表現が覚如の第二期著作にも存するという点である。つまり、

①おほよそ来迎は諸行往生にあるべし、弥陀の本願にあらず。しかれば来迎あるべしと行者これをまつとも不定なるべし。しかれば本願の生起本末をきくところにて、ときをへだてず、日をへだてずして、たちどころに往生さだまるなり。しかればきくところにて往生さだまるべきによりて、経釈ともに、きつて一念せよとすゝめたまへり。

（『本願鈔』『真聖全』三、五五頁）

②この信心をば、まことのこゝろとよむうへは、凡夫の迷心にあらず、またく仏心なり。

〔『最要鈔』『真聖全』三、五〇頁〕

③ふたたび臨終をまつべきにあらず、来迎をたのむべきにあらず、信心のさだまるとき往生またさだまるゆへなり。

〔『本願鈔』『真聖全』三、五五頁〕

と述べられている。そして、存覚の『真要鈔』は、これらの覚如の第二期著作に先行して成立しているので、覚如は存覚の思想を参照して信一念業成を主張した可能性が高いと言える。つまり、信一念業成説は、はじめに初期真宗教団の文献『浄土文類集』や『他力信心聞書』の中に存し、それを存覚が『真要鈔』において継承して、さらにこれを覚如が彼の第二期著作で参照したとみることができるといえる。このような初期真宗における信一念業成説の教学史的展開は、従来指摘されておらず、多くの場合、覚如が信一念業成を強調するという点に焦点が当てられてきた。しかし、覚如の信心業成説は、このような教学史的潮流の中で成立した事が理解できる。

この他、存覚は『真要鈔』以外の第一期著作でも、

『大経』には三信ととき、『観経』には三心としめし、『小経』には一心とあかせり。これみな信心をあらはすことばなり。このゆへに源空聖人は「生死のいえにはうたがひをもて所止とし、涅槃のみやこには信をもて能入とす」と判じ、親鸞聖人は「よく一念喜愛の心をおこせば煩惱を断ぜずして涅槃をう」と釈したまへり。他力の信心を成就して報土の往生をうべしといふこと、すでにあきらかなり。その信心といふは、うたがひなきをもて信とす。

〔『持名鈔』『真聖全』三、一〇四頁〜一〇五頁〕

と述べ、信心獲得による往生決定について、『選択集』や「正信偈」の文に基づいて説いている。

次に、存覚の第二期と第三期著作における信心業成の説示を考察する。まず、第二期の言及は次の通りである。今浄土宗の意は『大経』には「聞其名号信心歓喜」といひ、『小経』には「聞説阿弥陀仏執持名号」といふが故に、弥陀の名号をきくに依りて信心を發起し、信心によりて往生の益をうと談ずれば

（『報恩記』『真聖全』三、二七二頁）

念仏往生の門に置い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。

（『選択註解鈔』『真聖全』五、一四三頁）

また、第三期の『浄土見聞集』では、次のように述べられている。

『経』に「聞名欲往生」ともとき、「聞其名号」とものたまへば、聞といふは、きくとよむ、きくといふはただなをざりに名号をきくにはあらず、「本願の生起本末をきく疑心あることなし、かるがゆへに聞といふ」とのたまへり。きくうたがはざるを聞といふ、たとひ八万法蔵・十二部経をきくとも、疑心あらば聞にあらず。聞よりおこる信心、思よりおこる信心といふは、きくうたがはず、たもちてうしなはざるをいふ。思といふは信心なり、きくも他力よりきく、おもひさだむるも願力によりてさだまるあひだ、ともに自力のからひのちりばかりもよりつかざるなり。これを自然といふ、自はおのづからといふ、然はしからしむといふ、法爾法然として、他力の御はからひによりて往生さだまるをいふなり

（『真聖全』三、三八一頁）

このように、存覚は第二期、第三期において本願成就文の「聞其名号信心歓喜」の解釈により、信一念業成を主張している。そして、第三章でみたように、この傾向は覚如の上に顕著にみられ、『執持鈔』『口伝鈔』『本願鈔』『最要鈔』などで述べられている。そして、『執持鈔』は『報恩記』『選択註解鈔』よりも先に成立しており、『執持鈔』『口伝鈔』『本願鈔』『最要鈔』は『浄土見聞集』より先に成立している。ゆえに本願成就文の「聞其名号信心歓喜」により信心業成を主張する理解については、覚如から存覚への影響と考えることができる。

したがって、信一念業成説も信因称報説と同様に、その成立については存覚から覚如への影響が窺え、その展開については覚如から存覚の影響が窺えるのであり、相互間に教学的関連が存する事が分かる。

ところで、本節の第一項、第二項での考察と、第三章で述べた覚如の念仏論の傾向を考慮すると、覚如と存覚では、念仏往生（称名正定業の意義）を重視するか、信因称報（名号正定業を重んじ称名は信後報恩行とする）を重視するかという点は相違していた。これは、従来から指摘されているように、覚如と存覚の大行理解の相違に起因する。つまり、覚如は『行文類』所頭の大行を名号と解したが、存覚はこれを称名と解しており、そのゆえに覚如は名号正定業に重点を置き、存覚は称名正定業に重点を置いたと言える。

しかし、覚如の第一期著作にみられるように、言及数としては少ないが覚如は称名正定業や念仏往生の意義について述べている。また、存覚も名号正定業や称名の報恩行としての意義も説いている。ゆえに、覚如と存覚では大行理解に相違があるため、名号を重視するか称名を重視するかという念仏論の中核的思想は異なるが、ここまで検討したように、両者の念仏に関する言及を総合的に把握すると、言及数の傾向に相違はあるものの、両者

共に名号の力用により他力念仏が生じそれにより往生するという内容を述べており、その点に関しては同様の事を述べていると言える。しかも、念仏理解に関する表現については、相互的関連も多く窺えた。したがって、両者の念仏論の相違点は、その中核をいずれに据えているかという点にあると言える。

また、既に述べた通り、存覚の念仏論は念仏往生・称名正定業に重点が置かれており、信因称報については付随的に述べられている。このような存覚の念仏論の構造は、親鸞の念仏論の構造と共通する面がある。まず、「行文類」の所頭が名号正定業であるか称名正定業であるかについては見解が分かれているが、「行文類」に説かれる大行を名号ではなく称名と見る場合には、「行文類」の所頭は称名正定業の意義を示す所にあると言える。この立場に立った場合、『教行信証』では報恩行ではなく正定業としての称名念仏を顕す所に第一義的な狙いがあったであろう事は、既に内藤知康氏が指摘されている通りである。⁴⁶ゆえに、存覚が自己の念仏論の中核に善導、法然の説く称名正定業を据えたのは、従来の指摘のように善導、法然の教えを重んじる意図のみだけでなく、親鸞が善導、法然の説く称名正定業を尊重した事に倣ったものと思われる。そのゆえに、存覚は称名報恩については親鸞同様に念仏論の中核には据えなかったのではないだろうか。

第三項 存覚における行信関係の構造

一、存覚における行信不離の理解

第一章でみたように、先行研究では存覚は行信関係を能行立信・行信不離と把握していると指摘されているが、この事は存覚の言及から明らかに窺えるものであり、この指摘自体には異論はない。ただ、存覚のいう行信不離、能行立信とは、行と信の関係をどのような構造で把握した上での説示であるのか、あるいは不離というのは如何なる意味において不離であるのか、といった点は余り明確にされていない。ゆえに、本項ではこれらの点に関して、『真要鈔』を中心とした存覚の行信一念理解の検討を通して考察したい。

既に述べた通り、存覚は原則的に『大経』巻下の往因に関する乃至一念（第十八願成就文、下輩の文、弥勒付属の文）を全て行一念と解している。しかし、『真要鈔』と『選択註解鈔』には乃至一念に隠頭があるという言及があり、そこで存覚は頭には行一念、隠には信一念の義があるとしている。該当の箇所を今一度あげると次の通りである。

この一念につゐて隠頭の義あり、頭には十念に対するとき一念といふは称名の一念なり、隠には真因を決する安心の一念なり。

（『真要鈔』『真聖全』三、一一八頁）

『経』に「乃至一念」と云へるは隠頭の義あれども、頭には称名の念数也。

（『選択註解鈔』『真聖全』五、一五一頁）

そこで、存覚のいう行一念、信一念の意味について考察したい。まず、『真要鈔』では次のように述べられる。

聖人の積義のごとくは、一念といへるについて行の一念と信の一念とをわけられたり。いはゆる行の一念をば真実行のなかにあらはして、「行の一念といふは、いはく称名の遍数について選択易行の至極を顕開す」といひ、信の一念をば真実信のなかにあらはして、「信樂に一念あり、一念といふはこれ信樂開發の時剋の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはす」といへり。かみにいふところの十念・一念はみな行について論ずるところなり。信心についていはんときは、たゞ一念開發の信心をはじめとして一念の疑心をまじへず、念々相続してかの願力の道に乗ずるがゆへに名号をもてまたくわが行体とさだむべからざれば、十念とも一念ともいふべからず。

（『真聖全』三、一四〇頁～一四二頁）

この文に述べられた内容を整理すると、次の通りである。

① 行一念

親鸞は一念について行一念、信一念の両面をみている。そして、『大経』、善導、法然、「行文類」等に説かれている（「かみにいうところの」）行の一念あるいは十念とは、称名念仏の回数について述べたものである。つまり、行について言う場合は、一念とは一回の称名である。

② 信一念

信一念とは信樂開發の時剋の極促である。この親鸞の理解に従えば、信心に関していう場合は行のように十念、一念という形で回数としては理解しない。

まず、存覚は行一念の意味について、称名の回数としている。つまり、一念とは一声の称名であり、十念とは多数の称名である。したがって、存覚における行一念とは、信心獲得後になされる称名の回数を指すと云える。また、ここで存覚は親鸞の行一念の理解（「就称名偏数顕開選択易行至極。」『真聖全』二、三四頁）をあげて、その根拠としている。

また、ここで存覚は信心について「十念とも一念ともいふべからず」としているが、これは信心には回数という概念が存しない事を説いたもので、信一念という表現自体を否定する意味ではない。つまり、存覚は、信心とは名号が衆生に領受された初起から一生涯続くものであるから、これに数はないとしている。ここでも存覚は、親鸞の信一念理解（「信樂開發の時剋の極促をあらはし、廣大難思の慶心をあらはす」）を継承している。

以上の点を考慮すると、ここで存覚は一声でも多声でも、名号の力用によって発せられる衆生の称名を経相の当面である顕とし、名号を領受した最初の時から一生続く信心を経相の微意である隠と理解していると言える。

ところで、従来存覚の成就文の乃至一念の隠顕積の意図について、法然の行一念の説示と親鸞の信一念理解の整合性を図ったものであると指摘されている。⁴⁷『真要鈔』全体の意図を考えても、この点が存覚において意識されていた事は明白である。ただし、先にみたように存覚は『真要鈔』で信一念のみならず、行一念についても親鸞の文に沿って理解している。さらに、『真要鈔』以外で乃至一念の隠顕が説かれるのは『選択註解鈔』であるが、本書は『選択集』の註釈書であり、法然の理解を解釈したものである。しかし、そのような性質の書においても、存覚は成就文の乃至一念について「隠顕の義あれども」と述べて、親鸞の信一念理解に配慮している。ま

た、『真要鈔』に、

『教行証の文類』の第二正信偈の文には、
「能発一念喜愛心、不断煩惱得涅槃、凡聖逆誘奔廻入、如衆水入海一味」といへり。この文のこゝろは、よく一念歓喜の信心をおこせば、煩惱を断ぜざる具縛の凡夫ながらすなはち涅槃の分をう、(略)たゞ一念の信心さだまるとき、堅に貪・瞋・痴・慢の煩惱を断ぜずといへども、横に三界・六道輪廻の果報をとづる義あり。
(『真聖全』三、一一三頁)

とあるように、「正信偈」の文に基づき、信一念に往生が定まる事を説いている。さらに、『真要鈔』には「一念帰命の解了たつとき往生やがてさだまるとなり。」や「一念帰命の信心」(『真聖全』三、一二九頁)との表現がある。これらの表現は、『真要鈔』の元となった『浄土文類集』の表現を継承したものである(『同朋紀要』三、二六〇頁)。第二章で指摘したように、荒木門徒系では成就文の乃至一念を信一念と理解しているが、存覚はこの点に配慮し、『真要鈔』で行一念のみならず、親鸞の信一念の理解についても言及したと思われる。したがって、存覚における乃至一念の隠顕積による行信不離の説示には、従来から指摘されている法然と親鸞の一念理解の整合性を図る意図に加えて、初期真宗教団で重んじられた親鸞の信一念理解を尊重する姿勢が窺えるのである。

以上の事に関連して、存覚が名号の力用と信心の関係、名号の力用と称名の関係をどのように把握しているかという観点から、存覚の行信理解の構造について考えてみたい。存覚は、名号と信心の関係、名号と称名の関係について、次のように述べている。

名号を聞て信心を生じ

(『選択註解鈔』『真聖全』五、一四三頁)

されば名号を往生の正因なりとふかく信じて一向に称するよりほかは、またしるべきところもなし。

（『顕名鈔』『真聖全』三、三三二頁）

行者は名号を称して仏願に帰すれば、如来はこれを観知して撰取の益をあたへたまふ。これ名号の大利、念仏の巨益なり。

（『顕名鈔』『真聖全』三、三三七頁）

第一文では、名号を聞く事でその力用が衆生にはたらき、衆生に信心が生ずるとしている。また、第二文では、この名号を往生の正因と信じ、称名せよとしている。さらに、第三文では名号を称し仏願に帰すれば、如来は撰取の益を与えるのであり、これは名号の大利、念仏の巨益であるとしている。以上の点を踏まえると、存覚の説く行信不離とは、名号の功德が衆生上に顕現した称名念仏という行相と、名号が衆生の心中に領受された所の信相という、行相と信相の不離を説いたものと考えられる。これは、親鸞が、

信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし。そのゆへは、行と申は本願の名号をひとこゑとなえて、わうじやうすと申ことをきゝて、ひとこゑをもとなへ、もしは十念をもせんは行なり。この御ちかひをきゝてうたがふこゝろのすこしもなきを信の一念と申せば、信と行とふたつときけども、行をひとこゑするときゝてうたがはねば、行をはなれたる信はなしときゝて候。又信はなれたる行なしとおぼしめすべし。

（『真聖全』二、六七二頁）

と説く姿勢とも一致する。この事から、存覚には親鸞における行信不離の説示を重んじる姿勢が窺える。したがって、存覚が著作の所々で強調する能行立信というのも、衆生の機功を借らない他力念仏による浄土往生を信ず

る、という意味と言える。この点に関しても、親鸞が、

弥陀の本願とまふすは、名号をとなへんものをば極樂へむかへんとかはせたまひたるを、ふかく信じてとなふるがめでたきことにて候なり。(略)されば念仏往生とふかく信じて、しかも名号をとなへんずるは、うたがひなき報土の往生にてあるべくさふらふなり。詮ずるところ、名号をとなふといふとも、他力本願を信ぜざらんは辺地にむまるべし。

(『真聖全』一一、六七二頁〜六七三頁)

と述べる姿勢に倣ったものと考えられる。

このように、存覚は行相・信相の不離を説いていると考えられるが、これは信一念同時にも衆生上に称名が生じるとの意ではない。その事は、第三期の『浄土見聞集』や『六要鈔』で「真実信心必具名号」を釈して、

信心は仏智なり、仏智よりすゝめられたてまつりてくちに名号はとなへらるゝなり。これさらに行者の心よりおこりてまうす念仏にはあらず、仏智より信心はおこり、信心より名号をとなふるなり。かるがゆへに『教行証』には「願力の信心はかならず名号を具す」とのたまへり。

(『真聖全』三、三七八頁〜三七九頁)

発信心必具名号(略) 知発信心必具名号

(『真聖全』二、二九一頁)

と述べる事から窺える。つまり、存覚は信心を獲る事で称名念仏が生じ、この事を示したのが「信文類」の「真実信心必具名号」(『真聖全』二、六八頁)であると解している。ゆえに、存覚は行信関係について時間的意味では信前行後と解していると思われる。したがって、存覚のいう行信不離とは、衆生が阿弥陀仏から名号を廻施されて獲信すれば、その必然として衆生に他力の称名念仏が顕現するという事態を示したのと考えられる。

二、存覚における行信不二の理解

また、存覚は行信の不二なる事について、行も信も共に名号を体とするという観点から論じている。この点に
関して、まず存覚の名号正定業の説示から確認していききたい。

智慧もなく悪業ふかき末世の凡夫は、たとへばやまひおもきものゝごとし。これをば弥陀の名号のちからに
あらずしてはすくふべきにあらず。かるがゆへに罪惡の衆生のたすかる法ときくに、法のちからのすぐれた
るほどはことにしらるゝなり。

〔持名鈔〕『真聖全』三、九八頁〕

かの光明の障碍するところなきは撰取のためなり。撰取のゆへに阿弥陀の号をえたまへば、衆生の往益はひ
とすぢにこの嘉号によるときこへたり。

〔存覚法語〕『真聖全』三、三五六頁〕

このように、存覚は衆生の救済が阿弥陀仏の名号法の力用により実現されると理解している。その上で、存覚は
行者の信心や称名が、本願他力の名号を体とするという点について、次のように説いている。

南無阿弥陀仏の名号は、まさしき所帰の行体なり。

〔弁述名体鈔〕『真聖全』五、一三七頁〕

ひとたび帰命の誠心をいたし、わづかに六字の名号を称するに、たちどころに横超断四流の益をえて、ひそ
かに三界沈没の暴流をたち、つゐに速証無生身のくらゐにのぼりて、すみやかに法性常樂のさとりをひらか
んこと、まことにこれ難度の海をわたる大船、難思の弘誓のきはまりなり。またく行人の功にあらず、ひと
へに仏願のちからによれり。

〔存覚法語〕『真聖全』三、三五五頁〜三五六頁〕

光明寺の和尚は「行者の信にあらず、行者の行にあらず、行者の善にあらず」とも釈したまへり。無碍の仏

智は行者の心にいり行者の心は仏の光明におさめとられたてまつりて、行者のはからひちりばかりもあるべからず
（『浄土見聞集』『真聖全』三、三七九頁）

信も行もかつて行者の所作ならず、但他力といへり。
（『浄土見聞集』『真聖全』三、三七九頁）

而今名号万徳所帰、仏果功徳、能信信心又起他力、更非凡夫自力心行、是故発信称其名号、雖為不断煩惱悪機、依法功能備此理也。
（『六要鈔』『真聖全』二、二七一頁）

以上の文から、存覚は行信の体をいずれも名号と理解している事が分かる。特に、末尾の『六要鈔』の文では、「名号は万徳の所帰、仏果の功徳なり、能信の信心又他力より起こる、更に凡夫自力の心行に非ず、是の故に信を發して其の名号を称すれば、不断煩惱の悪機なりと雖も、法の功能に依りて此の理を備すなり。」とあるように、他力の行信は「凡夫自力の心行」ではなく他力の名号より起り、名号を信じて称名すれば名号法の功能により涅槃の証を得る理が具わると述べている。つまり、存覚は称名も信心も名号を体とするという意味で、不二であると理解している。このように行信の体を不二とみる理解は、親鸞の理解とも一致している。親鸞は、「信文類」の三重出体积（『真聖全』二、六〇頁く六五頁）において、三心の体は名号であると示されている。また、「真實信心必具名号」（『真聖全』二、六八頁）とあるように、真實信心には必ず如実の称名が具すとしている。したがって、名号を体とする信心には、必ず他力の称名が具すのであるから、この称名の体もまた名号ということになる。ゆえに、存覚における行信の体に関する理解は、親鸞の理解を継承していると言える。

ところで、第一章で確認したように、先行研究においても存覚が行信不離、行信不二を説いているという事自

体は指摘されていた。しかし、行信不離については主に能行立信、つまり念仏往生を信ずるという点に焦点が当てられ、親鸞の理解との関係や、名号の力用に関する説示との関連は論じられていなかった。さらに、行信不二については、『六要鈔』の文（『真聖全』二、二八二頁）が根拠とされていたが、第一章で述べた通りこの箇所は行信不二に関する言及ではないと思われるため、その証明は完全なものではなかった。しかし、本項で考察したように、存覚は親鸞の説示によりながら信相・行相の不離を説き、さらには名号を行信の体と把握していると考えられる。ただ、存覚が著作の中で多く言及するのは、明らかに行信不離の面であり、行信不二ではない。これは、存覚の著作の多くが他者の依頼によって成立しているため、行信関係について相の不離という分かりやすい面から示した事に起因するとも推察される。しかし、存覚の行信理解には、行信不離のみならず行信不二という面がある事も看過すべきではない。つまり、存覚は行信は名号を体とした不二なるものであるという前提の下で、行者に名号の力用が顕現した行相、信相の不離を説いたと考えられる。

第三節 存覚の報恩論

第一項 初期真宗教団および覚如の報恩論との共通点

一、仏に対する報恩思想

本項では、存覚の報恩論の内、初期真宗教団・覚如の報恩論と共通する事項を考察する。はじめに、仏恩に関する存覚の言及を時期ごとにみていきたい。

まず、第一期著作では、伝道の実践が仏恩に対する報謝となるという事が述べられている。

しかればかつは仏恩を報ぜんがため、かつは師徳を謝せんがために、この法を十方にひろめて一切衆生をして西方の一土にすゝめいれしむべきなり。『往生礼讃』には、**「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」といへり。**こゝろはみづからもこの法を信じ、ひとをしても信ぜしむること、かたきがなかにうたゝさらにかたし、弥陀の大悲をつたへてあまねく衆生を化する、これまことに仏恩を報ずるつとめなりといふなり。

（『真要鈔』『真聖全』三、一二二頁）

さらに、『破邪顕正抄』でも、「定善義」の文（『真聖全』一、五〇七頁）と、上記の『真要鈔』で引用される箇所と同じ『礼讃』の文（『真聖全』一、六六一頁）を引用した後に、

二尊の本意にかなひ諸仏の方便に順ずべきをや。

（『真聖全』三、一八三頁）

とし、念仏の教えを伝え広める事は、釈迦・弥陀二尊の本意にかなひ、諸仏の方便にも順ずる行為としている。

また、『持名鈔』では、

おほよそ無始よりこのかた、生死にめぐりて六道四生をすみかとせしに、いまながき輪廻のきづなをきりて無為の浄土に生ぜんこと、釈迦・弥陀二世尊の大悲によらずといふことなく
（『真聖全』三、一〇五頁）

と述べて、念仏の教えに出遇った恩として、釈迦・弥陀二尊の恩を強調している。

このように、存覚は釈迦・弥陀の二尊の仏恩を同時に述べる事があるが、この傾向は、初期真宗教団の光明本尊に釈迦・弥陀二尊が描かれている事や、覚如の『報恩講私記』の表現の上にも窺える。

ただし、存覚は弥陀の恩と釈迦の恩を同義的に述べているわけではない。『弁述名体鈔』では、釈迦の形像について説明する段で、以下のように述べている。

弥陀如来大悲のちかひをたれたまふとも、釈尊これをときたまはずば、衆生いかでか信知することをえん、
弥陀を念ぜんひと、ことに釈尊の恩徳を報すべきなり。しかれば善導和尚の『往生礼讃』のはじめに、まづ本師釈迦如来を礼し、つぎに一切諸仏を礼したまふ。これすなはち、釈迦は能説の恩を報じ、諸仏は証誠の徳を謝せんがためなり。
（『真聖全』五、二四〇頁）

つまり、存覚は阿弥陀仏の教えに帰依する者は、弥陀の教えを説き示してくれた釈迦の能説の恩や、諸仏の証誠の徳を謝すべきであるとしている。したがって、存覚は衆生を救済するという意味での恩については、阿弥陀仏の上のみでいる事が分かり、存覚の仏恩思想は阿弥陀仏の救済に対する恩を中心にした思想であると考えられる。

次に、第二期著作の言及をみていきたい。まず、『法華問答』には、

正行を修するものは仏恩を報ず、『経』（礼讃）にはく、「みづからも信じ、ひとをしへて信ぜしむること、かたきがなかにうたゝさらにかたし、大悲つたへてあまねく化す、まことに仏恩を報ずるになる。」と。

（『真聖全』三、二九七頁）

とあり、冒頭で述べた『真要鈔』と同じ『礼讃』の文を引用し、念仏などの正行を修する事は仏恩に報ずることになると説いている。さらに、『選択註解鈔』では、次のように述べている。

「不相続念報彼仏恩故」と、（略）此九の失は、第一の「由雜縁乱動失正念故」と云へる中より是を開せり。

（『真聖全』五、一四七頁）

ここでは『礼讃』において雑修の失が説かれる部分（『真聖全』一、六五二頁）を引用し、念仏一行を専修しない者は仏恩を報じることとはできないと述べる事で、念仏一行を専修する者は仏恩を報ずる事になる事を示している。このように、存覚は第二期著作において善導著作に基づき、称名が有する仏恩報謝の意義を説いている。これは第一期著作で伝道と仏恩報謝の関係を説いていたのと同様に、実践面から仏恩報謝について論じたものと言える。また、第二章でみたように、顕智『聞書』には親鸞が「化身土文類」で仏恩報謝として常に称名念仏すると述べる箇所が引用されていた。しかし、存覚はこの箇所については引用しておらず、『六要鈔』でもこの部分に対する解釈は特に述べられていない。ただし、次に述べるように、存覚は『六要鈔』で親鸞の「正信偈」の文を解釈し、称名における仏恩報謝の意義を説いており、存覚も親鸞思想に基づいて称名の仏恩報謝としての意義を示したと

考えられる。

最後に第三期著作である。まず、『六要鈔』における「正信偈」の解釈では、

「唯能」以下一行二句、惣結釈也。遇易行法出離在心、勸応報謝他力仏恩。

(『真聖全』二、二六九頁)

と述べ、「唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」について、阿弥陀仏の恩に対し報謝すべき事を勧めるものと解し、第二期と同じく称名念仏に仏恩報謝の意義があるとしている。

さらに、『六要鈔』では、第一期、第二期と同じく、伝道の仏恩報謝としての意義も説かれている。例えば、「(自信) 信」等者、是明自信教他共在真報仏恩、上云能行、其言中含自利利人之二益也。」(『真聖全』二、三〇六頁) とあるように、「信文類」所引の『礼讚』の文(『真聖全』二、七七頁) について、自ら信じ他にも教えることが眞の仏恩報謝であり、このような行為には自利利他の二益が含まれる事が示されていると解釈している。

また、第一期と同じく第三期でも釈迦弥陀二尊の恩が説かれている。主な箇所をあげると以下の通りである。

次文是讚弥陀仏恩、出苦娑婆偏如来恩。次文是嘆釈迦佛恩。言「本師」者、教主釈尊依二尊力得往生益、為勸報恩引此二文。

(『真聖全』二、三〇六頁)

「讚仏」等者讚弥陀恩、次下句云「不蒙」等、弥陀故也。次一偈者中隔一句、言「本師」者、是讚釈迦、前後相並嘆二尊也。次一句即同次也、生浄土者本師力也、得生乃又報仏恩也。

(『真聖全』二、四〇六頁)

まず、第一文における最初の「次文」とは、「信文類」所引の『般舟讚』の「或導従今至仏果」以下の文(『真聖全』二、七七頁) であり、衆生が生死を出離できるのはただ阿弥陀如来の恩によると述べている。さらに、第一

文の二番目の「次文」とは、上記に続く『般舟讚』引文の箇所であり、ここでは釈尊の恩を讚嘆していると解釈している。また、第二文においても、釈迦と弥陀の恩が同時に説かれている。これに加えて、『六要鈔』では釈迦の恩、弥陀の恩をそれぞれ独立的に述べる箇所も存する。まず、釈迦の恩については、

次『花嚴経』文、又有二段（略）次又別説如来大恩。言「大師」者即是釈迦牟尼仏也。

（『真聖全』二、四〇六頁）

として、「化身土文類」『華嚴経』引文の「云何諸世間、能報大師恩。」（『真聖全』二、一六四頁）について釈尊の恩を説くものとしている。さらに、「化身土文類」『起信論』引文（『真聖全』二、一九二頁）を解釈する箇所では、

他力行人雖為障重根鈍之機、得仏加故自脱魔網、仏恩之至深可貴之。

（『真聖全』二、四二五頁）

と述べている。ここでは、他力の行人は重根の鈍機であるが、仏加を得る事で魔網を脱するとしている。そして、その事に対する仏恩を深く尊ぶべきとし、念仏門における救いの意義を示しつつ阿弥陀仏の恩を説いている。

ところで、存覚は仏恩報謝の心や仏恩報謝の行為が生じる根源は他力信心にあるとしている。まず、「化身土文類」の「慶哉、樹心弘誓仏地、流念難思法海。深知如来矜哀、良仰師教恩厚。慶喜弥至、至孝弥重。」（『真聖全』二、二〇三頁）を解釈して、

「慶哉」等者、正述他力安心領解、専表師徳報謝之至孝。

（『真聖全』二、四四〇頁）

と述べ、他力の信心を獲得し、それにより師徳への報謝が生じるとしている。この事は、『浄土見聞集』に、

されば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。そのち名号のとなへら

るゝは大悲弘誓の恩を報じたてまつるなり。それも行者のかたよりとなへて仏恩を報ずるにはあらず。他力よりもよほされたてまつりて、となふればをのづから仏恩報謝となるなり。 (『真聖全』三、三七九頁)

とあるように、信心獲得の結果生じる称名念仏が仏恩報謝となるという言及からも窺える。これは、「弥陀の尊号となへつつ 信樂まことにうるひとは 憶念の心つねにして 仏恩報ずるおもひあり」(『真聖全』二、五一九頁)と示されるような、親鸞の報恩觀を継承したものとと言える。

二、師に対する報恩

存覚は、著作の随所で念仏の教えを弘通した代々の祖師の恩について述べている。まず、第一期著作では、まことに恒沙の身命をすてゝもかの恩徳を報ずべきものなり。釈尊・善導この法をときあらはしたまふとも、源空・親鸞出世したまはずばわれらいかでか浄土をねがはん。たとひまた源空・親鸞世にいでたまふとも、

次第相承の善知識ましまさずば真実の信心をつたへがたし。(『真要鈔』『真聖全』三、一一一頁～一二二頁)とある。これは親鸞が『高僧和讃』源空讚において、「善導・源信すすむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらはいかでか真宗をさとらまし」(『真聖全』二、五一三頁)と述べる事を基盤とした言及と考えられる。そして、この和讃に基づいて師・善知識の恩を説く傾向は、第二章でみたように『他力信心聞書』にもみられる。ゆえに、存覚は了源の依頼を受けて作成した『真要鈔』において、荒木門徒系の教学の傾向を意識しつつ、師恩を説いたと考えられる。

次に、第二期の著作であるが、まず『報恩記』で存覚は浄土門の教えに基づいて師恩を説いている。例えば、奉事師長はこれも三福の随一として三世の諸仏の浄業の正因なり。

（『真聖全』三、二七一頁）

とあるように、『観経』の「欲生彼国者、当修三福。一者孝養父母、奉事師長（略）三世諸仏浄業正因。」（『真聖全』一、五一頁）に基づき、師恩の意義を説いている。また、『報恩記』では随所で善導の著作を引用して師恩が説かれる。⁴⁸例えば、「序分義」の文を引用して、

『観経義』の第二には「教示礼節、学識成徳、因行無虧、乃至成仏、此猶師之善友力也、此大恩最須敬重。」といへり。師にあはずば学識の徳をうべからず、其徳をえざば仏果にいたることあるべからずといへり。

（『真聖全』三、二七一頁）

と述べ、師に出遇い、その学識の徳を得なければ仏果に至る事はできないと説いている。

さらに、『報恩記』では、法然の師恩思想を継承している側面がみられる。まず、師の分類について法然は、奉事師長者、於此亦有世・出世師。世間師者、教授仁・義・礼・智等之道、礼楽・射御等之法者、是也。出世師者、教授出離生死、趣向菩提之道者、是也。就出世師、或有訓聖道得道之法、或有誨浄土往生之法

（『漢語灯録』『真聖全』四、四六三頁）

「奉事師長」者、付之又有二。一世間師長、二出世師長也。世間師者、教仁・義・礼・智・信等師也。出世師者、教聖道・浄土二門等師也。縦雖無余行、以孝養奉事、為往生業也。（『選択集』『真聖全』一、九七六頁）

と述べ、師には世間の師と出世間の師があり、さらに出世間の師の中に聖道の師と浄土の師があるとしている。

これを承けて、存覚は『報恩記』において、

師につきてさまざまの差別あるべし、外典の師もあり内典の師もあり、内典の師に取て、聖道の師もあり浄土の師もあり
（『真聖全』三、二七二頁～二七三頁）

と述べている。さらに、法然は『観経』所説の三福の「奉事師長」を解釈する中で、

『梵網経』云。「孝順父母・師僧・三宝、孝順至道之法、孝名為戒。」

（『漢語灯録』『真聖全』四、四六三頁）

と述べ、『梵網経』の文を引用し師僧に対する孝順について説いている。これに対し、存覚も『報恩記』で、

凡そ師の恩のふかきことは、これ又内典・外典に是を明せり。上にひくところの『梵網経』の文にも「孝順父母・師僧・三宝、孝順至道之法、孝名為戒、亦名制止」といへり。
（『真聖全』三、二七一頁）

と述べている。さらに、法然は、

出世師者、教授出離生死、趣向菩提之道者、是也。（略）然出世師恩勝父母恩、全非比校。

（『漢語灯録』『真聖全』四、四六三頁）

と述べ、出世の師の恩は世間的な父母の恩に勝り、全く比較にならないとしている。これと同様に存覚も、

まことに仏法をさづけて今度の出離をおもひさだめん人のまへには師の恩は父母の恩にもまさるべし。父母は今生撫育の極り、師長は永生得脱の縁なるがゆへなり。
（『真聖全』三、二七二頁）

としている。第一章で述べたように、存覚のこの言及について、父母の恩よりも本願寺法主たる師恩が優位であ

る事を説いたとする見解がある。しかし、存覚は『報恩記』で法然の師恩思想を継承し、仏道上の恩である師恩は世間の恩である父母の恩よりも重い事を説いたのであり、世間的な父母の恩と比較して、仏教を授ける師恩の意義を強調したに過ぎない。

このように、『報恩記』の師恩思想には善導、法然の教えに基づく傾向が存するが、『報恩記』では師恩を説く際に親鸞著作を引用する箇所は存しない。⁴⁹このような傾向が生じたのは、『報恩記』が日蓮宗との対論に際して著されたものであるため、親鸞門流というよりは浄土門の立場で他宗との対論に応じた事に起因すると思われる。また、本書の執筆を依頼したのは備後の明光派教団であるが、明光派や仏光寺教団が用いた名帳の序文では、念仏の法門の伝統について善導・法然の事は記載されているが、親鸞には触れられていない。⁵⁰さらに、明光派の根拠地であった山南光照寺蔵の絵伝に着目すると、『親鸞絵伝』は一幅であるのに対し、『法然絵伝』は三福で構成されており、この点からも法然を重んじる姿勢が窺える。存覚が『報恩記』で善導・法然の文に基づき師恩を説いたのは、このような明光派の教学的傾向に配慮した事も関係していると思われる。

ところで、『報恩記』には師に対する追善の思想がみられ、存覚は師恩を報ずる手段として追善の念仏を奨励している。例えば、

生前には随分の給仕供養をいたし、没後には慇懃の報恩追善を修すべき事、その義父母におなじかるべし。彼増進仏道の為、我報恩謝徳のため、必ずその追善をいとなむべきなり。
(『真聖全』三、二七八頁)

生前にももとも尊重頂戴のこゝろざしをぬきんで没後にも殊に追修追善のつとめを致べきなり。その追善の

つとめには念仏第一なり。

(『真聖全』三、二八〇頁)

と述べている。そして、第二期以外の存覚著作にも追善に関する言及自体はあるが、⁵¹ 存覚が師に対する追善の念仏について述べるのは『報恩記』のみである。存覚は何故『報恩記』でこのような言及を行ったのであろうか。

第一節で述べた通り、『報恩記』は日蓮宗の対論に際して執筆された。そして、日蓮は師に対する追善に関して、師・道善房の死を契機に執筆した『報恩抄』で、その師恩に謝し聖霊に廻向する旨を次のように説いている。⁵²

それにつけてもあさましかれば、彼人の御死去ときくには、火にも入り、水にも沈み、はしりたちてもゆひて、御はか(墓)をもたゝいて経をも一卷読誦せんとこそをもへども
(『定遺』一二四一頁)

ゆえに、存覚が『報恩記』で師に対する追善を説いたのは、日蓮の死者追善行の重視を意識した事に起因すると考えられる。この事は、存覚が『報恩記』全体を通して念仏の追善としての意義を強調する事からも窺える。

さらに、日蓮没後の中世日蓮門流教団においても師恩報謝は重んじられ、祖師忌日には師恩報謝の法要や論議が行われた。⁵³ ゆえに、存覚が対論した備後の日蓮宗教団でも、祖師に対する追善の仏事などを重んじていたと思われる。存覚は、このような日蓮宗教団のあり方を意識し、『報恩記』で師に対する追善を説いたと考えられる。

また、日蓮宗との対論という事情に加えて注意すべきは、第二章、第三章で述べた通り、師に対する追善の仏事や造立供養を行う傾向が、高田門徒、覚如にもみられるという点である。つまり、師に対する報恩謝徳の意味での追善は、初期真宗では一般的に行われていたため、存覚はこの傾向に準じて明光派の伝道を円滑にするために念仏における追善の意義を説いたのではないだろうか。

ところで、『報恩記』の冒頭では、『孝経』を引用して世間でも師が重んじられるという事が述べられている。しかし、これは既にみたように、法然が「世間師者、教授仁・義・礼・智等之道、礼楽・射御等之法者、是也。」（『真聖全』四、四六三頁）と述べるのを承けたものと思われる。そして、『報恩記』では仏道上の師恩が説かれているが、この事を分かりやすく示すための前段として、存覚は世間においても師は重んじられるという点に触れたのであり、世間的意味での師に報ずるべき事を奨励しているわけではない。したがって、第二期における存覚の師恩思想は、仏道、中でも念仏門における師に対する恩を説く事に主眼が置かれていると言える。

最後に、第三期の言及について考察する。まず、存覚は阿弥陀仏の教えに出遇う事について「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。」（『浄土見聞集』『真聖全』三、三七九頁（三八〇頁）と述べ、善知識の恩によるものと位置づけている。このように、獲信と善知識の恩を述べる傾向は、荒木門徒の『他力信心聞書』にもみられる。この点に関する詳細は、第四節の善知識論において述べたい。また、存覚は『六要鈔』において、『教行信証』後序で親鸞が法然の恩を述べる箇所について、

「然愚禿」下次明自身入宗由来、述悦稟教得利之師恩。

（『真聖全』二、四三九頁）

と解釈し、この箇所は親鸞の念仏門への入宗の由来と、法然から教えを授かり利を得たことへの師恩が説かれているとしている。第三章で述べたように、法然に対する師恩については覚如も『古徳伝』で言及している。

また、一、でも引用したが、存覚は『六要鈔』で、

「慶哉」等者、正述他力安心領解、専表師徳報謝之至孝。

（『真聖全』二、四四〇頁）

と述べ、「化身土文類」の「慶哉」以下の一段は親鸞の他力安心の領解を述べたものであり、師の徳を報謝する至孝を専ら表したものであると解釈している。

以上の検討から、存覚は第一期、第三期の著作においては親鸞の思想に基づいて、第二期の著作では善導や法然の思想に基づいて、仏道上の師の恩を説いた事が理解できる。

三、称名報恩

まず、第一期著作の言及から考察する。第二節でみたように、存覚は『真要鈔』で「正信偈」の文を解釈し、「憶念弥陀仏本願、自然即時入必定、唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」といへり。こゝろは弥陀仏の本願を憶念すれば自然にすなはちのとき必定に在る、たゞよくつねに如来のみなを称して大悲弘誓の恩を報ずべしとなり。すなはちのときといふは信心をうるるときをさすなり、必定に在るといふは正定聚に住し不退にかなふといふこゝろなり。この凡夫の身ながらかかるめでたき益をうることはしかしながら弥陀如来の大悲願力のゆへなればつねにその名号をとなへてかの恩徳を報ずべしとすゝめたまへり。(『真聖全』三、一三四頁)と述べ、親鸞の思想を継承し、称名念仏に報恩の意義がある事を説いている。

また、『持名鈔』では、善導『礼讃』の所説(『真聖全』一、六五二頁)に基づき、称名念仏以外の雑修の失について、「相續して仏恩を念報せざるがゆへに」(『真聖全』三、九四頁)と述べ、雑修の行では仏恩を報ずることができないと述べる事で、称名念仏の行には仏恩報謝の意義が存する事を反顕している。

次に、第二期著作の言及であるが、『法華問答』では正行たる称名念仏の意義について、次のように述べている。

正行を修するものは仏恩を報ず、『経』にはく、「みづからも信じ、ひとををしへて信ぜしむること、かたきがなかにうたゝさらにかたし、大悲をつたへてあまねく化す、まことに仏恩を報ずるになる」と。

（『真聖全』三、二九七頁）

ここで存覚は善導の『礼讃』の文に基づき、正行たる称名を修すれば仏恩を報ずる事になると説いている。

また、『選択註解鈔』には、先の『持名鈔』と同様に善導『礼讃』の文（「不相続念報彼仏恩故」）が引用されている（『真聖全』五、一四七頁）。この『選択註解鈔』と『持名鈔』の言及について留意すべきは、親鸞が「化身土文類」でこの『礼讃』の趣意文を引用している点である（『真聖全』二、一六五頁）。つまり、存覚は親鸞がこの文を重んじた姿勢に倣って、これを引用して称名の仏恩報謝としての意義を説いたと考えられる。

さらに、『報恩記』には聖徳太子関係説話が引用されているが、太子が善光寺如来に送付した書簡の内容として、
名号称揚七日已、此斯為報広大恩、仰願本師弥陀尊、助我済度常護念
（『真聖全』三、二七五頁）

という箇所が引用されており、称名念仏を修する事が弥陀の広大の恩に報ずる事になるとある。第二章で述べたように、この文は高田門徒の顕智の『聞書』にも引用されている。

最後に、第三期著作の言及である。まず、存覚は『浄土見聞集』で、

されば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。そのゝち名号のとなへらるゝは大悲弘誓の恩を報じたてまつるなり。それも行者のかたよりとなへて仏恩を報ずるにはあらず。他力

よりもよほされたてまつりて、となふればをのづから仏恩報謝となるなり。〔『真聖全』三、三七九頁〕

と述べており、善知識からの聞法によつて信心獲得し、その後になされる称名は仏恩報謝の行であるとしている。

また、『六要鈔』では、親鸞の「正信偈」の文を解釈し、次のように述べている。

「唯能」以下一行二句、惣結釈也。遇易行法出離在心、勸応報謝他力仏恩。〔『真聖全』二、二六九頁〕

ここで存覚は「唯能常称如来号、応報大悲弘誓恩」の二句は龍樹讚の結釈であり、易行の法に出遇い生死出離の心を得て、阿弥陀仏の恩に報謝する事を勧めたものであると解している。

以上みたように、称名報恩思想は存覚の全ての時期の著作にみられる。また、存覚の称名報恩思想は、自身の思う所を述べるといふよりも、主に親鸞の「正信偈」の文や、親鸞が重んじた善導著作の文に基づいて示されているため、親鸞の称名報恩思想に沿ったものと言える。このように、存覚に称名報恩思想がみられるのは、高田門徒以外の初期真宗教団の報恩論の傾向とは異なるが、覚如の第二期の報恩論とは類似している。

四、伝道が報恩となる

まず、第一期著作における言及から考察していききたい。存覚は、『真要鈔』において、

しかればかつは仏恩を報ぜんがため、かつは師徳を謝せんがために、この法を十方にひろめて一切衆生をして西方の一土にすゝめいれしむべきなり。『往生礼讃』にはく、「自信教人信、難中転更難、大悲伝普化、真成報仏恩」といへり。こゝろはみづからもこの法を信じ、ひとをしても信ぜしむること、かたきがなかに

うたゝさらにかたし、弥陀の大悲をつたへてあまねく衆生を化す、これまことに仏恩を報ずるつとめなりといふなり。

（『真聖全』三、一二二頁）

と述べ、『礼讃』の文に基づいて仏恩報謝のために一切衆生を教化して西方に入らせるべきと述べている。さらに、ここでは「信文類」所引の『礼讃』の文（真聖全二、七七頁）により、伝道の報恩の意義を説いているので、親鸞の思想を継承しているとも言える。また、『破邪顕正鈔』にも、次のような言及がある。

『観経義』のなかには「一人をしても生死をいづることをえしむるは真に仏恩を報ずとなづく、このゆへに今時の有縁あひすゝめて、ちかひて浄土に生ぜしむるは、すなはち諸仏の本願のこゝろにかなふなり」といひ

（『真聖全』三、一八三頁）

『往生礼讃』には、「みづからも信じ、ひとをしても信ぜしむる、かたきがなかにうたゝさらにかたし、大悲つたへてあまねく化する、真に仏恩を報ずるになる」と釈せり。

（『真聖全』三、一八三頁）

まず、第一文では『観経疏』『定善義』の趣意文を引用し、伝道が報恩となる事を説いている。さらに、第二文では、先の『真要鈔』と同じ『礼讃』の文を引用して伝道の報恩としての意義を述べている。

次に、第二期著作の言及であるが、『法華問答』に次のように述べられている。

正行を修するものは仏恩を報ず、『経』（礼讃）にいはいはく、「みづからも信じ、ひとををしへて信ぜしむること、かたきがなかにうたゝさらにかたし、大悲つたへてあまねく化する、まことに仏恩を報ずるになる。」と。

（『真聖全』三、二九七頁）

ここでは、日蓮宗からの念仏無間業という非難に反論し念仏の価値を論じる中で、念仏等の正行を修することは他者への伝道となり、それは仏恩に報ずる事になると述べている。ここでも、『礼讃』の文が根拠とされている。

最後に、第三期の言及であるが、『六要鈔』に「自信」等者、是明自信教他共在真報仏恩、上云能行、其言中含自利利人之二益也。」(『真聖全』二、三〇六頁)と述べられている。この箇所は、「信文類」真仏弟子釈を解釈した部分であり、その中の『礼讃』引文の意義について述べている。ここで存覚は、自ら信じ他にも教える事が真の報恩であり、これは自利利他の二益を含むものであると解している。

このように、伝道が報恩となるという言及は、存覚の全ての時期の著作にみられる。その言及数は多くはないが、生涯を通してこの点を説いている事を考慮すると、存覚は伝道の報恩としての意義を重視していたと言える。ただ、いずれの言及も存覚独自の主張というよりは、『観経疏』『礼讃』などの善導著作を引用して説かれており、そこには善導の思想を重んじる意図が窺える。ただ、それに加えて重要なのは、親鸞がこの『礼讃』の文を『教行信証』に引用し、伝道の報恩としての意義について述べている点である。ゆえに、存覚は親鸞が伝道における報恩の意義を尊重した姿勢を継承したと言える。さらに、第三章でみたように、覚如も『報恩講私記』において『礼讃』の「大悲伝普化、真成報仏恩。」の文を引用している。そして、『報恩講私記』は、全ての存覚著作に先行して成立しているので、存覚が『礼讃』の文に基づいて伝道における報恩の意義を説いた点には、覚如からの影響も窺える。

以上のように、存覚は伝道の重要性について、報恩という教義的側面から示しているが、具体的に如何なる方

法で伝道を行うべきと考えていたのであろうか。この点について、伝道材料としての説話の引用と、絵伝の活用における指導の面から考察したい。なお、聖徳太子と父母に関わる事項は後述するため、ここでは割愛する。

(一) 伝道材料としての動物報恩説話の引用

『報恩記』の後半では、動物が主人に報恩したという説話の引用がある(『真聖全』三、二七九頁)。主人に対する忠孝という側面を考慮すれば、動物報恩譚と『報恩記』の主題の一つである師に対する報恩は全く無関係とは言えない。しかし、ここで動物報恩譚はかなり唐突な形で引用されており、これらは『報恩記』の他の主題である父母の恩や念仏の教えとも無関係である。この事に関連して、宮崎円遵氏は、存覚の『報恩記』『至道鈔』『浄土見聞集』を談義本的性格を持つ書と評価している。⁵⁴第二章でみたように、初期真宗教団にも談義本的著作が存し、そこでは説論的表現が散見された。中でも、了海の『還相廻向聞書』には、

恩ヲシラサル人トハ、コレ畜生トナツクトノタマヘリ。シリヌ、恩ヲシラサルハ畜生ニヒトシトイフコトヲ。

(『小部集』六頁〜七頁)

とあるように、畜生は恩を知らないと述べる事によって、恩を知る事は人間として重要である事を説いている。この文と類似しているのが、存覚の『浄土見聞集』における次の表現である。

こゝをもて龍樹の偈にいはいはく、「恩をしるはこれ大悲の本なり、恩をしらざるをば畜生となづく」とのたまへり。もし恩を報ずることろなくば、畜生に類する義あきらかなり。(『真聖全』三、三八一頁〜三八二頁)

また、『報恩記』は、荒木門徒系の明光派から依頼されて成立した書であるが、彼等は民衆伝道の方法として唱導談義を非常に重視していた。ゆえに、存覚は明光派が唱導による民衆伝道を行う事を考慮して、伝道の材料となるような動物の報恩譚を『報恩記』に引用したと考えられる。

この点を考慮すると、存覚が『報恩記』で引用する動物報恩譚以外の説話に関しても、明光派の唱導の材料提供の意図を窺う事ができる。例えば、仏教的説話や、後述する聖徳太子や父母に関する説話の引用がそれである。ゆえに、存覚は様々な説話集の中から適切なものを選び、それを明光派の伝道材料として『報恩記』に引用したと考えられる。


(二) 絵伝の作成と活用

村松加奈子氏は、初期真宗における各種絵伝に関して、

とりわけこの覚如・存覚父子の活躍期は、『報恩講式』(永仁二年(一一九四)覚如撰述)や、専修寺所蔵「善信聖人親鸞絵伝」(永仁三年(一一九五))を嚆矢とする、約半世紀にわたる一連の絵巻による親鸞絵伝の制作など、祖師讚嘆の法会の確立や、祖師絵伝の作成に余念がなかった。⁵⁵

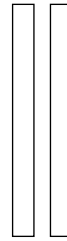
と指摘されている。この指摘に関連して、ここでは特に存覚が指導した明光派教団の根拠地であった、備後山南光照寺に所蔵されている『親鸞絵伝』一幅および『法然絵伝』三幅に着目し、存覚の思想との関連を考察する。備後光照寺には、一具として作成された『親鸞絵伝』一幅および『法然絵伝』三幅が所蔵されている。既に指摘

されているように、両絵伝の裏書は存覚の筆になるものであり、両絵伝の裏書の記載からその成立背景が明らかにされている。すなわち、『親鸞絵伝』の裏書には、

建武  備後国布熊郡 山南郷光照寺也

親鸞上人伝絵

画工法眼隆円筆也



願主釈明尊

と記されている（『重宝聚英』四、八三頁）。さらに、『法然絵伝』二幅目の裏書には、

建武五歳戊寅二月十五日当如来涅槃日奉図画

黒谷聖人伝絵中

画工法眼隆円筆也

願主釈明尊

この部分貼紙

とある（『重宝聚英』六、九〇頁）。『親鸞絵伝』の裏書は剥落が激しく不明な箇所も多いが、『法然絵伝』中巻の裏書から、両絵伝が建武五（一三三八）年に光照寺住持の明尊によって当寺の什物として制作された事が分かる。そして、存覚はその制作を指導したと考えられる。明尊という人物は、『浄典目録』に「選択註解鈔 五卷 依同所光照寺住持慶願明尊望草之」（『史料集成』一、一〇三五頁）とある明尊（慶願）と思われる、著作や絵伝の制作など広い面で存覚に指導を依頼していた事が窺える。また、このような絵伝は、参詣した民衆の前に掲げられて

絵解きを行うという形で活用され、光明本尊や先徳連座像と共に明光派教団の重要な伝道材料となっていた。⁵⁶

ところで、絵伝というのは、詞書と絵図で構成されていた絵巻物（伝絵）から、詞書の部分を省き絵図のみを掛軸としたものである。したがって、絵伝が成立する以前には、必ずその原本となる絵巻物が先行して存在している事になる。この点に関して、光照寺蔵の『親鸞絵伝』の絵図は、永仁三年（一二九五）年に覚如が制作した『親鸞伝絵』の初稿本の絵図に依拠して制作された事が明らかにされている。⁵⁷さらに、光照寺蔵の『法然絵伝』も、その絵図は覚如が正安三（一一三〇）年に制作した『拾遺古徳伝絵』の絵図に基づいて作成されている事が指摘されている。⁵⁸したがって、存覚は明光派の明尊から依頼されて制作を指導した絵伝について、覚如が制作した伝絵を参照して作成したと考えられる。そして、光照寺の両絵伝を製作した当時、存覚は覚如から義絶されていたが、覚如は存覚の義絶より以前に『親鸞伝絵』・『拾遺古徳伝絵』を製作していたので、存覚は覚如と同居していた時期に、これらの絵伝を目にしていたと考えられる。さらに、第三章で述べたように、『拾遺古徳伝絵』は鹿島門徒の依頼によって成立した後、広く初期真宗教団に流布したので、存覚は初期真宗教団との交流の中で覚如制作の伝絵を入手したのかもしれない。あるいは、『拾遺古徳伝絵』が描かれたのは当時本願寺と隣接していた祇園社絵所である可能性が高いとされているが、光照寺蔵の『法然絵伝』もその裏書から祇園社絵所の画工・隆円によって描かれた事が明らかであり、⁵⁹この点も両者の絵相が類似している事に関わっていると思われる。以上の事から、伝道材料としての絵伝作成を通して、覚如から初期真宗教団への影響と、覚如から存覚への影響が窺える。つまり、第二章で述べたように、初期真宗教団でも絵伝を活用した民衆伝道が盛んに行われたが、

この点について覚如が影響を与えた面が存する事が分かる。そして、存覚も初期真宗教団の伝道方法に合せて絵伝制作を指導したが、その過程で覚如が制作した伝絵を参照したと考えられる。

五、聖徳太子の恩

第三章で述べた通り、文保元（一一三一）年八月、存覚夫妻は覚如夫妻と共に四天王寺に参詣した。これは存覚の第一期著作の成立以前の出来事であるが、この参詣を通して、念仏信仰と太子信仰の深い関係性や、太子の日本における仏法弘通の功績が存覚に印象づけられたと推察できる。さらに、第三章でみたように、この翌年には覚如が親鸞の著した多数の太子和讃を書写している。このような父の行動を目の当たりにし、存覚は親鸞が太子を重んじていた事を知ったとも考えられるが、以下、存覚の太子観が窺える言及を検討する。

まず、第一期著作の言及である。存覚は、『弁述名体鈔』で光明本尊について解説しているが、その中で、和朝先徳として描かれている人物の最初に聖徳太子をあげている。そして、

つぎにわが朝の先徳のなかに、まづ聖徳太子をつらねたまへり。これもひとへに真宗の祖師にあらず、血脈相承の義にあらずといへども、この日本国に仏法をひろめたまひし恩徳をしらせんがために、ことさらにこれをのせたてまつらるゝなり。なかんづくに、聖人六角堂の利生によりて、みづからもこの法をたもち、ひとをおしへてもあまねくひろめたまうがゆへに、ことに太子をあがめたまへり。（『真聖全』五、二四六頁）

と述べ、日本に仏法を弘通した太子の恩について言及し、さらに親鸞が太子を尊崇していた点に触れて、親鸞思

想を継承し太子を尊崇している。さらに、第二章、第三章で述べたように、高田門徒や覚如も親鸞の太子和讃を書写し、太子尊崇の姿勢を継承しているが、存覚も彼等と同様の意味で太子を重んじたと言える。また、第二章でみたように、初期真宗では太子信仰と共に善光寺如来信仰も盛んであった。これに関して、『持名鈔』には、かの天竺に毘舍離国といふくにあり。そのくに、五種の疫癘おこりてひとごとになるものなかりしに、月蓋長者、釈迦如来にまひりて、いかにしてかこのやまひをまぬかるべきとまふししかば、西方極樂世界の阿弥陀仏を念じたてまつれとおほせられけり。さていえにかへりて、おしへのごとく念じたてまつりければ、弥陀・観音・勢至の三尊、長者のいえにきたりたまひしとき、五種の疫神まのあたりひとの目にみえてすなはち国土をいでぬ。ときにあたりて、くにのうちのやまひことごとくすみやかにやみにき。そのとき現じたまへりし三尊の形像を、月蓋長者、閻浮檀金をもて鑄うつしたてまつりけり。その像といふは、いまの善光寺の如来これなり。

(『真聖全』三、一〇二頁)

とあるように、善光寺の三尊の如来の由来を述べた説話が記載されており、存覚も善光寺如来信仰に留意していた事が窺える。この点は、第二期の『報恩記』の説話の引用にも窺えるため、後に述べたい。

次に、第二期著作の言及である。まず、『顕名鈔』に、

聖徳太子さかりにこれを弘給しより今まで七百余歳

(『真聖全』三、三三〇頁)

と述べられており、第一期と同様に太子の日本における仏法弘通の功績について説かれている。

さらに、第二期著作における太子の恩に関わる言及として重要なのは、『報恩記』における太子関係説話の引用

である。ここでは、特に次の(一)～(三)の説話の引用に着目し、これらの説話の引用背景を考察する。

(一) 聖徳太子観音垂迹説

聖徳太子は和国の教主教興の根源なり。これも観音の垂迹にて御坐しかば (『真聖全』三、二七四頁)

ここで存覚は太子を観音の垂迹と位置づけている。このように太子を観音の化身とする信仰は、五世紀頃の四天王寺における浄土信仰と関連してみられるようになり、聖を媒介として拡大し、一二世紀頃には一般的になっていたとされている。⁶⁰さらに、太子信仰は浄土信仰を契機として一般に浸透したとされているが、存覚の言及にはこのような背景が存すると考えられる。⁶¹

(二) 南無仏太子伝記

敏達天皇二年、太子二歳にして東方に向ひ、言を出て南無仏となへ給し。其名をあらはさずといへども意は弥陀の名号に在べし (『真聖全』三、二七四頁)

聖徳太子は和国の教主教興の根源なり。(略)我朝に出世し仏教を弘通し給し本意、もはら弥陀の教にあり。(『真聖全』三、二七四頁)

存覚は、太子が二歳にして東に向かい南無仏と称えたという、所謂南無仏太子伝記を引用している。太子の伝記類の整備は平安中期以降に進展したが、南無仏太子伝記もその一つで、例えば『聖徳太子伝暦』に「二年癸巳春

二月。育後僅暮有二月矣。始十五日平旦。合掌東向。称南無仏而再拜。」(『統群書類従』第八輯上・伝部、四頁)とある。これ以外の太子伝記類にも南無仏太子伝記はみられ、本説話が広く流布していた事が窺える。⁶²

(三) 聖徳太子・善光寺如来書簡往復説話

遙に西方極楽世界の弥陀如来を礼拝し、苦に啓白廻向し給しかども、なをあきたらず思食す故に、人間にをひて生身の如来にてましますに付て、自御消息をあそばして小野大臣を御使として善光寺の如来に御作善の旨趣を申給けり。彼御消息の詞にいはいはく、「名号称揚七日已、此斯為報広大恩、仰願本師弥陀尊、助我济度常護念たまへ」といへり。(略)如来御返事と御硯とを御帳の外へ押いだされけり。その詞には「一日称揚無恩留、何況七日大功德、我待衆生心無間、汝能济度豈不護」とあり(略)又此御返事の意を御歌に和してそえられけり、その御歌には、「待賀禰天恨土告與皆人仁、何遠何都天急佐留覽」とありけり。(略)如来の御歌に付て太子また御返歌を詠ぜさせたまふ。其御歌云、「伊曾計人、弥陀之御船能通世耳乗後奈半誰閑渡佐無」とよませ給て、今度は御使を進ぜらるゝまではなし、御心中に啓せられけり。其ときの如来の御返報並に御硯、今につたへて善光寺にあるよし、かの寺の縁起に見へたり。(『真聖全』三、二七五頁〜二七七頁)

この文の前段には、太子が四天王寺で師恩報謝や仏恩報謝のための七日七夜の念仏を修したとあるが、ここでは太子が念仏勤行だけでは満足せず、生身の如来である善光寺如来に四天王寺での念仏勤行の旨を知らせる書簡を送付したと述べられている。すると、太子の書簡に対して如来からの御返事とその意を示した御返歌が送られて

きたとあり、その内容が示されている。さらに、この如来の御返歌に対して、太子が詠んだ御返歌についても述べられている。この説話の引用は、『善光寺縁起』等の中世の聖徳太子伝類からの引用と指摘されている。⁶³

このように、存覚が(一) (三)の説話を引用した背景として、如何なる事情があったのだろうか。この点について、次のア、ウ、の三点について論じたい。

ア、日蓮宗の対論との関連

まず、(一)に関連して、日蓮は『和漢王代記』第三十二の用明天皇の項に、

厩戸王子―造四天王寺 聖徳太子用明御子也 上宮太子切守屋立四十九院南岳大師後身也。救世観音垂迹也。

(『定遺』二三五頁)

と述べている。また、日蓮は太子を南岳慧思の後身とし、法華仏教に関連づけた太子観を展開しているとされる。

64

ところで、太子信仰に関して浄土教と法華仏教の間には共通する部分がある。それは、太子が世俗的生活の中で仏教を仰いだ事から、従来の南都の学解仏教に対抗する意味で、浄土教では太子を念仏の行者として崇め、法華仏教では太子を法華の行者として崇めたという点である。⁶⁵しかし、念仏と法華の教えにおける観音の位置づけは異なる。まず、浄土教の観音は阿弥陀仏の脇士であり慈悲の象徴であるが、法華仏教の観音は釈尊の靈鷲山における法華説法の一聴衆とされる。⁶⁶ゆえに、観音は法華仏教よりも浄土教でより尊重されている。したがっ

て、存覚は日蓮の太子観音垂迹説の受容や、太子が法華の行者とされる事に着目し、日蓮宗との対論における共通基盤を敷きつつ、浄土教との関係がより深い観音に関わる思想を引き合いに出す事で、浄土教の優位性を示そうとしたと思われる。

また、(二)の引用に関連して、日蓮は『中興入道御消息』において、

用明天皇の御子聖徳太子と申せし人、びだつ（敏達）二年二月十五日、東に向て南無釈迦牟尼仏と唱て御舍利を御手より出し給て、同六年に法華経を誦誦し給ふ。
（『定遺』一七一三頁）

とし、南無仏太子伝記は、太子の『法華経』弘通を説いたものであるとしている。これに対抗するため、存覚は太子の出世本懐は弥陀の念仏の教えの弘通にあるという形で、浄土教に寄せた説示を行ったと考えられる。⁶⁷さらに、太子信仰と自宗を関連付ける傾向は、日本仏教の宗派では一般的にみられるもので、⁶⁸自宗こそ太子の意図を受けて仏教を護持する宗であると強調する傾向は、各宗派に存する。⁶⁹存覚はこのような各宗の傾向に準じて、念仏門の仏教としての意義を示すために、南無仏太子伝記を引用したと考えられる。

さらに、存覚は(三)の説話の引用後に、

本地の観音も師孝の為に弥陀を頂戴し、垂迹の太子も師孝の為に弥陀を尊重し給へり。これ報恩のこゝろざしをして凡夫に知しめんが為なり（略）如来と太子との今の御贈答、共に法門の深義をのべられたり。如来の御歌は、衆生愚痴にして浄土のねがふべきをねがはず、凡夫懈怠にして念仏の行ずべきを行ぜず、このゆへに如来の慈悲は有情の速に生死を離て極楽に往生せんことを思召に依て群類の得脱を待かね給ふこゝろな

り。

(『真聖全』三、二七七頁)

と述べている。この言及から、存覚が(三)の説話を引用したのは、日蓮宗に対して弥陀の教法が衆生救済の法として最も優れている事を示す意図によると考えられる。また、日蓮は街頭に立って高声唱題し諸宗を折伏して『法華経』の功德を説いたとも言われており、この化風が門下にも継承され、中世日蓮宗教団でも唱導説法が重視されていた。70ゆえに、備後の地に進出していた日蓮宗教団も唱導を行っていたと思われるが、存覚はこの点を意識して、明光派の談義唱導の題材となるような太子関係説話を引用したと考えられる。

イ、初期真宗教団における伝道との関連

・高田門徒における伝道との関連

第二章で述べたように、(一)と(三)の説話の引用は、高田門徒で用いられた談義本『聖徳太子内因曼陀羅』にもみられ、(一)と(二)の説話の引用も『聖法輪蔵』に存する。ゆえに、存覚は高田門徒を中心とした初期真宗教団における伝道の場面で、太子関係説話が用いられた事を参照し、これらの説話を引用したと考えられる。

さらに、(三)の引用に関連して、第二章でみたように顕智の『聞書』には善光寺信仰や太子信仰に関する文が引用されている。例えば、『聞書』の四天王寺の銘文(『高田学報』四五、四八頁)、太子と四天王寺に関する説話(『高田学報』四六、五三頁～五四頁)、善光寺に関する説話(『高田学報』四六、五四頁～五五頁)などである。

また、存覚の『報恩記』（『真聖全』三、二七四頁）では、『聞書』の引文（『高田学報』四六、四七頁〜四八頁）の趣旨と同じように、釈尊の出世本懐は弥陀の名号を説く事にあると述べられている。そして、これに続く部分（『高田学報』四六、四八頁〜四九頁）にある太子と善光寺如来の書簡の文も『報恩記』に存する。これらの事から、高田門徒における太子説話の尊重は、存覚の伝道方法の形成過程に影響を与えたと考えられる。

そして、高田門徒の（三）の説話の引用に関連して重要なのは、善光寺聖によって（三）の説話が流布されたという点である。つまり、（三）の説話は善光寺聖の伝道において盛んに用いられたが、⁷¹第二章でみたように、高田門徒の顕智は多くの念仏聖と交流しており、その中で本説話を知り伝道手段として取り入れられたと考えられる。それがさらに初期真宗において広く波及していき、その中で存覚も（三）の説話の存在を知ったのではないだろうか。

・ 荒木門徒における伝道との関連

宮崎円遵氏は初期真宗の太子絵伝の絵解きによる伝道について、

真宗における太子伝の絵解は、元来太子に対する尊崇に基づくが、また真宗宣布の媒介でもあった。何分鎌倉時代は一般に太子に対する思慕景仰が昂揚した時代であるから、太子伝を絵解して時代人の関心に応じ、終に真宗に誘導したのである。（略）しかもまた寺領莊園をもたない真宗としては、絵解を視聴する人々の懇志としての醵金が、門徒経済の一部を支えるものでもあったわけでもある。⁷²

と指摘されている。この宮崎氏の指摘を具体的に示す一例が、第二章で述べた明光派教団の動向であると考えられる。第二章でみた通り、荒木門徒系教団は特に民衆教化として談義を重視し、様々な形で唱導説法を行っていた。中でも明光派は和朝太子先徳連座像を崇仰の対象とし、この像や太子絵伝を絵解きして談義を行っていた。このような伝道活動により得られた資金が明光派教団の経済的基盤となったと考えられるが、そういった明光派の伝道の実情も『報恩記』における太子説話の引用と密接に関係していると言えよう。

したがって、存覚が(一)～(三)の説話を引用したのは、これらの話を民衆に直接読ませるためというよりも、明光派の僧が行う唱導の材料を提供するためであったと考えられる。また、荒木門徒系統にも太子信仰や善光寺信仰が存するので、存覚はその流れを汲む明光派の信仰を意識し、太子関係説話を引用したと考えられる。

ウ、覚如の聖徳太子観との関連

第三章で述べたが、(一)の説話に関連して覚如の『古徳伝』『御伝鈔』には聖徳太子観音垂迹説がみられ、(二)の南無仏太子伝記は『古徳伝』に引用されている。また、覚如は(三)の説話は引用していないが、『御伝鈔』や『古徳伝』には善光寺如来に関する説話の記載が存するため、善光寺如来信仰にも留意していたと言える。そして、既に述べた通り、『古徳伝』『御伝鈔』は存覚の全著作に先行して成立し、時期的に存覚が目にした可能性があるため、存覚は『報恩記』において覚如の太子観を継承し、(一)(二)の太子説話を引用したとも考えられる。

最後に、第三期著作における太子の恩の言及について検討する。まず、『浄土見聞集』には、

いまこの南州日域は聖徳太子仏法を弘興したまひしよりこのかた
(『真聖全』三、三七八頁)

と述べられており、第一期や第二期と同じく太子の日本における仏法弘通の恩が説かれている。このように、存覚の全ての時期の著作に太子の仏法弘通の恩に関する言及が存するが、これは親鸞の和讃における「日本国帰命聖徳太子 仏法弘興の恩ふかし 有情救済の慈悲ひろし 奉讃不退ならしめよ」(『真聖全』二、五三二頁)という、太子尊崇の姿勢を継承したものとと言える。

六、神祇に対する報恩

まず、第一期著作の言及から考察する。『持名鈔』には、次のように述べられている。

まづ示同のおもてはみなこれ輪廻の果報、なをまた九十五種の外道のうちなり。仏道を行ぜんものこれをことゝすべからず、たゞしこれにつかへずとももはらかなの神慮にはかなふべきなり。これすなはち和光同塵は結縁のはじめ、八相成道は利物のおはりなるゆへに、垂迹の本意はしかなしながら衆生に縁をむすびてつゝに仏道にいらしめんがためなれば、真実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことによるこびをいだし、権現さだめてゑみをふくみたまふべし。一切の神祇冥道念仏のひとを擁護するといへるはこのゆへなり。
(『真聖全』三、一〇〇頁〜一〇二頁)

ここで存覚は、問答を設けて念仏行者の神明に対するあり方を示している。ここでは恩の語は用いられていない

が、神明を仏縁に入らせる機縁となるものと位置づけ、神祇は「念仏のひとを擁護す」と述べている。さらに、『本懐集』の「権社ノ靈神ヲアカシテ本地ノ利生ヲタフトフヘキコトヲオシフ」（『史料集成』一、六九七頁）の段には、次のように述べられる。

和光同塵ハ結縁ノハシメ、八相成道ハ利物ノオハリナリ。コレスナハチ権社トイフハ往古ノ如来、深位ノ菩薩、衆生ヲ利益センカタメニ、カリニ神明ノカタチヲ現シタマヘルナリ。（『史料集成』一、六九七頁）

ここでは、権社の神は仏菩薩の垂迹であり、衆生を利益するため仮に神明の形を現したと説かれている。しかし、これに続く「実社ノ邪神ヲアカシテ承事ノオモヒヲヤムヘキムネヲス、ム」（『史料集成』一、七〇二頁）の段に、善導和尚ノ法事讃ニクワシクコレヲ判セラレタリ、妄想求恩謂有福、災障禍横転弥多、連年臥病於床枕、聾盲脚折手攣蹙、承事神明得此報、如何不捨念弥陀トイヘリ。コ、ロハ凡夫ノマヨヘルコ、ロヲモテ神恩ヲモトメテ福アラントオモヘハ、サヒハヒハキタラスシテワサヒハウタ、オホシ、トシヲツラネテヤマヒノユカニフシ、ミ、シキメシキコレオレテクシク、神明ニウケツカフルモノコノ報ヲウク、イカンカステ、弥陀ヲ念シタテマツラサラントナリ。（『史料集成』一、七〇三頁）

とあるように、存覚は善導の『法事讃』の文を引用し、この文の意味について凡夫が迷える心から実社の神の恩を求めて福を願っても幸福は訪れず禍が多くなり、歳を経るごとに病床に臥し、聴力や視力を失い、脚は折れ手は痺れて折れる。実社の神に仕える者はこのような果報を受けるのであるから、どうして実社の神を捨てて弥陀を念じない事があるうかと述べている。また、ここで存覚が引用する『法事讃』の文は親鸞も『教行信証』に引

用しているの（『真聖全』二一、二一〇〇頁）、これに準じたとも考えられる。さらに、この他の箇所『本懐集』において神祇の恩という表現がみられるのは、次の部分である。

コノナカニ宝応声菩薩トイフハ観音スナハチ日天子、宝吉祥菩薩トイフハ勢至スナハチ月天子ナリ。（略）イカニイハンヤ人間ニオイテ現証アラタナルコト日月・星辰ニスキタルハナシ。イマコノ界ニムマレテ黑白ヲワキマフルコトハシカシナカラ日月ノ恩ナリ。カレストニ観音・勢至ノ化現ナレハ弥陀如来分身ノ智慧ニアラストイフコトナシ。コノユヘニ念仏ヲ行スルヒトハ別シテイノラサレトモカナラス日月ノメクミニアツカルユヘニ、今生ニハ福樂ヲエ後生ニハ浄土ニ生ス。

（『史料集成』一、七一〇頁）

ここで存覚は、日月の恩、すなわち日天子、月天子という権社の神祇の恩について述べている。その中で、日天子を宝応声菩薩（観音）の垂迹とし、月天子を宝吉祥菩薩（勢至）の垂迹と位置づけている。ゆえに、存覚は権社の神である日天子の本地を観音、月天子の本地を勢至と位置づけ、日月の二神は弥陀の分身である観音・勢至の垂迹であるから、念仏者は特別に祈る事なくともこれらの神祇の恵みにあずかるとしている。この点に関連して、親鸞は「化身土文類」の『弁正論』引文で「二皇」の註として『須弥四域経』に応声菩薩を伏羲とし、吉祥菩薩を女媧とするとあると記している（『真聖全』二一、一九六頁）。そして、存覚も先の引文の前段で「ヒトリオハ宝応声菩薩トナツク、フタツオハ宝吉祥菩薩トナツク、スナハチ伏羲・女媧コレナリ。」（『史料集成』一、七一〇頁）と述べている。したがって、ここで存覚が宝応声菩薩と宝吉祥菩薩の二菩薩を伏羲・女媧、或いは日天子・月天子という神祇の垂迹としたのは、親鸞の註を参照した事に起因するとも考えられる。このように、存覚は本

地たる阿弥陀仏に帰依すれば、自ずとその垂迹たる権社の神祇にも帰依した事になるとしている。その事は、

ソノ垂迹タル神明ニハ別シテツカフマツラネトモ、オノツカラコレニ帰スル道理アルナリ。

(『史料集成』一、七〇二頁)

との表現からも明らかである。

ところで、このような『本懐集』における本地垂迹説受容の背景として、従来は当時の専修念仏者に対する神祇輕侮の批判が存した事が指摘されている。つまり、『興福寺奏状』第五に「背靈神失」との項目があるように、専修念仏者に対して神祇を輕侮しているとの非難が行われていた。このような批判に対応するため、浄土門内では当時の一般仏教で用いられていた本地垂迹説を依用するようになったとされている。

この事に関連して、存覚の『本懐集』の元になった底本について普賢晃寿氏は、法然に仮託された書『一向専修七箇条問答』とする説、隆寛門下の信瑞の著作『広疑瑞決集』とする説、時衆系統の一本とする説、『神本地之事』とする説がある事を指摘した上で、『広疑瑞決集』、『一遍聖絵』、『神本地之事』には、存覚の『本懐集』との思想的関連が存するとしている。⁷³そして、『本懐集』の成立背景について、

『本懐集』も信瑞等にみられる浄土門内における本地垂迹説受容の時代的要請の流れの中より生み出されたものといいうるのである。⁷⁴

と指摘されている。また、佐々木瑞雲氏も『諸神本懐集』と信瑞の『広疑瑞決集』との類似性を指摘した上で、

親鸞在世時より、「浄土宗」内において存在した既成の概念を継承することにより、広義の「教団」的範疇か

ら、他宗に対しての応答を試みた、存覚の教学における基本姿勢から生じたものであると思われる。⁷⁵と指摘されている。このように、先行研究では存覚の本地垂迹説受容の背景として、浄土門内の本地垂迹説を参照したと指摘されている。この点に関連して注意すべきは、初期真宗教団では念仏者の神祇軽侮の批判に対してどのような対応がとられていたかという点である。この事は、第三期の言及も踏まえて後に述べる。

次に、第三期著作の言及について考察する。まず、『六要鈔』に、

就中我朝是神国也、王城鎮守諸国擁衛諸大明神、尋其本地、往古如来法身大士、不可相同異域邪神。和光素意本在利物、且酬宿世值遇善縁、且依垂迹多生調熟、今帰正法欲出生死、思其神恩不可忽緒。雖然欲専一心・一行、称念結縁、猶且闍之一宗廢立大師定判、更非不信彼利生等、只守専念・専修之儀。依此専念生浄土者、諸上善人俱会一处、其説明故、聖衆俱会不可疑惑、一切諸仏共所護念。其益不空、雖不別念蒙其利益、故念弥陀必得諸仏・菩薩冥護、為其垂迹天神・地祇又不可違本地聖慮、故専一心唯念一仏、以之為要。於彼諸神本地等者、深致信伏、不可忽緒。

（『真聖全』二、四一八頁）

とあるように、存覚は「宿世值遇善縁」という阿弥陀仏に対する信仰の機縁としての神恩に言及している。ここでも『本懐集』と同様に権社の神の本地は仏であり、その垂迹が調熟した事で我々は本地・阿弥陀仏の正法に帰す事が出来たので、その恩を思えば神をないがしろにしてはならないとしている。しかし、この段では、次のように述べている。一心一行を専らにせんとせば、称念の結縁（神祇）も暫くさしおくのが浄土の一宗の廢立であり、善導大師の定判である。しかし、これは神祇の利生を信じないという意味ではなく、ただ専念専修を守る

という事である。ゆえに、専念によって浄土へ往生すれば、一切諸仏に護念される。浄土往生の利益は空しいものではなく、別に諸仏の利益を念ずる事なくとも、ただ阿弥陀仏を念ずれば諸仏菩薩に冥護される。また、その諸仏の垂迹である神祇も本地の思いに違うことはない。したがって、一心に阿弥陀仏一仏を念ずるべきであり、また神祇の本地である諸仏を深く信伏し、これがないがしろにすべきではない。存覚はこのように述べており、その主張の中心は一心に弥陀に帰依してこれを念ずる事を勧める所にあり、諸仏の垂迹である神祇に帰命すべしとはしていない。つまり、存覚は弥陀の教えに帰入する機縁として神祇に恩はあるが、念仏門に帰依すれば阿弥陀仏を念ずる事を専らにすべきと主張している。ゆえに、存覚のいう神の恩とは、阿弥陀仏の救いに対する恩とは性質が異なると言える。つまり、存覚における神の恩とは、弥陀に帰依するための縁となるという意味で示されたものであり、神に対する帰依心や信心として述べられたものではない。

さらに、『六要鈔』では善導の『臨終正念決』を引用した上で（『真聖全』二、四一七頁〜四一八頁）、鬼神を祀れば罪業が増す事になり、却って失があると述べている。つまり、善導の説意について「是等は皆邪神に事ふるは損ありて益なきことを誠しむ、権社に於いては此の限りに非ず歟。」と述べ、邪神には損があり益は無い事を誠めたものであるとした上で、権社の神祇はこの限りではないとしている。これは、『本懐集』において、『法事讃』の文を引用し実社の神を重んじれば却って禍があるとするのと同趣旨の言及である。

以上、第一期、第三期にみられる存覚の神祇に対する報恩思想を考察したが、この思想には初期真宗教団における神祇観との関連が窺える。まず、鹿島門徒との関係であるが、第二章で述べたように、鹿島門徒の指導者・

信海は鹿島神宮の神官であつたとされており、鹿島門徒では神祇が重んじられていたと考えられる。存覚はこの点を考慮したのか、『本懐集』の権社の神を述べる段で「鹿島ノ大明神ハ本地十一面観音ナリ。」(『史料集成』一、六九九頁)としている。また、第二章で指摘したように、高田門徒の談義本『聖法輪蔵』には、本地垂迹思想が存する。特に、『六要鈔』における「我朝は是れ神国也。」や「往古の如来」といった表現は、『聖法輪蔵』の表現と類似している。⁷⁶さらに、第三章で述べたように、覚如の『御伝鈔』には熊野権現の本地は阿弥陀仏であるとの表現があり、本地垂迹説の受容がみられる。以上の事から、当時の念仏者に対する神祇輕侮の批判を背景として、親鸞門流においても本地垂迹説が受容されていた事が分かる。存覚はこのような姿勢を継承し、浄土門内の本地垂迹説も参照しながら、念仏者を神祇輕侮の批判から擁護するため、神祇は弥陀の教えに導く機縁となると説いたと考えられる。ただ、神の恩という表現自体は初期真宗教団や覚如の上にはみられないので、存覚独自の思想的展開と位置づけられる。

七、父母に対する報恩

存覚著作の中で父母に対する報恩思想が存するのは、第二期の『報恩記』のみである。⁷⁷しかし、存覚がこの言及を行った事情は『報恩記』には具体的に述べられておらず、現存する写本の奥書にも記載がないため判然としない。⁷⁸いずれにせよ、存覚の父母に対する報恩思想は限られた時期に言及されており、その成立には執筆時代の時代背景が関係していると言える。この時代背景として、本論文では以下の(一)(二)の面を中心に考察する。

(一) 日蓮宗との対論

第一節で述べたように、『報恩記』は日蓮宗との対論に際して執筆された書であるので、はじめに日蓮における父母の恩の思想と『報恩記』の言及を比較しつつ、存覚の意図を考察する。

ア、日蓮の思想を意識し対論の共通基盤を敷く意図

日蓮は儒教の孝も重視する一方で、孝は仏教の報恩へ導入せしめる初門であり、真実の報恩は『法華経』に基づくとする。⁷⁹つまり、「外典三千余巻にも、忠孝の二字こそ、せんにて候なれ。忠は又孝の家より出とこそ申候なれ。されば外典は内典の初門」(『法門可被申様之事』『定遺』四四三頁〜四四四頁)と述べる。その上で、仏教をならはん者の、父母・師匠・国恩をわするべしや。此の大恩をほうぜんには必ず仏法をならひきはめ、智者とならで叶べきか。

(『報恩抄』『定遺』一一九二頁)

一切の善根の中に、孝養父母は第一にて候なれば、まして法華経にてをはす

(『窪尼御前御返事』『定遺』一六四六頁)

とし、日蓮は父母に対する恩を仏教、特に『法華経』の教えに基づき報ずる事を強調する。さらに、同様の事は、儒家の孝養は今生にかぎる。未来の父母を扶ざれば、外家の聖賢は有名無実なり。外道過未をしれども父母を扶道なし。仏道こそ父母の後世を扶れば聖賢の名はあるべけれ。(略)今法華経の時こそ、女人成仏の時悲母の成仏頭れ、達多悪人成仏の時慈父成仏頭るれ。此の経は内典の孝経也。(『開目鈔』『定遺』五九〇頁)

とあるように、儒教による今生の報恩でなく、『法華経』に基づき父母の後世を救済する事が、父母に対する真の報恩となるといふ言及からも理解できる。

そして、存覚の上には、上記の日蓮の言及と類似した言及がみられる。つまり、

外典にいふところは今生を本とし、聖教に明すところは得脱をむねとするがゆへに、現世一旦の孝養は夢の中の報恩なればなを真実にあらず、没後の追善をいとなみてかの菩提をとぶらはんはまめやかなの孝養となるべきなり。

(『真聖全』三、二五七頁)

とし、儒教等の外典に基づく世俗の報恩は今生に限られ、得脱を目的とする仏教に基づく追善こそが父母に対する報恩となると述べ、この言及の後には経釈文の中で父母の恩が説かれる部分を引用している。ゆえに、存覚も世俗の報恩と仏教の報恩を区別した上で、仏道における報恩の価値を強調している。また、世俗の報恩と仏教の報恩を区別し、仏道における報恩の価値を強調する論法は、日蓮宗以外の他宗でも用いられており、例えば真言宗や禅宗にみられる。ゆえに、仏教一般の論法に準じたとも考えられる。

さらに、存覚はこの事を浄土門の立場から示していると考えられる。何故ならば、世間の孝養と出世間の報恩を区別し、仏教的報恩の意義を強調する存覚の言及は、以下の法然の言及に準じたと思われるからである。

孝養父母者、就此有世間孝養、有出世孝養。世間孝養者、『孝経』等説是也。「身体髮膚受之父母、不敢毀傷孝之始也。立身行道、揚名於後世、以顯父母、孝之終也。」次出世孝養者、如説「流轉三界中、恩愛不能斷、棄恩入無為、真実報恩者」、是也。夫離父母家、不顧其養、剃除頭髮、犯毀傷戒、不娶無子、致無後患。如此

且似忘恩背德。然至其引父母入無為門、終出二種生死、登無上仏位者、豈有孝之又過於此者耶。

〔漢語灯録〕〔真聖全〕四、四六二頁)

ここでは、世間の孝養と出世間の孝養を区別した上で、出世間の孝養は父母から離れて出家し、あたかも父母の恩に背くように見えるが、父母を真実の仏道に導く事こそが真実の報恩であるとする。また、『報恩記』では父母の恩に関する釈文として、善導の『観経疏』の文が複数引用されている(『真聖全』三、一一五八頁～二六〇頁)。この点からも、存覚は親鸞門流というよりは浄土門の教えに基づいて父母の恩を説いている事が分かる。

また、『報恩記』における『大乘本生心地観経』の引用に関しても、日蓮の思想と存覚の言及に類似点が見られる。日蓮は複数の著作で『心地観経』の四恩説(父母、国王、衆生、三宝の恩)を引用し、父母への報恩を説いている。⁸¹また、『心地観経』を基盤とした比喻として、

人となりて仏教を信ずれば、先づ此父と母との恩を報ずべし。父の恩の深き事須弥山猶ひきし。母の恩の深き事大海還て浅し。相構て父母の恩を報ずべし。(『上野殿御消息』『定遺』一一二五頁～一一二六頁)

と述べる。これに対し、存覚も『報恩記』で『心地観経』の文を引用し、

『心地観経』にはく、「慈父恩高如山王、悲母恩深如大海。我若住世於一劫説悲母恩不能尽」といへり。是は父の恩の高きことをば山に喩ふ、山の中に高きは須弥山にすぎたるなければこれにたとふるなり。母の恩の深きことをば水にたくらぶるなり、水のふかきことは海にしかざれば大海に比するなり。

〔真聖全〕三、二五七頁)

と述べ、父の恩を須弥山の高さに、母の恩を大海に喩え、日蓮と同様の比喩を用いている。

さらに、『心地観経』の教えに基づいて父母の恩を説く事は、天台宗、真言宗、禅宗、浄土宗など仏教各宗においても行われていた。⁸² 例えば、空海は父母の恩を五岳の高さと四河の深さに喩えている。⁸³ ゆえに、存覚は日蓮が多く引用し、さらに仏教一般でも重んじられた『心地観経』の所説に基づき、父母の恩を説いたと考えられる。以上から、存覚は宗派間対論の基本とも言える共通基盤を敷くため、日蓮自身の父母の恩思想や、日蓮も採用した仏教全体にみられる父母の恩の説示に準じている事が理解できる。

イ、日蓮宗に対し念仏門の優位性を示す意図

次に、存覚が父母の恩を説く中で、念仏の意義や日蓮宗に対する優位性を主張する箇所を考察する。ここでもア、と同様に存覚は日蓮と類似の論法を用いるが、それにより浄土門の意義や独自性を強調している事に注意が必要である。まず、師恩思想の項でも述べたが、日蓮は死者追善行を自己の宗義に取り入れている。⁸⁴ したがって、

構へて構へて亡魂の菩提をとぶらひ給ふべし。(略)所詮亡者の浮沈は追善の有無に依也。此等の理を思て自身も信心を催し、六親をも回向あるべし。
(『十王讚歎鈔』『定遺』一九八一頁〜一九八二頁)

と述べ、父母を含む亡者に対する追善を行う事を奨励している。さらに、

御菩提の御ために法華経一部・自我偈数度・題目百千返唱へ奉り候畢。

『上野殿母尼御前御返事』『定遺』一八一〇頁)

過去の父母も彼そとばの功德によりて、天の日月の如く浄土をてらし

『中興入道御消息』『定遺』一七一八頁)

とあるように、その方法として經典の読誦や唱題、卒塔婆の塔立などを行うべきであると説いている。また、日蓮は、このような亡者に対する追善の行為には、現世と後生の現当二益が具わっていると主張する。例えば、

過去の父母も彼そとばの功德によりて、天の日月の如く浄土をてらし、孝養の人竝に妻子は現世には寿を百二十年持て、後生には父母とともに靈山浄土にまいり給はん事

『中興入道御消息』『定遺』一七一八頁―一七一九頁)

とし、卒塔婆塔立による追善には、追善を行う供養者への利益と亡者である父母への利益が存すると説いている。

また、日蓮没後の日蓮宗教団でも死者追善行は重視されており、追善の仏事に際して銭や品物がたむけられ、これが教団の経済的基盤となっていた。このように、教団運営や在地定着のために、日蓮宗では追善が伝道上の重要な方策とされたのである。⁸⁵ゆえに、当時備後に進出した日蓮宗教団も、布教の場で父母の恩や追善を説いていたと推察され、明光派はこのような動向に対応する必要に迫られていたと思われる。つまり、明光派の僧は伝道の場面で日蓮宗に対抗するために、存覚に対して『報恩記』の執筆を依頼し、真宗における父母の恩や追善のあり方を明らかにする事を求めたと考えられる。ゆえに、『報恩記』における父母に対する報恩恩思想には、明光教団の伝道活動を援助せんとする存覚の狙いが反映されている事に留意せねばならない。

以上の点を考慮しつつ、『報恩記』における父母の追善に関する言及を窺いたい。まず、存覚は、没後にも殊に追修追善のつとめを致べきなり。その追善のつとめには念仏第一なり。

（『真聖全』三、二八〇頁）

と述べ、追善の実践として念仏を修すべき事を強調する。その上で、念仏における現当二益について次のように述べている。

いまだ生死を離ざる人の為には出離解脱の芳因となり、すでに浄土に生ぜし人の為には増進仏道の良因となるべきなり。釈迦一代の説教に弥陀を讃ずる文はなはだ多く、諸仏同心の証誠に利益の空しからざる事これあきらかなるものなり。現世の祈祷亡者の追修、念仏の功力に超たるはなく、弥陀の利益にすぐれたるはなし。

（『真聖全』三、二八〇頁）

『観経』に観音・勢至等の護念をとけるは現世の益なり。『観仏経』に念仏三昧は失道の指南黒闇の灯燭なる事をとき、『大経』に三途勤苦の処にありても解脱を得事を説たるは後生の益をあかすなり。

（『真聖全』三、二八〇頁～二八一頁）

このように存覚が念仏に現当二益の意義があると説いた要因として、先の日蓮の思想を意識した事が想定できる。しかし、ここで重要なのは、単に存覚が日蓮の論法を意識したという事だけでなく、その論法によって日蓮宗の教義に対抗する意図を有していたという事である。この事は、存覚が「釈迦一代の説教」（『真聖全』三、二八〇頁）という仏教全体の範囲で念仏の利益を論じている事からも窺える。つまり、日蓮が示す卒塔婆供養や唱題な

ど、当時は仏教における追善の方法として様々な手段が存在していた中で、存覚はそれらに対抗する意味で、念仏に具足する現当二益を説いたのではないだろうか。ただ、『報恩記』では、日蓮宗の教義を意識した事や、それに対抗する意図があるといった存覚の明言はみられない。しかし、存覚は日蓮宗の追善思想を意識し、念仏の追善としての意義を示す事で、念仏以外の卒塔婆造立などによる追善に対し、念仏の意義を強調したと解釈できる。

ただし、先行研究でも指摘されているように、存覚の追善の思想には真宗教義としての問題が存する。まず、追善が浄土往生後の亡者の仏道の増進となるという言葉及は、浄土往生と同時に仏果を得るという親鸞思想⁸⁶との整合性において問題がある。また、『歎異抄』第五条に「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念仏まふしたることいまださふらはず。(略)わがちからにてはげむ善にてもさふらはゞこそ、念仏を回向して父母をもたすけさふらはめ。」(『真聖全』二、七七六頁)とあるように、親鸞は自らの念仏を回向して父母を救済する事を否定している。しかし、『御消息集』(略本)第八通では、法然の命日に念仏を申す意義について、

たゞひがふたる世のひとびとをいのり、弥陀の御ちかひにいれとおぼしめしあはゞ、仏の御恩を報じまいらせたまふになりさふらふべし。(略)聖人の廿五日の御念仏も、詮ずるところは、かやうの邪見のものをたすけん料にこそ、まふしあはせたまへとまふすことにてさふらへば

(『真聖全』二、七一〇頁)

と述べている。つまり、親鸞は亡き人を縁として営まれる仏事において、他者を弥陀の救いに導くために念仏を行ずる事が仏恩報謝となるとしている。したがって、親鸞の上には念仏により亡者に善根を回向するという思想は存しない。ゆえに、『報恩記』に説かれる没後の父母に対する追善の念仏は、親鸞の念仏思想とは明らかに異なる

ると言える。しかし、『報恩記』における父母の追善の言及は、日蓮宗との対論という事情と密接に関係しており、存覚の目的は最終的に念仏の教えを宣揚するという所にあったという事も忘却すべきではないだろう。

ところで、先に確認した通り、日蓮と存覚は、仏道における報恩は世間の孝養よりも優れているとしている。しかし、両者が仏教の報恩に関して言及する際、各々の宗で所依とする経釈を引用する場合があります、ここに両者の相違がみられる。まず、日蓮は『法華経』に基づいて父母への報恩を行うべき事を、以下のように述べている。

法華経已前等の大小乗の経宗は自身の得道猶かなひがたし。何況父母をや。但文のみあて義なし。今法華経の時こそ、女人成仏の時悲母の成仏顕れ、達多悪人成仏の時慈父成仏顕るれ。此の経は内典の孝経也。

（『開目鈔』『定遺』五九〇頁）

此法門は唯天台大師と申せし人計こそ知てをはし候ひけれ。其外の諸宗の人々知ざる事也。日蓮が心中に第一と思ふ法門也。父母に御孝養の意あらん人々は法華経を贈り給べし。教主釈尊の父母の御孝養には法華経を贈給て候。

（『刑部左衛門尉女房御返事』『定遺』一八〇八頁）

このように、日蓮は『法華経』を真実の経とし、父母の恩を説く場合にもその点を強調する。これに対し、存覚は念仏の教えが説かれる経釈を根拠とし父母の恩に言及する。例えば、『観経』の三福の説示を引用し、

『観経』には三福の業因を嘆じて「三世の諸仏の浄業の正因なり」といへり、孝養父母すなはちその一なり。

（『真聖全』三、二五七頁）

と述べている。さらに、

又『観経義』の第二にいはく、「若無父者能生之因即闕、若無母者所生之縁即乖。(略)以自業識為内因、以父母精血為外縁、因縁和合、故有此身。以斯義故父母恩重。」(『真聖全』三、二五八頁～二五九頁)

として、念仏の教えを重んじる善導の著作を引用し、父母の恩の重さを説いている。

ところで、日蓮は『観経』の教え、それに基づく善導、法然の念仏思想について激しく批判している。⁸⁷それにも関わらず、存覚が『報恩記』に『観経』等を引用したのは、念仏の教えの意義を主張する意図によると思われる。つまり、存覚は念仏の教えが説かれた『観経』『観経疏』の文を根拠に父母の恩を説き、日蓮宗における『法華経』に基づく父母への報恩思想に対抗したと考えられ、ここには対外的対応としての側面が窺える。しかし、この論法は『観経』の三福を自力仮門とする親鸞思想との整合性において問題が存する。⁸⁸

(二) 初期真宗教団との関係

第二章で述べた通り、高田門徒の談義本『聖法輪蔵』には、『梵網経』と『観経』の文を引用し、孝養父母の意義を説く箇所があるが(『史料集成』四、四四二頁)、『報恩記』にもこれらとほぼ同文の引用がある。つまり、

仏教のなかには、まづ『梵網経』に「孝順父母・師僧・三宝、孝順至道之法、孝名為戒、亦名制止」といへり。この経説のごとくならば、孝養の行は世福浅近の行にかぎらず如来の戒法も孝養をはなれずとみへたり。

(『真聖全』三、二五六頁～二五七頁)

『観経』には三福の業因を嘆じて「三世の諸仏の浄業の正因なり」といへり、孝養父母すなはちその一なり。

と述べられている。さらに、『報恩記』を依頼した明光派の源流である荒木門徒系の『還相廻向聞書』には、

タトヘハ人ノ子トシテ、父母ヲ父母トシルトイヘトモ、ワレヲ生育セル恩徳ヲシラサレハ、不孝トスルカコトシ。カルカユヘニ龍樹菩薩ハ、恩ヲシルモノハ、コレ大悲ノ本ナリ、恩ヲシラサル人トハ、コレ畜生トナツクトノタマヘリ。シリヌ、恩ヲシラサルハ畜生ニヒトシトイフコトヲ。

〔小部集〕六頁〜七頁

とある。そして、『報恩記』にはこの文の内容と類似する表現が存する。つまり、存覚は、

父母の恩に非ずば誰か身体を長ぜん。然に是を報ぜざらんは、たゞ畜生と同じかるべし。『俱舍論』の中に六道を釈するに人界を判ずとして、「多思慮故名之為人」といへり。思慮多しといふは、理非をわきまへ礼義をしる義なり。されば思慮なくして恩徳を知らざらんは、其形人なりといふとも其心畜生に同じかるべしといふことなり。

〔真聖全〕三、二五九頁

と述べ、父母の恩を知るからこそ人間と言えるのであり、その恩に報じない者は畜生に同じであるとしている。以上の事から、存覚は真宗における父母に対する報恩思想を示すに当たり、高田門徒や荒木門徒系などの初期真宗教団の理解を参照したと推察できる。

八、財宝を用いる報恩

存覚は、『破邪顕正抄』第十五条で以下のように述べている。

一。一向専修の行者、灯明となづけて錢貨を師範に沙汰する条、邪法のいたすところなるよしの事。(略) 仏道欣求のならひ不惜身命のをもるを本とす。身命なをおしむべからず、いはんや財宝にをいてをや。これによりて一向専修の行人等、かつは師恩を報謝せんがため、かつは自身の冥加のため、仏前の灯明に擬し、後生の資糧にあてゝわたくしにもちゐるところの活計の上分をもて師範のところをくりあげん条、これすでに信心のいたすところなり。(略) 『観念法門』に『般舟三昧経』の説をひいて、「この念仏三昧にをいて四事供養あり。飲食・衣服・臥具・湯薬をもて、それをたすけて歓喜す。」(略) 念仏の行者、ちからのたえんにしたがひて供養を師長にいたし、こゝろざしのひかんにまかせて財宝を仏道になぐべしとみゑたり。

〔真聖全〕三、一八〇頁〜一八一頁)

ここでは、世間において念仏者の灯明料の沙汰に対する非難が存する事を述べた上で、この非難に反論する形で財宝を用いた報恩行為の意義が説かれている。そして、存覚は、このような報恩行為を仏道上の報恩と位置づけている。それは「仏道欣求のならひ」においては身命も惜しまないので、財宝はなお惜しむべきではないとの表現から理解できる。また、『観念法門』所引の『般舟三昧経』の四事供養を引用し、経釈の文を根拠として財宝を用いる報恩が仏道上の師恩報謝である事を主張している。ここには念仏者の財を用いた報恩行為が、仏道に反するものではないと主張する意図が窺える。

ただ、第一章でも述べた通り、存覚が財による報恩を説く『破邪顕正抄』や『持名鈔』の執筆を依頼されたのは、仏光寺教団が成立して間もない時期であり、了源は教団運営のための活動資金を必要としていた可能性があ

る。この点に関連して、第二章でみたように、初期真宗教団では談義や絵解きにより民衆伝道が行われ、その結果念仏勧進としての懇志を得ていた。つまり、教忍御房御返事（『御消息集』略本、第三通『真聖全』二、六九八頁）に、「念仏のすゝめのもの」とあるのも、伝道によって民衆を勧進した事を得た懇志であると指摘されている。⁸ また、宮崎円遵氏は、念仏勧進によって得られた自由な意志に基づく懇志で教団を維持する事と、律令仏教の寺領莊園とは区別すべきであると述べている。⁹ この事から、当時の親鸞門流の僧は民衆に勧進を行って懇志を得ていたと思われるが、それは寺領莊園の支配などによる既成仏教の寺院経済とは異なり、教団運営のための最低限の資金を募る性質のものであった事が窺える。

以上の事を考慮すると、存覚が財宝を用いた報恩について言及した背景として、念仏勧進としての自由懇志を募る目的が存した可能性も皆無とは言えない。当時の真宗教団では、本願寺（一三一二年頃とされる）を嚆矢として、従来の道場から寺院化が進んでいた。そして、了源も一三二〇年に興正寺を建立しているが、『破邪顕正抄』や『持名鈔』はこの四年後に成立した書である。ゆえに、存覚の言及には、興正寺の建立等を背景として、仏光寺教団の活動資金を任意で募る意図が存する可能性もある。この点に関連して、了源は『一味和合契約状』で、

コノ念仏ヲサマタケラル、コトアラハ、身命ヲモオシマス、財宝ヲモイレテ、タカヒニチカラヲアハセ、秘計ヲメクラスヘシ

（『史料集成』四、五七二頁）

と述べており、存覚同様に念仏教団の維持のためには身命や財宝を惜しむべきでない事を示している。

ただ、既に指摘した通り、存覚は『破邪顕正抄』第十五条で師に財宝を送る行為が念仏者の正当なる仏教的報

恩行為である事を強調している。つまり、存覚は、本条において財宝を用いる報恩行為も念仏者の仏道における行為である事を示し、対外的非難に対して念仏の法門が仏教に反する邪法ではないと反論する事を主眼としている。したがって、存覚は勸進や資金調達を主目的として、財宝を用いる報恩を説いたのではないと考えられる。

第二項 初期真宗教団および覚如の報恩論との相違点

本項では、初期真宗教団や覚如にはみられない存覚の報恩論について考察する。具体的には、天皇や幕府などの世俗権力の恩に関する言及である。この思想は、『破邪顕正抄』のみにみられ、念仏者が王法を軽侮しているという外部からの非難に反論する形で述べられている。したがって、この思想は念仏者に対して様々な批判がなされていた当時の時代状況を反映して成立した面が大きい。この事を前提として、以下存覚の意図を考察する。

一、皇恩と世俗権力の恩

存覚の著作には、天皇の恩や幕府の恩といった、世俗権力に対する恩について述べる箇所がある。この思想がみられるのは第一期の『破邪顕正抄』第十条のみであるが、該当箇所では次のように述べられている。

一。仏法を破滅し王法を忽諸するよしの事。この条仏法・王法は一双の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつもかけては不可なり。かるがゆへに仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ。(略)曠劫流転のあひだ、多生沈没のほど善根薄少にして、いまだ火宅をいでざる

ところに、たまたま南浮の人身をうけて、さいはひに西方の仏教にあへり。このゆへに生々にうけし六道の生よりは、このたびの人身はもとよろこばしく、世々にかうぶりし国王の恩よりは、このところの皇恩はことにをもし、世間につけ出世につけ、恩をあふぎ徳をあふぐ、いかでか王法を忽諸したてまつるべきや。いかにはんや専修念仏の行者、在々所々にして一滞をのみ、一食をうくるにいたるまで、惣じては公家關東の恩化なりと信じ、別しては領主地頭の恩致なりとする。

(『真聖全』三、一七三頁)

ここでは、冒頭で念仏者が王法を忽諸するとの非難が存する事を述べて、この点に反論している。そして、存覚は「仏法・王法は一双の法なり」として王法と仏法を並列的に論じており、それぞれ世俗的次元のもの、宗教的次元のものと位置づけて区別している。したがって、世間の恩とは王法の恩であり、出世の恩とは仏法の恩という事になる。つまり、本条でいう所の皇恩とは、世俗的次元における恩と言える。ただ、存覚は六道の生を繰り返したこれまでの命よりも、阿弥陀仏に値遇した現在の命が貴重であるから、その命を治める現在の天皇の恩は、歴代の国王よりも重いと述べており、皇恩と信仰の機縁を関連づけている。つまり、皇恩は世俗的次元の恩ではあるものの、阿弥陀仏に帰依する機縁となった現在の自己の命を治めてくれるのが今の天皇であるから、その意味で天皇の恩をないがしろすべきではないと主張している。

この存覚の言及からは、当時の親鸞門流の教団の動向を意識した、世俗権力に対する配慮が窺える。その動向とは、嘉元元年からの念仏停止にみられるような、専修念仏者への弾圧が強まっていた事、了源などの関東系の門徒が西日本に移住して新たな教団を組織する途上にあった事などである。そのような状況下で、世俗社会の動

向を無視して既存の教団を維持したり、新たな教団を運営する事は不可能である。ゆえに、皇恩の説示は、念仏法難下で教団を維持し伝道活動を継続するため、世俗社会との安定した関係を構築するためになされたものと言える。さらに注意したいのは、皇恩の説示が存する『破邪顕正抄』第十条全体の主張目的は、天皇や世俗権力に対する報恩を奨励する所にはないという点である。第十条の主眼は、先に引用した前半部分ではなく、後半部分にあるが、その後半部分では念仏者が王法を忽諸するとの非難に対して、王法に違背するのは念仏者でなく念仏者に暴力などの悪行を行う山寺聖道の僧徒であると激しく反論している。⁹¹ゆえに、本条の主張の中心は「皇恩はことをもし」という部分にあるわけではない。以上の事から、『破邪顕正抄』第十条の意図は念仏者を擁護する所であり、世俗権力に対する報恩や盲従を積極的に奨励する所にはないと言える。

ところで、本条の「仏法・王法は一双の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつもかけては不可なり。かるがゆへに仏法をもて王法をまもり、王法をもて仏法をあがむ。」との表現について、先行研究では既成仏教教団で用いられた王法仏法相依論との関連が指摘されている。⁹²さらに、存覚は律令体制における王法仏法の枠組みに真宗を位置づけ、本願寺教団の社会的公認を目指したとも指摘されている。⁹³確かに、この表現自体は、当時の仏教界で用いられた王法仏法相依論を参照したものである事は明白である。ただ、存覚は了源の依頼を受けて著した『破邪顕正抄』において、第一義的には仏光寺教団を王法軽侮という非難から擁護するために、皇恩や世俗権力の恩をないがしろにすべきではないと述べたと考えられる。さらに、仏光寺教団以外の他の親鸞門流の念仏者にも、同様の非難が向けられていたと思われる。存覚はこの点にも留意し

て、第二義的には、広い意味での真宗教団、つまり親鸞門流全体を王法軽侮の非難から擁護するため、このような言及を行ったと推察される。このように、存覚の皇恩の言及は、真宗念仏者を王法軽侮の非難から守る事を目指したものと言え、この点を看過して存覚の意図を論じる事はできない。

また、恩という語は用いられていないが、『六要鈔』では「化身土文類」所引の『末法灯明記』引文を解釈し、「此書是演仏法・王法治化之理、乃明真諦・俗諦相依之義」(『真聖全』二、四一〇頁〜四一一頁)と述べている。この解釈についても、先の『破邪顕正抄』と同様に念仏者の擁護という目的からなされたものと考えられる。

第三項 存覚の報恩論の全体像

第一項、第二項では、存覚の報恩に対する言及を網羅的に把握し、これを九類型に分類して各思想の意図を検討してきた。以上の検討結果に基づき、本項では存覚の報恩論の全体像について論じたい。

一、仏道に関する恩の説示

まず、本節第一項において考察した、一、仏に対する報恩、二、師に対する報恩、三、称名報恩、四、伝道が報恩となる、五、聖徳太子の恩の五種類の報恩思想についてである。この五類型の思想は、いずれも仏道、つまり念仏門を歩む者としての報恩行為やその意義について説いたものである。そして、存覚は仏恩や師恩に対する報謝の行為として称名や伝道などが生じると述べ、阿弥陀仏の救いに出遇った結果、報恩行為が生じる事を説い

ている。つまり、存覚は獲信によって念仏者の往生が決定した後には、その喜びとして報恩行為がなされるとしているのである。この点に関しては、親鸞の報恩思想を継承したものであるといえることができる。さらに、以上の五類型の報恩思想は、いずれも存覚の第一期、第二期、第三期の全ての著作で述べられている。したがって、これらの思想は、各時代の状況に左右される事なく、常に存覚の上で留意されていた報恩思想と言える。その意味で、以上の五類型は存覚の報恩思想の中核的思想と位置づけられる。

また、これらの報恩思想は、初期真宗教団や覚如の上にも存するものであり、存覚が彼らの報恩思想を参照し、継承した側面が窺える。

二、仏道以外の恩に関する説示

一、の五類型の報恩思想は、直接的に仏道に関する報恩を説いたものであった。これに対し、本節第一項で述べた六、神祇に対する報恩、七、父母に対する報恩、八、財宝を用いる報恩と、本節第二項で述べた一、皇恩と世俗権力に対する報恩の四類型は、いずれも仏道との関連において述べられてはいるが、その報恩対象や方法は必ずしも仏道的次元に関わるものばかりではない。つまり、存覚は報恩対象として父母や世俗権力をあげたり、財という世俗的な金銭を用いた報恩行為についても説いている。しかし、既に各々の項目で述べた通り、これらの言及は、主に当時の存覚の状況や、存覚に著作の執筆を依頼した初期真宗教団の各種の事情に起因する面が大きく、真宗念仏者の現実的状况に応じて示されたものであった。

また、以上の四類型の思想は、いずれも存覚著作の中で限定された時期だけに述べられている。まず、神祇の恩は第一期の『本懐集』と第三期の『六要鈔』に説かれ、父母の恩は第二期の『報恩記』のみに説かれている。さらに、財宝を用いる報恩は『持名鈔』『破邪顕正抄』に、皇恩と世俗権力の恩は『破邪顕正抄』にみられ、いずれも第一期の著作だけにみられる。このように、これらの四類型の報恩論は、存覚の全時期の著作で言及されているわけではない。したがって、いずれの類型も、各言及がなされた時代的狀況に即して述べられた面が存すると言える。以上の事から、この四類型の報恩思想は、存覚の報恩論において普遍的に存する思想ではないため、彼の報恩論の中核的思想と位置づけることはできない。

三、存覚の報恩論の全体像

第一章第三節第二項でみたように、従来の研究の中には、存覚の報恩論は全て本願寺法主たる師の恩に統一されているとの見解が存する。しかし、ここまでの考察から明らかのように、存覚の報恩論は一、の仏道に関わる恩の説示を中心としており、二、の仏道以外に関する恩の説示は、あくまで付随的に述べられている。この点を考慮し、存覚の報恩論を全体的に把握すると、彼の報恩思想が仏道から離れて世俗に埋没する事を意図したようなものではない事は明らかである。

また、第一項で述べた八類型の報恩思想は、初期真宗教団や覚如の報恩論との共通点が多く、存覚が独自に生み出したというよりは、彼等の影響を受けつつ成立した思想と思われる。そして、皇恩や世俗権力に対する報恩

思想は、既成仏教が用いた王法仏法相依論に合せて本願寺教団の世俗的地位を確立する事を目的とした言及ではなく、広く初期真宗教団全体の念仏者を擁護するために構築された理論であったと考えられる。この事から、存覚には本願寺法主たる師の恩に全ての恩思想を統一するような意図は全くなかったと言い得る。

しかし、親鸞の上には、二、で述べたような四類型の報恩思想はみられない。ただし、親鸞も、

如来大悲の恩徳は 身を粉にしても報ずべし 師主知識の恩徳も ほねをくだきても謝すべし

〔真聖全〕二、五二三頁

と讃じているように、具体的な行為を示さずに、獲信後の報恩実践を奨励する場合がある。ゆえに、親鸞は獲信の結果なされた報恩行為が、世俗的次元に及ぶ自体は否定していないと考えられる。しかし、存覚の場合はこれとは異なり、一、のような仏道上の恩と、二、のような仏道以外の恩を明確に区別している。その上で、二、については仏道との関連性を論じる事でその意義を強調していた。その意味で、存覚における二、の四類型の報恩思想は、親鸞思想からの展開と位置づけねばならない。ただ、この点は存覚の報恩論の上だけでなく、初期真宗教団や覚如の報恩論からの継承や展開も踏まえて理解すべきである。つまり、初期真宗教団や覚如の思想を経て、親鸞門流内には仏道以外の恩思想をも受容する教学的傾向が生じ、存覚の報恩論もそのような潮流の中で生まれたものであった。それは確かに親鸞には存しない思想ではあるが、各時代において真宗の法灯を絶やさぬためになされた、真摯な教学的営みであった事も見逃してはならない。

第四節 存覚の善知識論

第一項 初期真宗教団および覚如の善知識論との共通点

一、善知識の教導を重んじる

(一) 善知識の導きの重要性を説く

存覚は『持名鈔』において、次のように述べている。

釈尊西天にいで、三部の妙典をとき、五祖東漢にむまれて西方の往生をおしへたまふとも、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さづけたまはずは、われらいかでか生死の根源をたたん。まことに連劫累劫をふとも、その恩徳をむくひがたきものなり。

〔真聖全〕三、一〇六頁)

さらに、『真要鈔』の総説部分でも、

釈尊・善導この法をときあらはしたまふとも、源空・親鸞出世したまはずばわれらいかでか浄土をねがはん。たとひまた源空・親鸞世にいでたまふとも、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。善導和尚の『般舟讚』にはく、「若非本師知識勸、弥陀浄土云何入」といへり。文のこゝろは、もし本師知識のすすめにあらざれば弥陀の浄土いかんしてかいらんとなり。知識のすゝめなくしては浄土にむまるべからず

とみえたり。

〔真聖全〕三、一一一頁〜一二二頁〕

と述べ、『般舟讚』の文により善知識の教導の重要性を説いている。以上の文と関連して、了海の『他力信心聞書』には、

コノユヘニ善導ハ般舟讚ニ、若非本師知識勸、弥陀浄土如何入トノタマヘリ。マコトニ知識ワレラフススメテ念仏シテ往生セヨトオシヘタマハズハイカンシテカ念仏セン。念仏セズハナンゾ極楽ニ往生セン。サレバ和讃ニノタマハク、天親菩薩ノミコトヲモ、鸞師トキノベタマハズハ、他力広大威徳ノ心行イカデカサトラマシ。又宣ハク、善導・源信ススムトモ、本師源空ヒロメズハトノタマヘリ。コレスナハチ知識ノススメナクハ、イカデカ念仏シテ往生セントヨコロビ給ヘルミコトナリ。
〔史料集成〕五、五三六頁〕

とある。ゆえに、存覚はこのような荒木門徒系統の思想を参照している事が分かる。その事は、『持名鈔』『真要鈔』が了源の依頼により執筆された事からも窺える。したがって、存覚は依頼者の了源に対する配慮から、『他力信心聞書』にみられるような、荒木門徒系の善知識観を考慮したと考えられる。さらに、先に引用した『真要鈔』における『般舟讚』の「若非本師知識勸、弥陀浄土云何入」の文に基づいて善知識の教導を重んじる表現は、『真要鈔』の元となった『浄土文類集』の文を継承したものである(『同朋紀要』三、二六二頁参照)。以上の事から、存覚は了源から依頼された第一期著作で、荒木門徒系の善知識観に配慮した事が窺える。

また、この『般舟讚』の「若非本師知識勸、弥陀浄土云何入」の文は、第三章で指摘したように、覚如の『報恩講私記』にも引用されるが、これは存覚の『真要鈔』より先に成立している。そして、覚如の『報恩講私記』

は一二九四年の成立であるが、了海の『他力信心聞書』の成立年代は不明であるので、覚如と了海の言及の先後は不明である。いずれにせよ、『般舟讚』の文に基づき善知識の教導を重んじる傾向は、少なくとも初期真宗教団から存覚への影響、覚如から存覚の影響という形で教学的に継承されている事が窺える。

ところで、先にみた『真要鈔』の文と、『他力信心聞書』の文は、いずれも親鸞『高僧和讃』の、

天親菩薩のみことをも 鸞師ときのべたまはずば 他力広大威徳の 心行いかでかさとらまし

（『真聖全』二、五〇五頁）

善導・源信すすむとも 本師源空ひろめずば 片州濁世のともがらは いかでか真宗をさとらまし

（『真聖全』二、五一三頁）

に基づいている事は明らかで、親鸞の善知識観を継承しているという点も看過できない。つまり、存覚は親鸞の善知識観にならない、念仏の教えを授ける教導者としての善知識の意義を説いたと言える。

さらに、『真要鈔』の末尾では『涅槃経』と『華嚴経』を引用し、次のように説いている。

『教行証文類』の第六に諸経の文をひきて善知識の徳をあげられたり。いはゆる『涅槃経』には「一切梵行の因は善知識なり、一切梵行の因無量なりといへども、善知識をとけばすなはちすでに撰在しぬ」といひ、『華嚴経』には「なんぢ善知識を念ぜよ、われを生ずること父母のごとし、われをやしなふこと乳母のごとし、菩提分を増長す」といへり。

（『真聖全』三、一五三頁）

これは『浄土文類集』（『同朋紀要』三、二六二頁～二六三頁）の『涅槃経』『華嚴経』の引文に基づく表現である。

また、ここで存覚も述べているように、これらの経文は親鸞の「化身土文類」に善知識の意義を説く文として引用されている（『真聖全』二、一六一頁および一六四頁）。この事から、存覚は荒木門徒系の書『浄土文類集』の解説書である『真要鈔』を著す中で、『浄土文類集』の言及が親鸞思想と合致するものであるか否かという点に留意していた事が分かる。

さらに、荒木門徒以外の初期真宗教団においても、善知識の教導が重んじられていた。例えば、第二章でみたように、高田門徒の顕智の『抄出第一』では、善知識の教導を重視する趣旨を述べた文が引用されている。これらの文の中には『真要鈔』に引用される文は存しないが、いずれにせよ善知識の教導を重んじる趣旨の文であるので、存覚は荒木門徒系以外の初期真宗教団の善知識観についても参照していたと推察できる。

(二) 知識の言葉、直説を重んじる

まず、存覚は第一期著作の『持名鈔』において、

このゆへに源空聖人このむねをおしへ、親鸞聖人そのおもむきをすゝめたまふ。一流の宗義さらにわたくしなし。

（『真聖全』三、九五頁）

と述べ、私は自分で勝手な理論を創造して浄土門の宗義を述べているわけではなく、全て法然や親鸞の教えに従っているとの姿勢を示している。また、『破邪顕正抄』では、次のように述べている。

一文不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、かのをしへをまもりて経教に帰することゝろに住す。
(『真聖全』三、一八二頁)

ここでは、一文不通の者は自分で經典を読み仏教の真理を悟る事はないが、善知識の教えを聞き、その言葉を仏の言葉のように信ずる思いをもてば、經典の教えに帰する事になると述べている。この表現は、荒木門徒系で強調されていた、善知識の言葉を仏語と信ずるとの表現とも類似しているが、この点は第二項で論じたい。

また、第二期著作の『顕名鈔』で存覚は、

ふたごゝろなく仏智の不思議をたのみ、ふかく知識のをしへをまことゝ信じて
(『真聖全』三、三五二頁)

と述べ、ここでも仏の救いを信じ、深く善知識の教えを信じる事が重要であるとしている。

最後に、第三期著作の『浄土見聞集』には、

われはよくこころえたりとおもふとも、なをも知識にちかづきて、たづねとひたてまつるべし。きけばいよ
いよかたく、あふげばいよいよたかし。よくよくたづねまうさるべし。
(『真聖全』三、三八〇頁)

とある。ここでは、たとえ既に自分は念仏の教えを理解したと思っても、さらに善知識に問い尋ねて理解を深めるべきであるとし、念仏の教えを研鑽していく際には善知識の教えに基づくべき事を説いている。

このように、存覚の上には善知識の言葉を重んじる傾向がみられるが、第二章、第三章でみたように、この表現自体は荒木門徒系、鹿島門徒、覚如の表現と類似する。しかし、存覚と覚如は、荒木門徒系や鹿島門徒のように、善知識帰命説の論理に立ってこの事を説いているわけではない。この点は、第二項で詳説したい。

(三) 師資相承における面授と著作の相伝

存覚は、『真要鈔』において、

ことに浄土門にいりたまひしのは、もはら一宗のふかきみなもとをきはめ、あくまで明師のねんごろなるをしへをうけたまへり。あるひはそのゆるさをかうぶりて制作をあひつたへ、あるひはかのあはれみにあづかりて真影をうつしたまはらしむ。としをわたり日をわたりて、そのをしへをうくるひと千万なりといへども、したしきとひうときといひ、制作をたまはり真影をうつすひとは、そのかずおほからず。

(『真聖全』三、一二六頁)

と述べて、浄土門に帰依した後は専らその一宗の深義を極めるため、師の教えを受けるべきであるとする。そして、師の許しを得て著作やその影像を書写できるのであるが、そのような許しを得られる者は多くは存しない。述べて、師の著作や真影を書写する事の重要性を強調している。また、『破邪顕正抄』にも「いかでか面授の恩徳をわすれ、いかでか口決の血脈をあふがざらん。」(『真聖全』三、一八二頁)とあり、師との直接の面授や、口伝による教義の伝授を重んじる姿勢が窺える。さらに、『六要鈔』の西本願寺蔵明徳三(一三九二)年慈観写本には、末尾に「作者奥書云」として存覚が記した奥書が記載されている。その部分に、

若万一有欲一見之類者、草庵之中雖許之、竹窓之外可禁之、披覽猶加制、況於書写乎。然而志非假令望、表慰勸者、早成師資之契約、宜募相伝之譜系、於不諾其礼者可知無其実也。

(『真聖全』二、四四一頁)

と述べられている。この部分を書き下すと、次のようになる。

もし万一一見を欲するの類あらば、草庵の中にはこれを許すといへども、竹窓の外にはこれを禁ずべし、被覧なほ制を加ふ、いはんや書写においてをや。然るに志は仮令の望に非ずして、慇懃を表さん者、早く師資の契約をなし、よろしく相伝の譜系を募るべし、その礼を諾せざらんにおいてはその実なきを知るべきなり。このように、この奥書には存覚と師資相承の契約を結べば、『六要鈔』の書写を許諾するという旨が記されている。ゆえに、存覚は弟子となる者に対して、自己の著作を相伝する意思を有していたと考えられる。

この点に関して、第三章でみたように、覚如の『古徳伝』『御伝鈔』には親鸞が法然の許しを得て『選択集』や法然の影像を書写した事が記されており、覚如も師からの著作の相伝や真影の授与を重視していた。また、『古徳伝』『御伝鈔』は存覚の第一回義絶以前に成立しており、存覚が第一期著作を執筆する前に実見していた可能性もあるため、覚如からの影響も窺える。さらに、存覚の覚如聖教に対する姿勢にも注意が必要である。存覚の『浄典目録』には、覚如の『報恩講私記』『口伝鈔』『執持鈔』『願願鈔』『最要鈔』『本願鈔』が記載されており（『史料集成』一、一〇三四頁）、存覚はこれらの書を真宗聖教と位置づけていた事が分かる。さらに、存覚は、第一回目の義絶が解消された暦応元（一一三三八）年に『口伝鈔』を書写し、また覚如の死後の応安四（一一三七一）年には『本願鈔』を書写している。⁹⁴以上の事から、存覚には先達の著作を重んじる姿勢が存したが、その先達には覚如も含まれていたと考えることができる。

また、第二章でみたように、荒木門徒系教団では『他力信心聞書』が相伝書として重んじられていた。また、了源の『一味和合契約状』に、本契約に背く者は既に授与した聖教を返還するようにと述べられている。さらに、

高田門徒でも師資相承の際に指導者の著作が相伝され、その後それらの著作が教学研鑽に用いられていた。このように、善知識の著作を相伝するという事は、初期真宗教団において一般的に行われていたと考えられ、覚如や存覚はこの姿勢に準じて善知識からの著作の相伝を重んじたと考えられる。

二、獲信と善知識の役割

存覚は、『浄土見聞集』で善知識について「知識たらんひとは」（『真聖全』三、三八〇頁）と述べている。この点について、黒田義道氏は、存覚は阿弥陀仏の本願に導くという導きの方向によって善知識を客観的に規定している」と指摘されている。つまり、存覚の善知識の位置づけについて、

真実信心を得た個々の行者の視点から論じられたものではなく、導きの方向により客観的・第三者的視点から示されたものである。⁹⁵

と指摘されている。さらに、先の存覚の言及は、了海『他力信心聞書』の「シカルベキ善知識ニアヒタテマツリ」（『史料集成』五、五四一頁）との表現とも類似しており、初期真宗教団においては、教団内の特定の指導者を善知識たる人物として規定する事態が存した事が窺える。そして、たとえ本願の教えに導く者という前提があるにしても、このような形で善知識を規定した場合、善知識とは自分の信仰体験上で見出された人物というよりは、第三者によって既に決定されていた指導者という事になる。換言すれば、ある教団内で善知識たる人物が設定されると、その設定後に当該教団に入る者にとって、その善知識は獲信とは無関係に入団時から既に善知識である

事になり、個々の信仰の立場が軽視される恐れがある。

さらに、善知識が正統なる教え（それが真に正統かは別として）を代々伝授する者とされた場合、当該教団内の人々に教えを授けるという意味で権威付けられる危険性も孕んでいる。つまり、指導者である善知識の教えは絶対的に正しいという前提が設けられると、新たな入信者はその指導者の教えを具体的に聞く以前からその指導者の説く教えは正しいと理解する事になる。特定の人物を善知識と規定した場合、必然的にこのような事態が生じると思われ、この点が初期真宗教団において善知識帰命説が生じた要因の一つであるとも考えられる。

では、存覚は、行者の獲信と善知識の教えをどのように位置づけているのであろうか。以下、この点について初期真宗教団や覚如の思想との関連にも留意しつつ、存覚の理解を窺いたい。

存覚は、行者の獲信の過程において善知識が果たす役割を重視している。以下、この事を説いた言及について時期ごとに検討していきたい。まず、第一期著作であるが、存覚は『真要鈔』において、次のように述べている。

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。

（『真聖全』三、一二二頁）

ここで存覚は、善導や法照の著作を引文した上で、善知識の勧めがなければ行者は浄土に往生できないとし、これを「往生の善知識」と位置づけている。また、同じ『真要鈔』において、

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。しかれば仏法をきゝて生死をはなるべきみなもとはたゞ善知識なり。

と述べている。ここでは、「直にもあたへ」とあるように、現身の善知識との出遇いにより仏法に出遇えるとして
いる。さらに、「生死をはなるべきみなもとはたゞ善知識」と述べており、仏法に出逢う機縁としての善知識の存
在を重視している。同様の事は、『破邪顕正抄』において『大経』の文などに基づき次のように説かれている。

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。
(『真聖全』三、一八一頁)

しかれば善知識にあひてわが往生の信心をうるゆへに
(『真聖全』三、一八二頁)

次に、第二期著作の言及である。存覚は『報恩記』において浄土門における善知識の意義を説くが、その中で、
ことに今浄土宗の意は『大経』には「聞其名号信心歡喜」といひ、『小経』には「聞説阿弥陀仏執持名号」と
いふが故に、弥陀の名号をきくに依りて信心を發起し、信心によりて往生の益をうと談ずれば、所聞の人の
徳なるがゆへにこの徳ことに重なり。
(『真聖全』三、二七二頁)

と述べ、行者は名号を聞き獲信するので名号を聞かせる善知識の徳は重いとす。さらに、『顕名鈔』でも、
教法流布の世にむまれて、かたのごとくも因果のことはりをわきまへ、まして善知識にあひ仏法の道理をも
きくは、ありがたき宿縁なり。
(『真聖全』三、三三〇頁)

と説いている。ここでは「善知識にあひ仏法の道理をもきく」とあるように、過去の祖師というよりは、現に自

己を教導する善知識に出遇い、その教えを聞く事の重要性が示されている。

最後に、第三期著作の言及である。『六要鈔』では、「化身土文類」の『涅槃經』引文の意図について、三段に分けて次のように解釈している。

此經所引有其三段、「如經中」者是初讚說善知識徳并信心益、「又言」之下次說信不具足之相、令知信相、又「又言」下後說譬喩又嘆知識。

（『真聖全』二、四〇五頁）

まず、一段目は親鸞の引文に「一切梵行因善知識、一切梵行因雖無量、說善知識則已撰尽。」および「阿耨多羅三藐三菩提信心為因、是菩提因雖復無量、若說信心則已撰尽。」（『真聖全』二、一六二頁）とある事から、存覚はこれを善知識の徳と信心の利益を讃えたものと解している。そして、二段目について存覚は信を具足しない事を論じる事で、信心の相を知らしめていると解釈している。次に、続く三段目に示される善知識について、存覚は譬えを説いて善知識を嘆ずるとし、さらに「凡夫末代劣機、遇其知識可得往生是仏意也。」（『真聖全』二、四〇六頁）と述べ、末代の凡夫は善知識との出遇いにより往生を得るとする。ゆえに、二段目で示される信心の相は、三段目で説かれる善知識との出遇いにより生じると解釈している。この一連の解釈を総合的に把握すると、存覚は獲信における善知識の役割の重要性を論じていると言える。

以上みたように、存覚は、行者が仏法と出遇い信を獲るための機縁として、善知識との出遇いを重視している。したがって、存覚の上には「知識たらんひとは」という形で行者の入信以前からその者の善知識を先に規定するかのような表現も存するが、この表現は指導者としてあるべき善知識像を示したものと思われる。そして、存覚

は全ての時期の著作において、善知識に出遇う事で信心を獲るという事を強調しており、獲信における善知識の役割を重視していると言える。

ところで、第二章でみたように荒木門徒系の著作では、存覚も引用している本願成就文などを引用し、行者の獲信が善知識の教導によって生じると主張されている。さらに、鹿島門徒でも、存覚が引用している『大経』の「遇善知識聞法能行」の文に基づいて、獲信と善知識の教導の関係が説かれていた。また、第三章で述べたように、覚如も成就文や親鸞著作に基づいて、同様の事を説いている。ゆえに、存覚が獲信の過程において善知識の役割を重んじたのは、初期真宗教団や覚如の思想を継承した事に起因する側面もあると考えられる。

三、比喩的表現

『真要鈔』において存覚は、『涅槃経』における善知識の説示について、

『涅槃経』にはく、「諸仏・菩薩名知識、善男子、譬如船師、善度人故名大船師。諸仏・菩薩亦復如是、度諸衆生生死大海、以是義故名善知識」といへり。この文のこゝろは、もろもろの仏・菩薩を善知識となづく、善男子、たとへば船師のよくひとをわたすがごとし、かるがゆへに大船師となづく。もろもろの仏・菩薩もまたまたかくのごとし、もろもろの衆生をして生死の大海を度す、この義をもてのゆへに善知識となづくとなり。

(『真聖全』三、一五一頁〜一五二頁)

と述べ、『涅槃経』の文に基づき、諸仏・菩薩を善知識と位置づけた上で、これを大海を渡る船師に喩えている。

この箇所は、『真要鈔』の元となった『浄土文類集』（『同朋紀要』三、二六三頁）の表現を承けたものであり、存覚自身の創意ではない。そして、第二章でみたように、教説の意義を示す際に比喻を用いる傾向は特に荒木門徒系教団に顕著であった。存覚はこの点を意識し、了源から依頼を受けた『真要鈔』において、『浄土文類集』にみられる『涅槃経』の喩えを用いたと思われる。

四、制禁的表現

存覚が作成した制禁や掟書は存在しないが、存覚は善知識を論じる箇所において次のように述べている。

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。

（『真聖全』三、一五三頁）

これは、『真要鈔』の末尾で善知識に関する問答を設けた後に、その結論として述べられたものである。また、『六要鈔』では「行文類」の偈前の文における『論註』の引意について、「是れ稟教其の事軽からず、偏に師承を専らにして自由すべからざることを明かす、堅く之を守るべし。」（『真聖全』二、二六五頁）と解釈し、念仏の教えは専ら師から相承するもので、自分の勝手な意見によらず堅く師の教えを守るべきであると説いている。

以上の文は、荒木門徒系の『念仏相承血脉掟書』において、一度師と仰いだ者の教えに背いて他の師につく事を邪見と位置づける傾向と類似している。また、了源の『一味和合契約状』にも類似の表現があるが、存覚は『一味和合契約状』のように、師の教えに背くと往生が不可となるといった罰則的な事は述べていない。ゆえに、存

覚の表現は純粹に師の教えを尊重するという意図から述べられた面が大きいと思われ、生涯を通じて法然を師として仰いだ親鸞の姿勢にならった表現とも考えられる。

さらに、『破邪顕正抄』では、念仏者の中に「仏前にをいて山野江河のもろもろの畜類の不浄の肉味をそなふる」者がいるとの批判に対し、

万が一にかくのごときの非法をいたすひとあらば、すみやかに交名をさゝるべし、こともし実ならば、すでに仏法破滅のともがらなり、これ放逸邪見のたぐひなり、はやく門徒を追放すべし。

（『真聖全』三、一七七頁）

として、念仏者としてあるまじき行為に対しては強い表現で誠めている。つまり、存覚は仏法を破壊する行為を行う者は、即座に念仏者集団から追放するべきとしている。これについて、第三章で指摘したように、覚如は『古徳伝』で法然の『七箇条の起請文』で制法に背く者は、最早私の門人ではないと強く戒める文を引用している。このような念仏者集団内の制法は、親鸞門流やその他の浄土門内も含めて、念仏者が集団を形成しそれを統制していく上では必要な側面もある。以上の事から、存覚の制禁的表現は、当時の親鸞門流内の師弟関係を巡る状況や、初期真宗教団に存在した念仏者集団の制法を参照し、師の教えを仰ぎ念仏者としてあるまじき行為を誠める意味で述べられたと考えられる。

五、浄土門の師資相承

(一) 聖道門に対し浄土門の師資相承を強調する

第三節第一項の師に対する報恩の項でも引用した通り、法然は『漢語灯録』において「奉事師長者、於此亦有世・出世師。」(『真聖全』四、四六三頁)とし、師には世間の師と出世(仏道)の師があり、出世における師には聖道の師と浄土の師があるとする。また、『選択集』二門章では、出世の師に関して「如聖道家血脈、浄土宗亦有血脈。」(『真聖全』一、九三三頁)と述べ、聖道門における師資相承と同様に、浄土門にも師資相承があると述べている。この点に関して、第二章、第三章で論じたように、荒木門徒系の『念仏相承血脈掟書』や覚如の『改邪鈔』では、先の『選択集』二門章の文を基盤として、浄土門における師資相承の正当性が主張されていた。

ところで、法然が以上のような浄土門の師資相承について説いた理由について、菊地勇次郎氏は、

『選択本願念仏集』の中では、浄土宗にも中国以来の血脈があると述べている。これは旧仏教教団からの非難と表裏の関係にあり、源空の意識も、それらに答えることにあつたろう。⁹⁶

と指摘されている。つまり、当時の浄土門のあり方に対して、仏教全般で重視される師資相承が存しないという批判がなされており、法然はこれに反論するために浄土門の師資相承を強調したと考えられる。そして、このような批判は、法然以後の専修念仏者たちにも向けられていた。そのため、初期真宗教団、覚如とともに、法然の『選択集』の文に基づいて、聖道門と同じく浄土門にも師資相承があると主張したと考えられる。さらに、この点は

存覚においても同様であったのであるが、以下この事について論じていきたい。

まず、従来から問題視される『真要鈔』の「次第相承の善知識」という表現についてであるが、これは先に引用した法然『選択集』二門章の「次第相承」（『真聖全』一、九三三頁）という表現を継承したものと思われる。そして、『真要鈔』で存覚は「次第相承の善知識ましまさずば真実の信心をつたへがたし。」とし、善知識が真実の信心を伝えるという事の重要性を説き、その意味で念仏門にも相承がある事を強調している。また、存覚は他宗の師資相承を意識して、浄土門にも師資相承がある事を次のように述べている。

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。（略）善導和尚所々の解釈のなかに、知識のをしへにあらざれば往生をえがたきむねを判ぜり（略）いかでか面授の恩徳をわすれ、いかでか口決の血脈をあふがざらん。しかれば黒谷の源空聖人、浄土宗にをいて師資相承の義あるべきことを判じて五祖等の血脈をひかれたり。上古にをいてすでに血脈あり、末代にいたりなんぞ相承なからんや。

（『破邪顕正抄』『真聖全』三、一八一頁〜一八二頁）

この箇所では存覚は、念仏は自分が称えて往生するものであるから、浄土門には師資相承は不要であるとの他宗からの論難に対し、浄土門にも師資相承がある事を善導・法然の教えに基づいて反論している。また、聖道門のみならず浄土門にも師資相承があるという論法は、先に述べた法然の師資相承観を継承したものである。さらに、『報恩記』では、次のように述べている。

浄土の師に取ても、経釈の深旨をもさづけ一宗の教相をもをしへんは、その恩顕然なれば子細におよばず、又その義なしといへども、念仏を行ぜよとすゝむるとき、兼てはこの法を信ずる心なけれども、かのすゝめに依て念仏を修し浄土をねがはんとおもふころおこらば、これすなはち相承の義なり、「聞其名号信心歓喜」といへる、この義にかなふべきが故なり。その身無智ならば経釈の義趣をさづけずといふとも、欲生の信心おこらば「聞名欲往生」の義に順ずければ「皆悉到彼国」の益をうべし。かの勸に依てその益をえば、まさしく師資の道理あるべし。恩徳までもも報謝しがたきものなり。

（『真聖全』三、二七三頁）

ここでは、浄土門の師の意義や師資相承について二つの観点から論じている。まず、一点は経釈の深い趣旨や浄土宗の教相を授ける師に恩があるのは明らかであり、詳細に述べるまでもないという点である。そしてもう一点は、経釈の義趣を授ける事のない者でも、念仏を他者に勧め、その者が信心を獲たならば「聞其名号信心歓喜」の義に合致するから、このような念仏を勧める者も師でありその恩は重いとされている。

また、『報恩記』は第二期の著作であり法華対論に際して執筆されているので、親鸞一流の相承というよりも浄土門の師資相承の意義を示し、日蓮宗からの批判に応答したと思われる。また、『報恩記』では空海の師資相承観に関する引用があり、さらには「諸宗に立る所の血脈相承」（『真聖全』三、二七二頁）との表現もみられる。ゆえに、『報恩記』では聖道門全体の師資相承観を意識した面が窺える。

(二) 浄土五祖の血脈

第二章、第三章で述べた通り、法然は『選択集』で浄土門の師資相承に二説あるとし、その二つ目の説として、「曇鸞法師・道綽禪師・善導禪師・懷感法師・小康法師。」(『真聖全』一、九三四頁)の相承があるとし、所謂浄土五祖について説いている。この点を継承して存覚も浄土五祖を尊重している。まず、『持名鈔』では、

釈尊西天にいで、三部の妙典をとき、五祖東漢にむまれて西方の往生をおしへたまふとも

(『真聖全』三、一〇六頁)

と述べられ、念仏門の教えは浄土三部経に始まり、そして中国の浄土五祖へと相承されている事が述べられる。また『破邪顕正抄』にも「浄土の本書三部経以下五祖の釈等」(『真聖全』三、一五九頁)とある。さらに、『破邪顕正抄』では、他宗からの浄土門の師資相承に対する批判に反論する中で、

黒谷の源空聖人、浄土宗にをいて師資相承の義あるべきことを判じて五祖等の血脈をひかれたり。

(『真聖全』三、一八二頁)

とし、法然は浄土宗の師資相承を示すために、五祖の血脈などを引用していると述べている。

また、『六要鈔』では「正信偈」の偈前の文の「宗師の釈を披きたるに言く」(『真聖全』二、四三頁)の箇所について、次のような問答を設けて解釈している。

言「披宗師釈言」等者、問。於浄土宗称宗師者導和尚也、今以鸞師載宗師号、違常途義、如何。答。以導

大師為一宗師更無異論、然而五祖悉是祖師、皆用其釈、各称宗師有何違失。

(『真聖全』二、二六五頁)

まず、「浄土宗に於いて宗師と称するは導和尚なり、今鸞師を以つて宗師の号を載する、常途の義に違せり、如何。」とあるように、浄土宗の宗師は善導であるのに、曇鸞を宗師とするのは通常の理解ではないのではないか、との問いを設けている。これに対し、存覚は「導大師を以つて一宗の師と為すること更に異論無し、然るに五祖悉く是れ祖師、皆其の積を用いる、各宗師と称せん何の違失か有らん。」と答えている。つまり、存覚は浄土宗の一宗の師が善導である事に異論はないが、浄土五祖もまた祖師であり、皆五祖の積を用いているので、各祖師を宗師と称する事には何の違失もないと述べている。

また、第二章でみたように初期真宗教団の著作や本尊においても、浄土五祖を尊重する姿勢が窺えた。さらに、従来の研究では存覚が浄土五祖を重んじたのに対して、覚如は三代伝持の血脈を主張したとの見解があるが、⁹⁷第三章でみたように覚如は浄土五祖についても尊重している。したがって、存覚は初期真宗教団や覚如の師資相承観の影響を受けつつ、浄土門の相承や五祖の血脈について言及したと思われる。ゆえに、初期真宗教団、覚如、存覚の三者においては、他宗に対して浄土門の師資相承の正当性を主張する、法然以来の師資相承観が継承されていると言える。そして、初期真宗教団、覚如、存覚が法然の教えに基づいて浄土門の師資相承を強調した要因として、他宗に対する対外的対応に迫られていたという側面が存した事が窺える。

(三) 信心と浄土門の師資相承

存覚は『真要鈔』において、「次第相承の善知識ましまさずば真実の信心をつたへがたし。」(『真聖全』三、一

二二頁）と述べ、次第相承の善知識が存しなければ、浄土往生を願う者に真実の信心は伝えられないと述べている。また、『選択註解鈔』では、『選択集』念仏付属章の「出世師者、教聖道・浄土二門等師也。」（『真聖全』一、九七六頁）の文を解釈し、

「浄土」といふは浄土宗也。或は他力の信心を相承する師範、或は経釈の義理を指授する、ともに師長なり。

（『真聖全』五、二〇六頁）

と述べており、浄土門の師には他力信心を相承する師、経釈の義理を指授する師があるとしており、ここでも浄土門における信心の相承という点が重視されている。さらに、『報恩記』では、

諸宗に立る所の血脈相承即是なり。ことに今浄土宗の意は『大経』には「聞其名号信心歡喜」といひ、『小経』には「聞説阿弥陀仏執持名号」といふが故に、弥陀の名号をきくに依て信心を發起し、信心によりて往生の益をうと談ずれば、所聞の人の徳なるがゆへにこの徳ことに重なり。

（『真聖全』三、二七二頁）

と述べ、『大経』第十八願成就文などを根拠に、浄土宗の意は名号を聞き信心を獲る所にあるとし、師はこの名号を聞かせ信心を獲させる存在であると説いている。

このように、存覚は、浄土門の相承は信心を伝えていくという所にある事を強調しているが、同様の傾向は初期真宗教団や覚如の上にも窺える。つまり、第二章で述べたように、荒木門徒系の掟書『念仏相承血脈掟書』では、浄土門の相承は本願成就文の「聞其名号信心歡喜」によるのであり、善知識から仏法を聞き信心を起す時に往生が定まるので、血脈相承を先とすべきであると述べられている（『史料集成』四、五七五頁）。また、第三章

で述べたように、覚如も『執持鈔』（『真聖全』三、二三頁）、『願願鈔』（『真聖全』三、四七頁）、『本願鈔』（『真聖全』三、五五頁）など著作の随所において、善知識から法を聞いて信心を獲た時に往生が決定するという事を強調しており、善知識からの聞法により獲信するという点が重視されている。そして、荒木門徒系の『念仏相承血脈掟書』は嘉暦二（一三二七）年の成立で、覚如の『執持鈔』は嘉暦元（一三二六）年の成立であり、これらはいずれも存覚の『真要鈔』（一三二四年）より後に成立している。したがって、両者は存覚の影響を受けたとも推察できる。

第二項 初期真宗教団の善知識論との相違点と存覚の指導

第二章で述べたように、了海『還相廻向聞書』の本徳寺所蔵本奥書には、存覚書写本に基づいて蓮如がこれを書写した事が記されている。この事から、存覚は善知識を極端に尊重する内容を説いた本書に直接触れていた事が窺える。また、存覚はそのような風潮がある事を見聞し、初期真宗教団の善知識偏重の傾向について認知していたと思われる。そして、存覚は初期真宗教団の善知識観を認知していく中で、善導、法然、親鸞の教えとの整合性が取れない部分には疑問を抱き、そうでない部分に関しては受容したと推論できる。したがって、存覚には親鸞門流の教学に準じて善知識論を確立した面と、自らの判断でそれらの思想を排除し自己の理解を確立した面があると考えられる。ゆえに、存覚の善知識論を考察する上では、まず関東の初期真宗教団の善知識論の影響の有無を検討する必要がある。さらに、存覚が西日本の親鸞門流を指導する上で、どのように善知識について示し

たかという面についても検討を要する。本項では、以上の二点を中心に論じたい。

一、東日本の初期真宗教団の善知識論との相違点

(一) 荒木門徒系の善知識論との相違点

第一項でみたように、存覚は『真要鈔』で了海『他力信心聞書』に引用される文と同じ善導の『般舟讚』の文に基づき、善知識の教導の重要性を説いている。このように、両者は念仏の教えに出遇う上で善知識の導きを重視しているが、以下に述べるようにその事は行者の獲信と関連づけられている。まず、第二章で考察したように、了海の『他力信心聞書』の第十問答では、次のように述べられている。

コノ尼入道コソ本願他力ヲミシリタテマツリタル人ナレ。ソノユヘハ、名号ハ本願成就ノ名ゾト他力ヨリ聴聞シテ、タナゴコロニオサメテノチ、カツウハワレ由来ヲシラネバ、利養ノ一道ヲモコノマズ。キカントイフ人アレバ、知識ヘコレヲミチビキテ法ヲアタヘ、ヒトヘニコノコトバヲ仏ノミコトトタノミ、コノ人ヲ仏ノゴトクニ信ズル。ナニゴトカ仏意ニソムケル。

(『史料集成』五、五四二頁)

ここで了海は、一文不知の凡夫や在家の尼入道は、自分で名号の由来を知る事はできないが、「仏ノミコト」である善知識の言葉を信じて、その善知識を仏のように信ずれば、本願他力を見知る事ができると述べている。

これに対し、存覚は『破邪顕正抄』第十六条で、浄土門には師資相承は不要であるとの他宗からの非難に対し、

おほよそ仏教の門にいりて出離のみちをしること、あるひは経卷のをしへにより、あるひは知識のすゝめによる。しかるに一文不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することなし、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、かのをしへをまもりて経教に帰するこゝろに住す。いかでか面授の恩徳をわすれ、いかでか口決の血脈をあふがざらん。しかれば黒谷の源空聖人、浄土宗にをいて師資相承の義あるべきことを判じて

（『真聖全』三、一八一頁〜一八二頁）

と反論している。つまり、一文不通の愚鈍の者は、自分で経典を読み仏教を理解するのは不可能であるから、善知識の言葉を仏語のように信ずる思いを持って述べている。しかし、ここで存覚は善知識の言葉を仏語と同視しているのではなく、愚鈍の者でも善知識の言葉によって仏の言葉を信ずるような思いをもち、善知識の教えに従えば、経典に説かれている教えに帰依する心が生じるとしている。そして、これこそが法然の開いた浄土宗の師資相承であるとして、浄土門における師資相承の正当性を強調している。さらに、存覚は、

文にあきらかならんひととはつねに聖教にむかひて義理を案じ、文にくらからんものは善友知識にあひたてまつりて、わがしれるところをたづぬべし。
（『浄土見聞集』『真聖全』三、三八一頁）

と述べており、経釈の文を知る者は常に聖教の意味を考え、経釈の文を知らぬ者は善知識に自分の知る所を尋ねるべきであるとする。このように、存覚は経釈の文に詳しい善知識もそれを知らぬ者も、常に経文の意味を問いつづけるべきであると説いているので、存覚には善知識の言葉を仏の言葉とを同一視し絶対化するような意図は存

しないと言える。また、第二章において考察したが、了海の『還相廻向聞書』には、

若聞此経ノ句ニツイテ、キクトイフハ経論ヲヒロクキ、知識ノス、メヲキクトイフトモ、カミノコトク師資相承シタマヘル直説ノ仏智ニシタカヘト、オシヘタマヘルミコトヲ、キクコトヲエスハ、キクニアラス。(略)コノユヘニ難中之難トノタマヘリ。コレハキクコトノカタキニアラス。加様ノ仏智ノ御意趣ヲキクコトノカタキナリ、(略)マタ信スルコトノカタキニアラス。コノ仏智不思議カヲ信スルコトノカタキナリ。

(『小部集』一五頁〜一六頁頁)

と述べられており、「直説ノ仏智」「加様ノ仏智ノ御意趣」である善知識の言葉を信じるべきとし、善知識への帰命を説いている。そして、この文と表現的に類似しているのが、存覚の『浄土見聞集』における次の文である。

われはよくこころえたりとおもふとも、なをも知識にちかづきて、たづねとひたてまつるべし。きけばいよいよかたく、あふげばいよいよたかし。よくよくたづねまうさるべし。よくよくわきまへてこたへをしへたまふべし。きくことのかたきにはあらず、よくきくことのかたきなり。信ずることのかたきにはあらず、をしふることのかたきなり。

(『真聖全』三、三八〇頁)

ここで存覚は次のように述べている。自分は既に念仏の教えを理解したと思っても、さらに善知識に法を尋ねるべきである。そして、善知識の教えを聞けばより理解が定まるので、その教えをよく聞き、また善知識の側もよく教えなければならぬ。ゆえに、聞く事が難しいのではなく、教えをその通りに聞く事が難しいのである。また、信ずる事が難しいのではなく、正しく教える事が難しいのである。存覚はこのように述べ、行者が善知識の

教えを聞く事と、善知識が弟子に教える事の重要性を説いている。さらに、この表現は親鸞の『浄土和讃』の「善知識にあふことも おしふることもまたかたし よくきくこともかたければ 信ずることもなをかたし」（『真聖全』二、四九四頁）という教えに準じたものとも考えられる。したがって、この文は先の『他力信心聞書』や『還相廻向聞書』のように、善知識の言葉を仏語として信ぜよという意味ではなく、念仏の教えを深く受け止めていく事を善知識との関係から述べたものと考えられる。ゆえに、存覚には了海における善知識に関する表現と類似する面はあるものの、存覚は善知識帰命説を受容していないと言える。

また、第二章で述べたように、『他力信心聞書』では善知識の仏としての相を説く際、善知識を三身三諦相即の仏と示している。そして、このような三身三諦という表現は、存覚の上にもみられる。すなわち、

此阿弥陀三字、即是為空・仮・中三諦理故、名曰円融至徳嘉号。（『真聖全』二、二一〇頁）

所言真理文言、無諍是指弥陀如来功德名号、則是三身・三諦・三徳秘蔵功德故也。（『真聖全』二、二六五頁）
などである。しかし、以上の『六要鈔』の文に、「此の阿弥陀の三字は、即ち是空・仮・中の三諦の理なるが故に、名づけて円融至徳の嘉号と曰ふ。」「言う所の真理の文言、諍ひ無く是れ弥陀如来の功德名号を指す、則ち是れ三身・三諦・三徳の秘蔵の功德なるが故也。」とあるように、存覚は阿弥陀仏の名号に具足する功德を示すために三身三諦という事を論じており、現在の善知識を仏と位置づけるためにこの事を述べたわけではない。

また、第二章で論じた通り、『他力信心聞書』では「玄義分」の「無量寿者は法、覚者は人、人・法並彰、故名阿弥陀仏。」（『真聖全』一、四四四頁）の文を根拠として、善知識帰命説が構築されていた。しかし、存覚は『六

要鈔』で「行文類」の「撰諸善法」を解釈する中で、次のように述べている。

「撰諸善法」者、『玄義』云。「無量寿者是法、覺者は人、人法並彰、故名阿弥陀仏。」已上 法所覺法、覺能覺人、其所覺法乃是八万四千法門、因行・果徳無法不備、撰諸善法之義応知。 (『真聖全』一、二一九頁)

ここで存覚は、「諸撰善法」を説明する上で「玄義分」の文を引用し、そこに説かれる法とは所覺の法、覺とは能覺の人(仏)であるとし、所覺の法とは八万四千の法門であり、因行・果徳ともに法として備わらぬものはないと論じている。ゆえに、存覚は善導の「玄義分」の文を善知識帰命説の根拠とはしていない。

以上の検討から明らかのように、荒木門徒系では、獲信とは善知識を仏とみなして帰命する事であり、善知識の言葉は阿弥陀仏の言にも等しいのでその教えを仏語として信じ、このような信心を正しく相承すべきであると主張されている。これに対し存覚は、行者は善知識の教えに導かれて獲信するのであり、善知識は阿弥陀仏に帰命する機縁となる存在であると位置づけている。そして、存覚は念仏門の教えは善知識の教導によつて信心を得する事で相承されていくとしている。以上の点に、荒木門徒系と存覚の善知識論の相違があると言える。

(二) 鹿島門徒の善知識論との相違点

存覚は、多くの初期真宗教団と関わっていたが、鹿島門徒とは覚如の義絶解消の斡旋を依頼する程の関係を築いていた。ゆえに、第二章で考察した『信海聞書』にみられる鹿島門徒の善知識論も、存覚の善知識論の形成に何らかの影響を及ぼした可能性がある。以下、この点について論じたい。

まず、第二章で述べたように、『信海聞書』では『大経』流通分の、

遇善知識、聞法能行、此亦為難。若聞斯經、信樂受持、難中之難、無過此難。 (『真聖全』一、四六頁)

の文を解釈し「コ、ロハ善知識ニアヒ法ヲキ、ヨク行スル マタカタシトス」(『真宗成立史の研究』二五五頁)と述べており、善知識から法を聞きそれによつて獲信することが強調されている。

これに対して存覚は、『大経』の同様の箇所を基盤として善知識について次のように論じている。

『大経』の下巻に、仏法のあひがたきことをとくととして、「如来興世難値難見、諸仏経道難得難聞、菩薩勝法諸波羅蜜得聞亦難、遇善知識聞法能行此亦為難」といへり、文のこゝろは、如来の興世にあひがたくみたまつりがたし、諸仏の経道えがたくきゝがたし、菩薩の勝法諸波羅蜜きくことをうることもまたかたし、善知識にあひて法をきゝよく行ずることこれまたかたしとするなり。されば如来にもあひたてまつりがたしといひ、菩薩の勝法もきゝがたしといひて、そのほかに善知識にあひ法をきくこともかたしといへるは仏・菩薩のほかに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へたり。

(『真要鈔』『真聖全』三、一五二頁)

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。

(『破邪顕正抄』『真聖全』三、一八一頁)

このように、存覚が『大経』流通分の文に基づいて善知識との出遇いと聞法の関係を説いたのは、鹿島門徒の思想の影響とも考えられる。ただし、第二章で論じたように、鹿島門徒では現在の善知識を仏とみてこれに帰命

する事を信心としていた。しかし、存覚は、仏・菩薩としての善知識と、現身（人間）の善知識を区別している。この点については第四項で詳述するが、存覚は善知識を基本的に諸仏、菩薩とした上で、仏・菩薩以外の者でも阿弥陀仏の智慧を聞かせる者は善知識であるとしている。ゆえに、存覚の上では仏・菩薩としての善知識と、現在自己に直接法を説く人間の善知識とは明確に区別されており、この点は鹿島門徒の善知識観と相違する。また、第二章でみたように、鹿島門徒の善知識論の最大の特色は、善知識の上に五念門の相好が顕れるという点にあるが、この思想は存覚の上にはみられない。さらに、第二章で論じた通り、『信海聞書』では荒木門徒系と同じく善導の「玄義分」の文を根拠として善知識帰命説が説かれるが、この点が存覚の理解とは異なる事は、先に述べた通りである。

以上の検討から、存覚は善知識を尊重する東国の初期真宗教団と交流する中で、善知識に関する表現や依拠となる経釈の文については参照していると思われる。しかし、存覚には善知識帰命説の受容はみられなかった。特に、存覚は荒木門徒系教団の関係者の依頼によって書物を著しており、その際に願主の所属する荒木門徒系教団で重んじられた思想を勘案している面も窺えたが、荒木門徒系の思想をそのまま受容することはなく、相手の立場に配慮しながらも、自らが正しいと考える善知識のあり方を説いていた。ゆえに、存覚の善知識論には、初期真宗教団の善知識帰命説は受容されていないが、第一項でみたように、法の教授者として善知識を尊重する初期真宗教団の態度は受容していると言える。したがって、存覚は、初期真宗教団の善知識論を参照し、適切と思われる思想のみを受容して、自らの善知識論を確立したと考えられる。

二、西日本の初期真宗教団に対する指導

存覚は西日本に展開した仏光寺教団や明光派教団を教学面で指導したが、その指導の上にも存覚の善知識理解を窺うことができる。この点について、仏光寺了源に与えられた書『真要鈔』や『持名鈔』に窺える善知識観については第四項で論じる事とし、ここでは備後の明光派教団に対して行われた指導について考察したい。

第一節で述べたように、備後の明光派教団や了源の仏光寺教団は、存覚に著作を依頼して教学的指導を仰いでいた。さらに、存覚は著作を与えるという方法以外でも、明光派や仏光寺教団の教学的指導に当たっていた事が指摘されている。例えば、平松令三氏は、存覚が序題の考案などで絵系図の制作に関与したと指摘されている。⁹⁸ また、明光派や仏光寺教団が多く用いた光明本尊の作成に関しても、存覚の協力があつたのではないかと指摘している。⁹⁹ さらに、平松氏は、明光派が用いた先徳連座像の中にも、存覚が指導して制作されたものがあると指摘されている。¹⁰⁰ その像は、岡山県高梁市光伝寺蔵の「阿弥陀と太子および和朝先徳像」である（以下光伝寺本）。¹⁰¹ これは、現存する初期真宗の先徳連座像や光明本尊の中で、唯一中央に阿弥陀仏の図像を主尊として配置した像である。つまり、光伝寺本以外の先徳連座像や光明本尊の中には、阿弥陀仏の図像を中央に配置したものは一点も存在しない。¹⁰² そして、この光伝寺本の制作経緯について、平松氏は暦応元年に備中備後へ赴いた存覚が、光伝寺に滞在した際に制作した可能性が高いと推察されている。さらに、光伝寺本は、当時既に流布していた一般的な和朝太子先徳連座像を一部改造した実験的試作品であり、その故に広く流布する事なく、この一点のみが伝わったのではないかと指摘されている。¹⁰³ また、平松氏は存覚が一般的な連座像を改変した意図

について、「阿弥陀を主尊に据えることによって、礼拝の本尊とすることができるといふ意図だったのであるまいか。」とし、「ここで名号ではなしに、阿弥陀如来像が選ばれたのは、光明本尊とは異った独自のものを作ろうとする意欲によるものだったとも考えられる。」と述べている。¹⁰⁴

ここで、平松氏の所論に従い、光伝寺本が存覚の指導によって制作されたという前提に立って、存覚の改変の意図について考察したい。まず、光伝寺本以外の一般的な和朝太子先徳連座像には、阿弥陀如来の図像は描かれておらず、太子とその侍臣および和朝先徳が描かれている。¹⁰⁵したがって、何の知識もない者がこれを見た場合、これらの先徳の全てを帰命の対象と理解するという誤解が生じる可能性がある。また、一般的な光明本尊では、中央の位置には六字、八字、九字、十字のいずれかの名号が記載されており、阿弥陀仏の図像が中央に配置される事はない。¹⁰⁶そして、明光派の用いたタイプの光明本尊も、中央に九字名号を配しており、阿弥陀仏の図像は向って左側の下方に位置する。¹⁰⁷しかも、阿弥陀仏だけでなく、来迎の弥陀・発遣の釈迦という形で、下方の向かって左側に弥陀、下方の向って右側に釈尊の図像が描かれている。したがって、文字の読めない民衆がこういった構成の光明本尊を見た場合、最も注目される中央の位置に記載されている名号の意味は、説明を受けなければ理解できない。

これに対し、光伝寺本は、太子および和朝先徳像に加えて、中央に大きく阿弥陀仏の図像が描かれている。この点から推察すると、存覚は無知の民衆に善知識帰命の誤解が生じるのを警戒して、最も目に付く中央の位置に、名号ではなく敢えて図像の阿弥陀如来を配したと考えられる。すなわち、このような改変を加える事によって、

中央に描かれた阿弥陀如来のみが帰依の対象であり、それ以外の祖師などの善知識も尊崇すべきではあるが、帰命の対象ではない事を示したと思われる。しかも、文字の読めないような者が見る事にも配慮し、名号ではなく敢えて図像の阿弥陀仏を描く事で、視覚的理解を促したとも推察される。

第二章でも指摘した通り、荒木門徒系統の教団は善知識帰命の傾向が強かった。ゆえに、荒木門徒の流れを汲む明光派教団が伝道を行う中で、存覚はこのような傾向が拡大する事を危惧し、既存の和朝太子先徳連座像を改変して、阿弥陀仏の図像を中央の位置に配する事を提案したと考えられる。このように、光伝寺本の考察によって、存覚には善知識帰命の異義を誡めようという意図が存した事が窺える。ただ、それは善知識帰命説を激しく非難するというような形での誡め方ではなく、善知識を重視する荒木門徒系の伝統に配慮しつつも、視覚伝道などの指導によって徐々にその傾向を排していくというものであったと言える。

第三項 覚如の善知識論との相違点

一、三代伝持の血脈説の主張との関係

第三章では、覚如の第二期著作における三代伝持の血脈の主張について、親鸞と面授のある如信から覚如への相承を強調し、本願寺教団による親鸞門流の統一を目指したものであった事を指摘した。また、覚如が初期真宗教団全体で重んじられた面授による相承という点を意識していた事についても述べた。

以上の点を踏まえて、以下存覚が三代伝持の血脈について触れなかった理由について検討する。まず、考慮すべきは、覚如の本願寺中心主義との関係である。覚如が三代伝持の血脈を主張するのは、『口伝鈔』や『改邪鈔』であるが、これらの著作はいずれも存覚の第一回目の義絶期間中に成立している。つまり、この時期の存覚は、本願寺の運営に関わる事は不可能であり、鎌倉、備後など各地の門徒集団を頼って生活していた。そして、仮に存覚が三代伝持の血脈に否定的ではなかったとしても、自分が覚如から義絶された身である事を思えば、本願寺に関わる事項について何らかの言及を行うことは憚られたと思われる。

さらに、存覚は各地の門徒と関わる中で、荒木門徒系教団などの各門流が独自に主張している親鸞からの師資相承についても認めている。そして、当時の親鸞門流には多くの門流が存したが、存覚は特定の親鸞門流を批判する事はなく、各門流の相承を重んじながら、親鸞門流全体の利益を考慮した言及を行っている。この点を考慮すれば、存覚が覚如の主張した親鸞―如信―覚如という本願寺の相承だけを否定的に捉えていたとは考え難い。勿論、感情の面では覚如に対して様々に思う所があったかもしれない。しかし、いくら義絶の身とは言え、自己の父や自己の出身とも言える本願寺系統の相承を否定するとは思われない。この点は、存覚が自己の著作において三代伝持の血脈説を批判するような言及を全く行っていない点からも窺える。

また、存覚は、暦応元（一三三八）年に『口伝鈔』を、覚如の死後の応安四（一三七一）年に『本願鈔』を書写している。そして、既に述べたように『浄典目録』にも覚如の著作が多数掲載されている（『史料集成』一、一〇三四頁）。この点から、存覚には覚如の思想を相伝する意図があったとみる事が可能である。勿論、その事を

覚如がどう捉えたかというのはまた別の問題であるが、少なくとも存覚には覚如著作を真宗聖教として重んじる意図が存したと言える。

二、善知識帰命説に対する対応

第三章で述べたように、覚如は『改邪鈔』第十八条において初期真宗教団全体に存した善知識帰命説を厳しく非難している。これに対し、存覚は著作において善知識帰命説を直接的に批判していない。この点のみに着目すれば、覚如と存覚では善知識帰命説に対する対応方法が相違していると言える。しかし、第二項で検討した通り、存覚は初期真宗教団全体に広く存した善知識帰命説を自己の善知識論には受容していない。その上、自己が指導した荒木門徒系統の教団で、善知識帰命の風潮が拡大する事を誠めるため、連座像を改変するなどの行動も取っている。さらに、存覚には初期真宗教団の人々を頼らねば生活が成り立たない時期が長く存したので、彼らが重んじている善知識帰命説を表立って激しく批判する事は困難であったと思われる。このような事から、覚如の対応と存覚の対応との間に相違が生じたと考えられる。

ところで、第一項でみたように、覚如の善知識論と存覚の善知識論には共通点が多く存在している。つまり、主要な共通点をあげても、善知識の教導、口伝、面授の重視、行者の獲信の過程における善知識の重視、浄土門の師資相承を強調するなどがある。これに対し、覚如と存覚の善知識論の相違点は、三代伝持の血脈を主張したか否かという点と、善知識帰命説を直接的に批判するか否かという点の二点しかない。しかも、二点目について

は、存覚は善知識帰命説を受容していないので、これを直接的に批判はしていないものの、否定的な姿勢を取っていたと思われる。ゆえに、覚如と存覚の善知識観における大きな相違点は、実質的に三代伝持の血脈の主張の有無という一点しかないとと言える。したがって、覚如と存覚の善知識観の間には、教学的対立と言える程の大きな相違を見出すことはできず、むしろ多くの面において共通性が窺えるのである。

第四項 存覚の善知識論と獲信者の教団

一、仏教・浄土教における善知識の定義

(一) 仏教における善知識の定義

その道の先達を示す語として、師という語は世間においても用いられるのに対し、善知識という語は仏教の用語である。¹⁰⁸そして、存覚の著作には、念仏門の教導者について師の語で語る場合に加えて、善知識の語を用いて述べる箇所が散見される。このような存覚の言及の意図を考察する前提として、はじめに仏教における善知識の定義について確認する。

まず、善知識とは、「人を化導利益する有徳の善親友」¹⁰⁹「教えを説いて、仏道に入らしめる人。」¹¹⁰という意味である。また、善知識とは、師のように指導者という意味のみで用いられる語ではない。つまり、善知識

は「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のこと。」「知識・善友・親友・善親友・勝友」¹¹¹とも示されるように、善なる方向へ導く友という横的關係を意味する場合がある。さらに、『摩訶止観』巻四には「知識有三種。一外護。二同行。三教授」（『大正蔵』四六、四三頁）とあり、善知識には外護・同行・教授の三種があるとされる。通常、師とはこの内の教授を指すが、仏教で示される善知識の場合は、外護や同行といった、教団の団結や協同に繋がる意味も存する事が分かる。

（二）浄土教における善知識

また、浄土教においても善知識は重視されている。まず、『観経』に説かれているのは、所謂臨終の善知識である。これは臨終に至るまで仏道を歩む縁を有しなかった凡夫が、臨終に善知識に出遇い往生するという思想である。そして、存覚も『六要鈔』で指摘しているように（『真聖全』二、四〇六頁）、この思想は『観経』の中品下生から下品下生（『真聖全』一、六三頁〜六五頁）に説かれている。

さらに、『観経』の所説を承けて展開されるのが、善導・法然の善知識観である。まず、善導は『観経疏』や『観念法門』で臨終の善知識との出遇いや、善知識の教導による往生を説いている（『真聖全』一、四五三頁および六二七頁）。また、『法事讃』や『礼讃』では悪知識ではなく同行善知識に親近せよとしている（『真聖全』一、五八二頁および六五二頁）。また、法然も『観経』の所説や善導の教えに基づいて、同行の善知識や、臨終に善知識に遇う事の意義を説いている（同行…『真聖全』一、九三九頁、臨終…『真聖全』一、九七〇頁、九八〇頁）。しかし、

法然は日頃念仏すれば必ずしも臨終に善知識に遇わずとも往生できるとも述べている（『真聖全』四、六五七頁）。このように、仏教や浄土教において重んじられる善知識であるが、これらの善知識の位置づけをうけて、存覚は善知識をどのように定義したのであるか。この点を次に論じたい。

二、存覚における善知識の定義

存覚の著作には、善知識とは如何なるものかという事を定義づける言及が散見される。まず、『真要鈔』では、惣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に法をあたへたまへるひとり。（略）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と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も善知識となづく。（略）その智慧をつたへその法をうけて直にあたへ、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。

（『真聖全』三、一五一頁～一五三頁）

と述べている。ここでは、善知識とは惣じて言えば諸仏・菩薩であるが、別して言えば自分に法を授ける人であるとする。ゆえに、存覚は諸仏菩薩としての善知識と、現身の善知識とを明確に区別している。さらに、現身の善知識に関しては、直接的に行者に法を伝える者と、直接的に法を説く事はなくとも法を聞かせる縁となる者の二種類があるとしている。

また、『六要鈔』では、「化身土文類」真門釈の『涅槃經』引文の三段目における「真実善知識」（『真聖全』二、

一六四頁)について、問答を設けて次のように解釈している。

第三段中「第一眞実善知」等者、問。已以諸仏並諸菩薩為善知識、雖伝浄教凡夫知識難関其分、更不可有仰信義歟。答。尅体言之、其本可在仏与菩薩、但慥相承如来教意令伝来者、又即可為善知識也、諸教相承皆以如此、彼等不必仏菩薩等何限浄教。就中『観経』中下已下四品知識皆是凡夫末代劣機、遇其知識可得往生是仏意也。

(『眞聖全』一一、四〇五頁〜四〇六頁)

まず、存覚は「すでに諸仏並びに諸菩薩を以つて善知識と為す、浄教を伝ふると雖も、凡夫の知識其の分にあらずかり難し、更に仰信の義有るべからず歟。」と述べ、「化身土文類」所引の『涅槃経』の文では、諸仏並びに諸菩薩を眞実善知識としているのであるから、たとえ念仏の教えを授ける者でも凡夫知識はこれに含むべきでないのではないかという問いを設けている。これに対し、存覚は体に尅して言えば善知識とは「仏と菩薩」を指すが、これに加えて「慥かに如来の教意を相承して伝来せしむる者」、つまり凡夫でも如来の教えを相承しこれを伝える者は善知識であると回答している。ここでも、『眞要鈔』と同様に仏・菩薩を第一義として、第二義的に念仏の教えを伝える者をも善知識と定義している。

以上の言及に関連して、存覚は『破邪顕正抄』において、無智の念仏者は他人を教化すべきでないという他宗からの批判に対し、次のように反論している。

この条上求菩提下化衆生は菩薩の行願なり。したがひて浄土門の行者このころなきにあらず、いはゆる願作仏心、度衆生心これなり。しかれば善知識にあひてわが往生の信心をうるゆへに、踊躍歡喜のあまり在家

無智のやからをあひかたらひて末代相應の易行を修すべきよし、縁にしたがひてこれをすゝめん条、仏法修行の大意にそむくべからざる歟。無智の身をもて有智のひとををしへばまことにおほけなきにたり、無智の身なりといふとも無智のひとをこしらへて念仏せしめんこと、なんぞ如来の本懐にたがはんや。

（『真聖全』三、一八二頁〜一八三頁）

ここでは、次のような内容が述べられている。たとえ無智の者であっても末代相應の念仏を修する事を縁に従つて勧める事は仏法に背くものではない。無智の者が有智の者を教化するのは問題であるが、無智の者が無智の者を念仏の教えに導く事は仏の本懐に違ふ事はない。ここで存覚が述べる無智の善知識とは、先の『真要鈔』で定義されていた「法をきかする縁となるひと」と同義と考えられる。この点を考慮すると、『真要鈔』でいう所の「われに法をあたへたまへるひと」とは、経釈の義を知る有智の善知識を指すと考えられる。ゆえに、存覚は善知識を念仏の教えを伝える者という範囲において捉えていると言える。

以上みたように、存覚は善知識とは第一義的に仏・菩薩としており、この点は親鸞の善知識観と共通する。さらに存覚は第二義として法を授ける者をも善知識とするが、この思想は親鸞にはみられない。では、存覚は何故自己に直接教えを授ける者をも善知識であると定義としたのだろうか。この点について、存覚には二つの狙いがあったと考えられる。まず、一点目は、浄土門における善知識の教えの正当性を示す意図である。存覚は、先に引用した『六要鈔』の中で「諸教の相承皆以つて此の如し、彼等必ずしも仏・菩薩等ならず。何ぞ浄教に限らん。」と述べ、他の諸仏教でも善知識とは必ずしも仏・菩薩等に限らないので、これは浄土門においても同じであると

している。ゆえに、存覚は浄土門と聖道門あるいは仏教全体の善知識観との共通性を示し、浄土門の善知識の意義を示したと考えられる。この事は、先に引用した『六要鈔』の文の末尾で、「就中『観経』の中下已下四品の知識は皆是れ凡夫末代の劣機、其の知識に遇うて往生を得べき事、これ仏意なり。」（『真聖全』二、四〇六頁）と述べ、『観経』中品下生以下の四品の知識は全て末代凡夫の劣機であるが、このような知識に遇う事で往生が可能であると説かれているとして、浄土門の所依の經典の説意に触れている事からも窺える。また、二点目として、初期真宗教団に広がっていた善知識帰命説を意識し、それを警戒する意図があったと思われる。第二章でみたように、当時の真宗教団では善知識帰命の傾向が拡大していた。ゆえに、仮に善知識とは諸仏・菩薩だけに限られると説いた場合、現在自分に法を説いている善知識は、諸仏・菩薩であるという誤解を招く危険性が生じる。存覚はその事を危惧し、善知識は諸仏・菩薩に限られるという表現を避けて、「慥かに如来の教意を相承して伝来せしむる者」という仏・菩薩ではない人間も善知識に含まれるとした上で、このような者も善知識ではあるが、諸仏や菩薩とは区別される事を示したのではないだろうか。このように、存覚は親鸞の善知識観を基盤としつつ、当時の教学的状況に配慮しながら善知識を定義したと考えられる。

三、教授の善知識と同行の善知識

また、存覚は『報恩記』において、

浄土の師に取ても、経釈の深旨をもさづけ一宗の教相をもをしへんは、その恩顕然なれば子細におよばず、

又その義なしといへども、念仏を行ぜよとすゝむるとき、兼てはこの法を信ずる心なけれども、かのすゝめに依て念仏を修し浄土をねがはんとおもふころおこらば、これすなはち相承の義なり、「聞其名号信心歡喜」といへる、この義にかなふべきが故なり。その身無智ならば経釈の義趣をさづけずといふとも、欲生の信心おこらば「聞名欲往生」の義に順ずべければ「皆悉到彼国」の益をうべし。かの勸に依てその益をえば、まさしく師資の道理あるべし。恩徳またもとも報謝しがたきものなり。その器は無智なりといふとも侮慢の想を生ずべからず、たゞ相承の義をおもくすべし。

(『真聖全』三、一七三頁)

と述べている。ここでは、善知識という語は用いられていないが、浄土門の師とは如何なるものかを論じている。まず、存覚は「経釈の深旨をもさづけ一宗の教相をもをしへん」者、つまり経釈の意味を教える者を師としている。これは、先にみた『真要鈔』や『六要鈔』で述べられていた、第二義の善知識の定義と同義である。また、存覚は「かのすすめに依て念仏を修し浄土をねがはんとおもふころおこらば、これすなはち相承の義なり」とし、経釈の義を授ける事なく念仏を勧める者も師であるとしている。これは『真要鈔』の「みづから法をと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」と同じ説意と考えられる。そして、『真要鈔』に述べられる「法をきかする縁となるひと」については、先哲において同行の善知識を指すものとも指摘されている。¹¹²

この点に関して留意すべきは、存覚が善知識の同行の意義を示す際には、善導などの浄土教の祖師の文や、法然の『選択集』所引の慈恩『西方要決』の文を基盤としている点である。例えば、『持名鈔』に、

このゆへに仏法をさづくる師範をもて滅後の如来とたのむべきがゆへなり。しかのみならず、善導和尚は「同

行善知識に親近せよ」とすゝめ、慈恩大師は「同縁のともをうやまへ」とのべられたり。そのゆへ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となるなり。

（『真聖全』三、一〇八頁）

とある。さらに、『選択註解鈔』にも、次のように述べられている。

「有縁の聖人」と云は、いま「有縁」とさすは弥陀の教なり、「聖人」と云は智行具足の人なり。これは惣じて浄土の法門弘通の人をさすなり。しもに「有縁の善知識」といふは師範なり、これは別して相承の師にあたり。同縁の伴」と云は同行なり、和尚の余処の釈にも、『法事讚』には「同行相親願莫退」といひ、『般舟讚』には「同行相親莫相離」と云へり。或は敬重ををしへ、或は親近をすゝむ。をのをの一端をしめすなり。

（『真聖全』五、一九一頁）

この言及は従来の研究では留意されていないが、『選択集』四修章における慈恩『西方要決』の引文を解釈した箇所である。『選択集』所引の『西方要決』の文では、四修の一つである恭敬修には五つの意義があるとされるが、その内の一点目が「敬有縁聖人」、三点目が「敬有縁善知識」、四点目が「敬同縁伴」である（『真聖全』一、九六八頁）。この内、四点目については、先の『持名鈔』でも慈恩大師の説として直接的に引用されている。まず、存覚は、「有縁聖人」とは、浄土の法門を弘通する人、つまり浄土教の祖師方や自身と師弟関係にない念仏門の師も含めた浄土教全体の師を指すとしている。これに対し、「有縁善知識」とは、自分が相承を受けた直接の念仏門の師であるという。さらに、「同縁伴」とは善導の著作に説かれている同行の事であるとする。

この言及から、存覚は浄土門の祖師の教えに基づき、自己に経釈や法の深義を授ける師を「教授の善知識」と位置づけ、同縁の伴とされる「同行の善知識」とは区別している事が分かる。しかし、これは「教授の善知識」が「同行の善知識」よりも高い地位を有するといった権威づけを目的とする言及ではないと思われる。先に引用した『真要鈔』『六要鈔』『報恩記』にみられるように、存覚は仏・菩薩以外の法を授ける善知識とは、経釈の文意を知り、念仏の教えを授ける者と位置づけている。つまり、存覚は指導者である「教授の善知識」と、「同行の善知識」の相違点は、経釈の深義の知・不知という点のみにあると考えていたのではないだろうか。ゆえに、経釈の文の意については不知であるが、念仏門に導く縁となる者とは、「同行の善知識」を指すと考えられる。以上の点を、存覚の言及と対応させて整理すると次の通りである。

① 教授の善知識

『真要鈔』：われに法をあたへたまへるひと

『持名鈔』：仏法をさづくる師範、善知識にちかづきてはつねに仏法を聴聞し

『報恩記』：経釈の深旨をもさづけ一宗の教相をもをしへん

『選択註解鈔』：「有縁の善知識」といふは師範なり、これは別して相承の師にあたり。

② 同行の善知識

『真要鈔』：みづから法をと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

『持名鈔』：同行にむつびては信心をみがくべし

『破邪顕正抄』：無智の身なりといふとも無智のひとをこしらへて念仏せしめんこと

『報恩記』：かのすすめに依て念仏を修し浄土をねがはんとおもふこころおこらば、これすなはち相承の義

『選択註解鈔』：「同縁の伴」と云は同行なり

このように、存覚は「教授の善知識」と「同行の善知識」という善知識の集まりである念仏者集団が共に歩み、互いに協力しながら念仏の教えを弘通すべきと理解していたと考えられる。

四、善知識からの聞法による獲信と宿善

ここまで、存覚における善知識の定義を窺いながら、存覚は善知識の意義について、念仏の教えを相承しそれを伝えていく者と位置づけている事を指摘した。では、存覚は念仏門の相承において何が要となると考えていたのであろうか。この点に関して、第一項で触れた通り、存覚は浄土門の師資相承を説く際に獲信との関係を強調している。例えば、「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」（『破邪顕正抄』『真聖全』三、一八一頁）と述べている。つまり、存覚は自己に獲信の機縁を与えてくれたという意味で善知識には恩があるとしており、信心を獲るといふ観点から師資相承を論じている。同様の事は以下の言及からも窺える。

『顕浄土真実教行証文類』六巻をあつめたまへり。相承の要義かの書にあきらかなり。そののち師資相承して、みなかのをしへをうけ、をのそのその信心をつたへたまへり。〔弁述名体鈔』『真聖全』五、二四七頁）

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顯す。其の故は『経』に「聞其名号信心歡喜」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。

（『選択註解鈔』『真聖全』五、一四三頁）

このように、存覚は行者の獲信と善知識の教導との関係を論じているが、この点に関連して注意すべきは、存覚における獲信と宿善の関係に関する言及である。存覚は、善知識から聞法しても獲信する者としなない者があるとしている。つまり、

この法を信ぜずばこれ無宿善のひとりなり。（略）もしきゝえてよろこぶこゝろあらば、これ宿善のひとりなり。

（『真聖全』三、三七八頁）

と述べている。そして、ここでは獲信するかしないかという点を、宿善の有無によって判断している。つまり、存覚は善知識の教えを聞いた結果、①獲信する者と、②獲信しない者が生じるのは、宿善が有るか無いかによって決定するとしている。この事自体は、第三章でみた覚如の『口伝鈔』や『改邪鈔』の理解と共通しており、これらの著作は『浄土見聞集』よりも先に成立しているため、覚如から存覚への影響が窺える。ただし、存覚の理解には、覚如と異なる面がある。つまり、覚如の場合、宿善のない機は獲信する事は不可能であると述べているが、存覚は②の善知識の教えを聞いて獲信しない者であっても、今世で善知識の教えを聞けばそれが次の命を受けた際に獲信するための遠生の縁となるとしている。すなわち、

信ずるひとはすなはち往生さだまりて永劫の楽果を証し、信ぜざれども、ひとたびきゝぬれば遠生の縁となりて、つゝにこのひとにむまれあひて、かさねてこの法をきゝて生死を度すべし。この他力の法門は万行諸善の肝心、真如法性の極理なるがゆへに、ひとたびもみゝにふれぬれば、かつてむなしからざるなり。

〔真聖全〕三、三八〇頁

とある。ここで存覚は、たとえ②のように現世で善知識の言葉を聞いて獲信しない者でも、現世で善知識の教えを聞いた事が次に生まれる命にとっては宿善となるから、結果として次の命で善知識にめぐり遇つて獲信すると説いている。この点から考えると、①も②も最終的には獲信するというのが存覚の主張と言える。勿論、①の方が早く獲信に至るのは明白であるが、②の場合でも現世で善知識から法を聞いた事は無駄になるわけではなく、それが次の命における宿善となり、結局は次の世で獲信することになる。したがって、存覚は善知識から教えを聞けば、いずれは獲信に至ると示している。このように、覚如は善知識からの聞法によつて信心を獲るには宿善が必要であるとしているが、存覚はこの理解を更に広げて、現世で宿善を有しない者に対しても、次の命では獲信できる余地がある点を示し、善知識の教えを聞く者は、最終的には全て救われていく事を説いたと言える。

五、獲信者たる善知識の教団

先に述べたように、存覚は念仏門の教えを相承する事を信心の相承と捉えていた。では、存覚は獲信者たる念仏者は、どのような教団を形成すべきと考えていたのであろうか。既にみたように、存覚は、『持名鈔』で、

善導和尚は「同行善知識に親近せよ」とすゝめ、慈恩大師は「同縁のともをうやまへ」とのべられたり。そのゆへ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となるなり。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。

〔真聖全〕三、一〇八頁

と述べている。ここで存覚は、善導と慈恩の言及について、念仏の教えを弘める者を「教授の善知識」あるいは「同行の善知識」として、共に善知識と仰ぎつつ、互いに仏法の聴聞を深め、悪い事については互いに諫め合い、助け合いながら獲信の念仏者として生きるべき事を示したものと解している。この表現は、親鸞の、

師をそしり、善知識をかるしめ、同行をもあなづりなんどしあはせたまふよしきゝさふらふこそ、あさましくさふらへ。(略)至誠心のなかには、かやうに悪をこのまんにはつゝしんどをざかれちかづくべからずとこそとかれてさふらへ。善知識・同行にはしたしみちかづけとこそときをかれてさふらへ。(略)金剛心をとりにてさふらはんひとは、よも師をそしり善知識をあなづりなんどすることはさふらはじとこそおぼえさふらへ。

〔真聖全〕二、六九二頁〜六九三頁

との教えと通ずるものがあり、存覚はこのような親鸞の善知識観を継承していると考えられる。また、このような同行を重んじる姿勢は、既にみたように存覚の全時期の著作にみられる。

このように、存覚は善知識の同行としての面を重んじるが、この事に関連して注意すべきは、存覚が獲信者としての善知識をどのように位置づけていたのかという点である。この点に関して、従来から問題となっている、

『持名鈔』における「如来にひとし」と「滅後の如来」の説意から考察したい。まず、『持名鈔』には、

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へなり。
(『真聖全』三、一〇八頁)

とあり、獲信者たる善知識の内証には如来にひとしきいわれがあるとされている。ここで存覚は「同行のことば」を「諸仏のみこと」と信ぜよとしているので、「教授の善知識」だけでなく「同行の善知識」についても「如来にひとし」と位置づけていると考えられる。つまり、存覚のいう「如来にひとし」というのは、獲信者の信後の姿を端的に示したものであり、特定の指導者を如来とひとしい者と位置づけるための理論として語られたものではない。さらに、この言及には、親鸞における信心の思想との関連性も窺える。すなわち、親鸞は、

浄土の眞実信心の人は、この身こそあさましき不浄造悪の身なれども、心はすでに如来とひとしければ、如来とひとしとまふすこともあるべし
(『末灯鈔』第三通『真聖全』二、六六一頁〜六六二頁)

と述べている。したがって、存覚のいう「如来にひとし」とは、獲信者としての善知識の姿が、親鸞のいう所の、「心はすでに如来とひとし」という浄土眞実の信心の人の姿に相当する事を表現したものと考えられる。この点を踏まえると、『持名鈔』に「師のお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。」とあるのは、善知識・師が仏と等しいという善知識即仏を説いたものではなく、善知識というのは獲信者であるからこそ、仏の教えをたもつ存在であり、このような善知識を仏の如く尊重し、その恩に報ずべき事を示したものと考えられる。

ただ、存覚は様々な親鸞門流の僧と交流しながら念仏の教えを学んでおり、その学びの途上においては善知識帰命説についても当初から即座に異義として切り捨てていたとは考えにくい。しかし、存覚が親鸞や浄土門の教えの学びを深めていくにつれて、善知識帰命説は適切ではないと判断するに至ったのではないだろうか。既に指摘したように、存覚は覚如のように善知識帰命説を激しく批判はしていないが、善知識帰命説については否定的に捉え、自己の善知識観には受容しなかった。そして、善導、法然の教えを基盤とする浄土門の教えや、それを正しく継承した親鸞の教えに沿いながら自らの善知識観を確立したと考えられる。

さらに、存覚は『持名鈔』において、

木像ものいはざればみづから仏教をのべず、經典くちなければてづから法門をとくことなし。このゆへに仏法をさぶくる師範をもて滅後の如来とたのむべきがゆへなり。（『真聖全』三、一〇七頁〜一〇八頁）

と述べている。この文についても、従来の研究において善知識帰命に近い表現であると指摘されていた。しかし、ここまでの考察を踏まえると、存覚は経文を自分で読解できない者は、口伝えにより念仏の教えを聞くより他に道がないため、その意味で仏法を授ける師範である「教授の善知識」を「滅後の如来」と尊称したと考えられる。

以上の事から考えると、存覚が描いた善知識による念仏者集団の理想の姿とは、次のようなものであったと言える。まず、善知識の中には、経釈の文の深い意味を知る「教授の善知識」が存在する。そして、それを指導者と仰いで教えを聞くのが「同行の善知識」である。つまり、文字の読めない者は直接自分で經典を理解できないため、口伝えによって仏法を授けてくれる「教授の善知識」を「滅後の如来」として仰いでいくのである。しか

し、「教授の善知識」も「同行の善知識」も、いずれも獲信者であるという意味においては同じであり、それは「如来にひとし」という事である。したがって、「如来にひとし」き者で構成された念仏者の集団においては、互いに諫め合いながらよりよい集団を形成するよう協力していくべきである。このように、存覚は善知識の教授という側面のみならず、同じ獲信者としての同行の側面も重視しており、ここに彼の善知識観の最大の特色があると言えよう。

小結

本章では、存覚教学の各論について、初期真宗教団や覚如の教学との関係を考察し、初期真宗の教学史的流れの中で把握した。その結果、初期真宗教団と存覚の教学との間における相互的影響と、覚如と存覚の教学との間に相互的影響がある事が判明した。特に、存覚教学と、初期真宗教団および覚如の第一期著作の傾向には共通点が多い。例えば、念仏論では念仏往生説の主張、報恩論では仏や師に対する報恩、聖徳太子の恩、善知識論では獲信や善知識の教導を重視するなどの共通点が存する。このような三者に共通する教学的傾向は、はじめに親鸞没後の原始的な教団において生まれた後、初期真宗教団、覚如、存覚の相互的な教学的影響の中で確立されたと考えられる。その一方、存覚教学の各論には初期真宗教団や覚如には存しない独自の理解もみられ、この点は初

期真宗教団や覚如の教学からの展開として把握できる。以上の事を考慮すると、存覚教学には初期真宗教史の一潮流として理解すべき側面があると言える。また、初期真宗教団、覚如、存覚の三者の間には、共通点も相違点もあるが、いずれの教学にも親鸞の教えを真摯に問う姿勢が窺えた。ゆえに、今日の我々が真宗とは何か、真宗とは何故真実かを問うていく上でも彼等の功績を軽んじるべきではないだろう。

さらに、従来は余り指摘されていないが、存覚教学には親鸞教義と共通する側面も存した。例えば、念仏論では称名正定業を中核として称名報恩を付属的に述べる点や行信理解、報恩論では仏道における報恩を重視する点、善知識論では獲信者としての善知識の同行的あり方を説いた点である。以上の点は、存覚の著作を部分的に理解したり、文言の表面の意を把握しただけでは窺い知ることは出来ない。つまり、存覚の著作を全体的に窺い、各時代の教学的傾向や時代状況なども考慮せねば、存覚の真意は測れない。その意味で、彼の教学は種々のあらぬ誤解を生む要因を孕んでいると言える。しかし、存覚は当時において、親鸞の教えをどのように理解すべきか、あるいは親鸞の教えをどのように伝えていくべきかを考え抜いて、多くの著作を著したのである。この点を無視して存覚教学の意義を論じることにはできないのであり、存覚は親鸞の教えを重んじ、それを後世に伝えるために、自己の教学を確立したと言える。

- 1 外川燐「存覚の思想転回」二頁。
- 2 同右、二頁。
- 3 外川燐「存覚の思想転回」二頁および『増補改訂 本願寺史』一、三四〇頁〜三四一頁参照。
- 4 高山秀嗣「真宗聖教書写史における存覚の位置」一一四頁〜一一五頁、永村眞「真宗と余乗―存覚の著述を通して―」七四頁〜七五頁など。
- 5 林智康編『存覚教学の研究 六角会館研究シリーズ』二六三頁〜三七四頁参照。
- 6 同右、三三三頁参照。
- 7 了源は明光の弟子で仏光寺教団の礎を築いた人物である。京都に移住して山科に興正寺を建立した。存覚は了源の伝道や教団運営に協力し、両者の親交は深かった（平松令三編『仏光寺の歴史と信仰』一三二頁〜一三三頁参照）。
- 8 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一四一頁〜一四三頁参照。
- 9 『増補改訂 本願寺史』一、二五五頁及び二七八頁参照。
- 10 『史料集成』一、九九五頁。
- 11 乾元二年に元号が乾元から嘉元に改められているため、本申状の「乾元之比」とは『存覚一期記』の嘉元元年の条下の「専修念仏停廢事」を指すと考えられる。
- 12 峰岸純夫「鎌倉時代東国の真宗門徒―真仏報恩板碑を中心に―」五六頁〜五八頁参照。
- 13 『和語 真宗法要』卷三（『真宗法要』卷一二『諸神本懐集』五六頁）。
- 14 『浄典目録』に「破邪顕正申状」（『史料集成』一、一〇三四頁）とある。この他、了源の『一味和合契約状』に「了源力發起トシテ、アラタニ所持スル聖教少々コレアリ、（略）破邪顕正ノ申状等ナリ。」（『史料集成』四、五七二頁）とあり、『大谷本願寺通紀』巻五の存覚伝の正中元年（元亨四年に同じ）の条下にも「八月著破邪顕正申状。呈之官府。以辨邪徒誣毀。」（『真宗全書』六八、一一〇頁）とある。
- 15 『真聖全』三、一五五頁及び一八六頁〜一八七頁。
- 16 『破邪顕正抄』の各条の冒頭部分に提示されている念仏者への非難が、実際に存在したか否かについては諸説がある。まず、一説として浄土真宗を擁護するために仮託して非難の条項を設けたとする説がある。これは、現存する三点の古写本の奥書に「仮惑材辨記此綱要蓋是爲防謗家爲立眞門所撰集也」とあるのを根拠とするもので、慧琳は「カノ一期記ノ中ニ。ワカ一宗ニ付テ。宮庭念仏停廢ノ沙汰アリシコトヲ記スレト。今鈔ニイフカ如キ障難アリシヲ記セズ。コレ世上ノ謗家ヲ防キ。一宗ヲ護センカ爲ニ仮託シテ。此留難ヲ設テ。コレヲ釈シ通スルナルヘシ。」（『和語聖教目録』『真宗全書』七四、一三四頁）として、本書に記されるような非難の存在には懐疑的である。これに対し、可西大秀『真宗聖教解説』（三二五頁）には「事実ありもしない仮事に託して叙べられた言葉としては、余りに強い言葉遣のやうに思ふのである。だから、恐らくは、此書に記してあるやうなことが、此書の述作当時に於いて、事実なくとも、是れに類したことが、存覚上人在世の時には、事実あつたやうに推察するのである。」とあり、史証の提示は不可能としながらも、法難仮託説へ疑問を呈する。またこれらの中間の立場として「風聞の説について」（『真聖全』三、一八三頁）とあるのを根拠に、当時風聞として聞き及んだ各種の法難に対する応答とみる説もあり、小山法城「破邪顕正鈔」（二八一頁）には「風聞の説をもとし、当時既に存せし本願寺文書等に依りて簡条を設けられ、念仏弁護の書に依りて、各条に於て綱要を述べ、濫妨を弁ぜられしものならんか」とある。また、『龍谷大学善本叢書七 破邪顕正抄 顕名

鈔』（五〇一頁）でも「念仏者に対する風聞の謗難に対して、念仏者の真実の立場を明らかにするために撰集せられたとも考えられる。」と解説されている。本稿は、念仏停止に関する歴史的史料が現存する事も考慮し、『破邪顕正抄』で述べられる念仏者への非難は仮託ではなく、当時実際に存在した可能性が高いという立場をとる。

¹⁷ 存覚に関わる時代背景は、『存覚一期記』の記述によりつつ、『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三五九頁参照。
¹⁸ 『増補改訂 本願寺史』一、三〇四頁〜三〇六頁を参照して整理した。

¹⁹ 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三五九頁参照。

²⁰ 林智康編『存覚教学の研究 六角会館研究シリーズ』二六四頁参照。

²¹ 『重宝聚英』二、一八八頁〜一九二頁参照。

²² 『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三五五頁参照。

²³ 川瀬和敬「高田山所蔵存覚手写本（観阿弥陀経集註）について」七九頁参照。

²⁴ 『存覚一期記』（『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二九五頁）、『増補改訂 本願寺史』一、三〇四頁〜三〇五頁参照。

²⁵ 宮崎田遵氏は、鎌倉時代中・末期から南北朝にかけて、真宗門徒の西漸がみられると指摘されている（『初期真宗の動向と錦織寺』一七三頁参照）。

²⁶ 『増補改訂 本願寺史』一、三〇二頁参照。

²⁷ この他『破邪顕正抄』に「当流の祖師親鸞聖人」（『真聖全』三、一五五頁）「おほよそ当流の勸化にをいては」（『真聖全』三、一五六頁）とある。

²⁸ 『真要鈔』では「浄土の正宗にをいて面々に義をたて行を論ずるいへいへ、みなかの黒谷のながれにあらざといふことなし。」とした上で、法然の教説を正統に継承するのは「親鸞聖人の一義」であるとす（『真聖全』三、一二〇頁〜一二二頁）。

²⁹ この事は『真要鈔』の成立過程の上にも窺える。既に述べた通り『真要鈔』の制作の基盤となった『浄土文類集』の執筆者は荒木門徒系の親鸞門流の僧と考えられる。そして、『浄土文類集』では生仏一体、知識帰命的表現、西山系の往生正覚同時俱成論など、親鸞教義とは異なる主張がなされる部分があるが、存覚は『真要鈔』を製作した際にこれらの部分を除外している（普賢晃寿『中世真宗教学の展開』九七頁〜一三四頁参照）。

³⁰ 『真聖全』三、一一三頁。

³¹ 『真聖全』三、一四五頁〜一四八頁。

³² 千葉乗隆「『慕帰絵』の作者たち」二九頁参照。

³³ 時代背景については、『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』三五二頁〜三六四頁、『増補改訂 本願寺史』一、三〇四頁〜三一七頁などを参照した。

³⁴ 明光は、荒木門徒系の武蔵阿佐布の了海の門弟で、了源の師である。備後山南に光照寺を建立して真宗教団の本拠地とし、山陽や山陰を教化した。中国地方の真宗開拓の祖とされる（平松令三編『仏光寺の歴史と信仰』一三〇頁〜一三一頁及び『真宗人名辞典』三二六頁参照）。

³⁵ 存覚と明光は了源を介して親交があったと考えられる（和田睦美「中国地方における真宗教団の展開」一二七頁参照）。

³ 高木豊「中世日蓮宗と浄土教」四二八頁参照。

³ 妹尾啓司「三備地方における日蓮宗門の展開―中世末期を中心として―」六一〇頁参照。

³ 『存覚一期記』の暦応元年の条に「三月於備後国府守護前、与法花宗対決了」とある（『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』二九七頁）。

³ 例えば、十四世紀半ば頃備前で日蓮宗の教線を拡大していた大覚は、備前富山城の城主の松田元喬に招かれ、真言僧と対論し、これを論破した。その後、松田氏は大覚に帰依したという（糸久宝賢『京都日蓮教団門流史の研究』一二七頁参照）。

⁴ 覚如は、『改邪鈔』（一三三七）で名帳や絵系図の依用を批判している。この事は仏光寺教団への批判と解される事が多いが（平松令三編『仏光寺の歴史と信仰』一二六頁～一二七頁参照）、仏光寺教団以外の明光の門弟たちも名帳や絵系図を使用していた。ゆえに、『改邪鈔』における覚如の批判は東国や備後など各地に存した明光の門弟にも向けられたと考えられる（児玉識「近世本願寺教団の確立過程―主として中国地方の場合について―」一三頁～一五頁参照）。

⁴ ただし第一期においても、『破邪顕正抄』で聖道門からの非難に応答する部分がある（『真聖全』三、一五七頁～一六七頁）。また、利根の機であれば聖道の教行によつて菩提を獲得できると言う言及もみられ（『真聖全』三、九一頁および一五八頁等）、聖浄二門の教の浅深や行の優劣を論じるつもりはないとも述べている（『真聖全』三、一六〇頁）。

⁴ 例えば与奪論法は、『決智鈔』（『真聖全』三、二〇五頁～二〇八頁）、『法華問答』（『真聖全』三、三二四頁）、『六要鈔』（『真聖全』二、二二二頁）に、聖浄帰一論は、『決智鈔』（『真聖全』三、二〇九頁～二一一頁）、『歩船鈔』（『真聖全』三、二二二頁）等にみられる。

⁴ 『決智鈔』（『真聖全』三、二〇七頁）。

⁴ 『決智鈔』（『真聖全』三、二〇九頁～二一一頁）。

⁴ 法相宗（『真聖全』三、二二三頁）、三論宗（『真聖全』三、二二五頁）、華嚴宗（『真聖全』三、二二七頁）、天台宗（『真聖全』三、二三四頁～二三五頁）、真言宗（『真聖全』三、二四二頁）、律宗（『真聖全』三、二四四頁）、仏心宗（『真聖全』三、二四八頁）。

⁴ 内藤知康「真宗教学における称名報恩の意義」七頁～九頁参照。

⁴ 普賢晃寿「選択集」と存覚教学」八〇頁～八一頁および普賢保之「存覚の念仏往生説」三八頁参照。

⁴ この他にも「序分義」を引用し師恩を説く箇所がある（『真聖全』三、二七八頁）。また、『礼讃』の文を引用して『礼讃』の懺悔にも毎時に「師僧・父母及善知識、法界衆生断除三障同得往生。」と願じ、又『法事讃』の七礼敬にも同此詞を載られたり。（『真聖全』三、二七八頁）と述べている。

⁴ ちなみに、『報恩記』において存覚が師恩を説く際に引用している経釈の中で、『大経』の引用箇所（『真聖全』三、二七二頁および二八一頁）と『小経』の引用箇所（『真聖全』三、二七二頁）以外は、すべて親鸞の著作に引用されていない。

⁵ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二四三頁参照。

⁵ 第一期では『破邪顕正抄』（『真聖全』三、一七二頁、一七六頁）に、第三期では『浄土見聞集』（『真聖全』三、三七六頁）に存する。

⁵ 庵谷行亨「日蓮聖人の報恩観」一五〇頁および一五七頁参照。

⁵ 堀部孝二「中世日蓮教団における祖師忌日の対応」三二七頁～三二八頁参照。

⁵ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二三八頁〜二三九頁および宮崎円遵「中世に於ける唱導と談義本」一二二頁〜一二六頁参照。
⁵ 村松加奈子「中世聖徳太子絵伝の展開と受容―中世絵伝のネットワーク―」三二〇頁。
⁵ 宮崎円遵『真宗史の研究 上』二四二頁参照。
⁵ 平松令三『真宗重宝聚英』その後の新発見をめぐって」一〇頁参照。
⁵ 小山正文『親鸞と真宗絵伝』三三六頁参照。
⁵ 同右、三七七頁および『重宝聚英』六、九〇頁参照。
⁶ 追塩千尋『日本中世の説話と仏教』二四頁〜二六頁参照。
⁶ 堀一郎「民俗信仰と聖徳太子」一四三頁参照。
⁶ 堀一郎「民俗信仰と聖徳太子」一四一頁及び石田茂作「太子信仰の変遷」一五九頁参照。
⁶ 本説話の典拠は吉原浩人「『親鸞聖人絵伝』にみる親鸞像―善光寺如来の来現として―」八一頁〜八二頁、龍口恭子「存覚
⁶ 『報恩記』の報恩―聖徳太子御書並善光寺如来御返報を中心に―」二〇二頁で詳細に検討されているので、これらを参照され
⁶ い。
⁶ 戸頃重基・高木豊『日蓮 日本思想大系』一四、四五〇頁〜四五二頁、「聖徳太子」の項参照。
⁶ 堀一郎「民俗信仰と聖徳太子」一四二頁参照。堀氏は、このような形で聖徳太子を崇める傾向が『本朝法華験記』と『日本
⁶ 往生極楽記』にみられ、さらにこれらの伝記に複数の人物の重複があることに着目し、念仏信仰と法華信仰の近親関係を指摘す
⁶ る。
⁶ 戸頃重基・高木豊『日蓮 日本思想大系』一四、四五〇頁〜四五二頁、「聖徳太子」の項参照。
⁶ 追塩千尋『日本中世の説話と仏教』二九頁〜三〇頁参照。
⁶ 松木本興「日蓮聖人の遺文に見る聖徳太子」二二八頁参照。
⁶ 追塩千尋『日本中世の説話と仏教』二二頁参照。
⁷ 宮崎円遵「中世における唱導と談義本」一〇九〜一〇八頁参照。
⁷ この点に関して『日本史大事典』には、「頼朝による善光寺再建への助成は、勸進上人すなわち善光寺聖の勸進活動の成果
⁷ にほかならない。彼らは種々の説話をもって各地を遊行し、善光寺信仰の勸進教化に努めたが、その説話の一つに、善光寺如
⁷ 来と聖徳太子との間で消息の往返がなされたという話がある。善光寺聖はこの説話によって、冥界からの救済を説く善光寺信
⁷ 仰と、四天王寺の西門で極楽往生を願う念仏信仰とを結びつけ、善光寺如来と聖徳太子が共同で念仏者を往生させると唱導し
⁷ たのである。」(『日本史大事典』四、二七〇頁)とある。
⁷ 宮崎円遵「聖徳太子略絵伝について」一七六頁。
⁷ 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』二三四頁〜二五一頁参照。
⁷ 同右、二五一頁。
⁷ 佐々木瑞雲「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」二二四頁。
⁷ ただ、『聖法輪藏』では神祇の本地を阿弥陀仏に限定しておらず、諸々の神祇は諸仏の垂迹であるとしている。
⁷ 存覚が父母の恩に言及する著作は『報恩記』の他に『至道鈔』があるが、この書は存覚の真撰か否か意見が分かれており、
⁷ 古くは僧樸の『真宗法要蔵外諸書管窺録』(『真宗全書』七四、八九頁)で真撰ではないとされる。ただ、仮に存覚の真撰とみる

場合でも、『至道鈔』は『報恩記』と同時期の書とされており（中津功「存覚撰述の文献についての解説」一一六頁参照）、存覚の父母に対する報恩思想は限定された時期にみられる。

⁷⁸ 『史料集成』一、一一二五頁参照。

⁷⁹ 高森大乘「日蓮聖人の親子観―孝養・報恩の説示を中心に―」一一九頁―一二二頁参照。

⁸⁰ 空海は『性霊集』の追善供養の願文で（「為田小式設先妣忌斎願文一首」『弘法大師全集』三、四八九頁等）、存命中の報恩でなく没後の追善により菩提を得る事を祈るのが真実の報恩とする。また『正法眼蔵随聞記』卷二では、父母に報恩すべきかという弟子の問いに対し道元が「孝順ニ、在家出家ノ別アリ、在家孝経等ノ説ヲ守テ、生ニツカエ、死ニツカフル事、世人皆知レリ、出家ハ恩ヲ捨テ、無為ニ入、無為ノ作法ヲハ、恩ヲ報スルニ、一人ニカギラス、一切衆生ヲ、齊シク父母ノ恩ノ如ク、深シト思テ、ナス處ノ善根ヲ、法界ニメクラシ」〔曹洞宗全書〕宗源下、二一四頁―二一五頁と述べている。

⁸¹ 『四恩鈔』（『定遺』二二七頁―二三八頁）や『開目鈔』（『定遺』五四四頁）等。

⁸² 天台宗の安然是『普通授菩薩戒広釈』（『大正蔵』七四、七七―七九頁）で『心地観経』の四恩説に基づき父母への報恩を説く。さらに、『禅苑清規』でも『心地観経』の四恩の類型と類似した形で「父母養育之恩」が説かれる（『仏教思想四 恩』二七三頁―二七四頁参照）。また、浄土宗の法然も『漢語灯録』で「故『心地観経』云。若人欲報父母恩代於父母發誓願、入阿蘭若菩提道場、昼夜常修於妙道。」（『真聖全』四、四六三頁）とする。

⁸³ 『三教指帰』に「夫父母覆育提挈慰勸。顧其功也高並五岳。思其恩也深過四瀆。」とある（『弘法大師全集』三、三四二頁）。

⁸⁴ 松村寿蔵「中世日蓮宗と追善供養」一〇頁―一六頁参照。

⁸⁵ 同右、一九頁参照。この点は、存覚在世時の日蓮宗教団である中山法華経寺教団が、世俗の支配体制と固く結びつき、在地支配者の代々の菩提を弔う事で支配者から所領の寄進を受けるなどして教団を維持していた事からも窺える（同論文、二〇頁―二二頁参照）。

⁸⁶ 「大願清浄報土、不云品位階次、一念須臾頃、速疾超証無上正真道。」（『真聖全』二、七三頁）

⁸⁷ 日蓮は『観経』に対する『法華経』の優位性、捨てるべき経はむしろ『観経』であることを主張している（普賢晃寿『中世真宗教学の展開』二〇―二一頁）。つまり、日蓮は『観経』を如来成道四十余年の内の経、未顕真実の教法とし、『法華経』を出世本懐の経とする。また、「又観経へすかしをとす悪友は、善導・法然是也。」（『兄弟鈔』『定遺』九二三頁）とする。

⁸⁸ これに対し、親鸞は「定散三福、三輩九品、自力仮門也。」（『真聖全』二、一五五頁）と述べている。ただし、存覚は『顕名鈔』において、称名念仏の往生業としての意義を示す中で「孝養父母のひとをもえらばず」（『真聖全』三、三三七頁）とし、孝養父母は往生の業ではないと位置づけており、『報恩記』以外の著作では親鸞思想を継承している箇所もある。

⁸⁹ 宮崎円遵『初期真宗の研究』八八頁―八九頁および四三―四五頁参照。

⁹⁰ 同右、八八頁―八九頁参照。

⁹¹ 後半部分には「そもそも王法をいのり、仏法をあがむと称する山寺聖道の僧徒等、所行のくはだてもとも穩便ならず、一天四海の要器として公家・武家の人民たるわれら、後世をねがひ仏法を信ずる、さらになんのが、あらん。しかるにこれをもて重科と称し、これをもて大罪と号して、あるひは在所に発向して追出をいたし、あるひは住宅を破却して愁嘆をくはふ（略）あるひは打擲刀傷をくはへて面々に耻辱をあたへ、あるひは逃脱牢籠にをよんで一一に山林にまじはらしむる条、悪行のいたりおほよそ常篇にこえたり。すでに人民をわづらはすは王法をかるしむるなり。（略）みづからのとがをもて他人にゆづる条奸

曲の至極なり。」(『真聖全』三、一七四頁〜一七五頁)とある。

9 2 黒田俊雄『増補新版 王法と仏法―中世史の構図―』二九頁〜三五頁参照。

9 3 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』四五頁〜四五八頁参照。

9 4 『増補改訂 本願寺史』一、三四五頁〜三四六頁参照。

9 5 黒田義道「存覚の教導者観」二三頁。

9 6 菊地勇次郎「浄土宗教団の形成と発展」三九六頁。

9 7 重松明久『中世真宗思想の研究』二二九頁および普賢晃寿『中世真宗教学の展開』一四一頁参照。

9 8 平松令三「絵系図の成立について」一四頁〜一六頁参照。

9 9 『重宝聚英』二、一八六頁参照。

1 0 0 平松令三『真宗重宝聚英』その後の新発見をめぐって」参照。

1 0 1 吉岡五郎男『存覚上人と光伝寺』一一六頁の写真および平松前掲論文、五頁の図版参照。

1 0 2 平松令三『真宗重宝聚英』その後の新発見をめぐって」五頁参照。

1 0 3 同右、八頁参照。

1 0 4 同右、九頁。

1 0 5 一般的な和朝太子先徳連座像は『真宗重宝聚英』第八卷に三十六例収載されている(『重宝聚英』八、二八頁〜九一頁参照)。

1 0 6 『真宗重宝聚英』第二卷には、光明本尊が四十六例(『重宝聚英』二、四頁〜一六一頁参照)収載されている。さらに『重宝聚英』刊行後に発見された光明本尊が二例ある(平松令三『真宗重宝聚英』その後の新発見をめぐって」一頁〜三頁参照)。

これらの光明本尊には下方部に釈迦弥陀二尊像が有るものと無いものがあるが、いずれの光明本尊もその中央に配置されているのは阿弥陀仏の図像ではなく、名号である。

1 0 7 明光派が依用したと思われる光明本尊の例として、広島県福山市宝田院蔵の光明本尊がある(『重宝聚英』二、一五六頁〜一五七頁)。

1 0 8 黒田義道「初期真宗の教団指導者像」二〇七頁参照。

1 0 9 『望月仏教大辞典』三、二九八八頁。

1 1 0 中村元『仏教語大辞典』下、八五〇頁。

1 1 1 『仏教大辞彙』四、二九九四頁。

1 1 2 靈旺『浄土真要鈔随聞記』(『真宗全書』四六、八九頁参照)。

結 論

結論

ここまで、初期真宗教団の教学および覚如教学との関連を中心に存覚教学の形成過程を考察しながら、存覚教学の特色や意義について論じてきた。最後に、以上の検討によって明らかになった内容を振り返りつつ、本論文の意義を整理して結論としたい。まず、本論文の意義は大きく分けて二点ある。一点目は、初期真宗教学史の潮流の中に存覚教学を位置づけた点である。さらに、二点目は、従来指摘されていない存覚教学の意義の一端を明らかにした点である。これらの二点の詳細について、以下順に述べていきたい。

はじめに、初期真宗教学史の潮流において存覚教学を位置づけたという意義についてである。まず、第一章では、先行研究の問題点を指摘しながら、従来存覚教学を考察する上で着目されていなかった、初期真宗教団の教学との関係、あるいは覚如教学との関係に留意する必要がある事を論じた。この点をうけて、本論文では存覚教学を初期真宗教学史の潮流において把握するため、次のような流れで検討を加えた。まず、第二章では、覚如や存覚の教学を論じる前提として、初期真宗教団の教学について考察した。初期真宗教団の教学は、それ自体に関する研究が進んでおらず、その真宗教学史上の意義が十分に顧みられていない状況にあつたため、本論文では現存する文献史料の検討を中心として、荒木門徒系、鹿島門徒、高田門徒における念仏論、報恩論、善知識論の一端を明らかにした。その上で、第三章では覚如教学の意義について初期真宗教団の教学との関連から再検討し、覚如の教学には初期真宗教団の教学との共通性がある事を論じた。さらに、第四章では第二章で論じた初期真宗教団の教学と、第三章で論じた覚如教学との関連から、存覚教学の特色について検討した。

その結果、初期真宗教学史は、初期真宗教団の教学↓覚如教学↓存覚教学という一方向的な流れの中だけで理解できるものではなく、例えば初期真宗教団の教学から存覚教学への影響と、存覚教学から初期真宗教団の教学に対する影響という形で、相互的関連が存する事が判明した。この点を整理すると、以下の通りである。

一、初期真宗教団の教学・覚如教学が存覚教学に与えた影響

(一) 初期真宗教団の教学 ↓覚如教学(第一期) ↓存覚教学

例…女人の念仏往生、聖徳太子信仰、善知識の教導を重んじる、著作の相伝の重視など

(二) 初期真宗教団の教学 ↓存覚教学

例…行信理解、信心業成説、対聖道門理解、伝道材料としての報恩説話の依用など

(三) 覚如教学(第一期) ↓存覚教学

例…女人の念仏往生、法華念仏一致論、対聖道門理解、信因称報説と善知識からの聞法など

二、存覚教学が初期真宗教団の教学・覚如教学に与えた影響

(一) 存覚教学 ↓初期真宗教団の教学

例…仏光寺教団、明光派教団に対する指導 : 報恩説話などの伝道材料の提供、善知識論の指導

(二) 存覚教学 ↓覚如教学

例…信因称報説、信心業成説、善知識論における表現の類似

※この他、『拾遺古徳伝』の流布状況により覚如教学から初期真宗教団の教学への影響も窺える。

以上の事から明らかなように、三者の教学間には相互的関連がみられる。また、ここでいう相互的関連とは、影響を受けたり、思想を継承したという事だけではなく、既存の思想を参照して独自の教学を展開している事も含む。したがって、存覚の教学は決して彼一人の思索の中で成立したのではなく、初期真宗教団の教学や覚如の教学を、継承あるいは展開する形で成立した側面がある事が理解できる。ゆえに、存覚以前の真宗における教学的営為がなければ、存覚教学も存しなかったと言える。

ただし、三者の教学には各々独自の傾向が存するのもまた事実である。まず、初期真宗教団では、親鸞が重んじた経論釈や法然の教えを尊重するという形で教学が確立されていた。これに対して、覚如は第一期では初期真宗教団の教学との共通点も多くみられるが、第二期からは親鸞教義を基盤とした独自の教学理解を示すようになる。さらに、存覚は原則的に初期真宗教団の教学と近似する部分が多いが、覚如の第二期の教学のように、親鸞独自の理解を尊重する面もみられる。このように、三者の教学的営為には相違する面もあるが、いずれの教学も親鸞の教えとは何か、真宗とは何かを真摯に問うた結果構築されたものと言える。そして、このような初期真宗教団、覚如、存覚の三者の教学は、真宗教学史の原点と位置づけられる。ゆえに、もし三者の教学が存しなければ、今日における真宗教学は現在ののような形で確立されていなかったかもしれない。勿論、初期真宗教団、覚如、存覚の理解は親鸞の理解と全ての面で合致しているわけではなく、各々の置かれた状況に応じて親鸞と異なる見解が示される部分もある。しかし、これは必ずしも親鸞教義の軽視という事ではなく、各時代において親鸞の教えを絶やす事なく弘通するために苦心して導かれたものである。この事は、何もこの三者に限られるものではない。

く、三者以降の真宗教学についても同様の意義があるが、そのような親鸞の教えを伝えていく教学的営為の嚆矢が、初期真宗教団、覚如、存覚の教学であったのである。

真宗教学史とは、真宗とは何か、親鸞が開顕された真実の教えとは何かという事を問い続けてきた歴史である。この歴史は今現在も継続しているのであり、現代においても真宗教学の営みは綿々と継承されている。それは、我々一人一人が自身の往生成仏道として親鸞の教えとは何かを問うものである。初期真宗教団、覚如、存覚の三者が、凡夫救済道としての念仏の意義を強調したのも、凡夫たる自己の上で親鸞の教えを真摯に問うた結果なされたものであると考えられる。このような三者の姿勢に倣い、自己の成仏道として親鸞の教えの意味を問い続ける事が、現在の真宗者がなすべき教学的営みと言える。

また、本論文が有する二点目の意義は、存覚教学が有する意義について従来とは異なる視点から見直した所にある。本論文では、存覚の念仏論、報恩論、善知識論の各論について検討を加えたが、全ての各論において先行研究では明らかにされていない教学的意義を見出すことができた。以下、その概要を振り返っていきたい。

まず、先行研究では、存覚の念仏論は善導・法然の念仏往生の法門を基盤としてしていると指摘されていた。この点に異論はないが、そのような理解が如何なる過程を経て形成されたのかについては、未だ不明確な状況にあった。この点に関して本論文では、存覚の創意による面のみならず、初期真宗教団の念仏論や覚如の第一期の念仏論の影響を受けている面がある事を論じた。また、信因称報説の考察などから、存覚から覚如の念仏論への影響と、覚如から存覚の念仏論への影響がある事を論じ、従来対照的とされる両者の念仏論には、相互的関連がみら

れることを指摘した。さらに、存覚の念仏論には、親鸞の念仏論に沿った側面がある事について明らかにした。まず、存覚の念仏論の全体的構造が、称名正定業を中核として、付随的に称名報恩にも触れるものである事を指摘し、この構造が親鸞の念仏論の構造と類似している事を論じた。さらに、『真要鈔』を中心とした乃至一念の考察を通して、存覚の行信理解には、親鸞の行信一念不離の思想に準じた面があることを明らかにした。さらに、存覚の行信理解に、行信不離と行信不二の両面がある事について、従来指摘されていない著作の文などの検討を踏まえて論証した。

また、存覚の報恩論の考察においては、存覚の報恩に関する言及を網羅的に確認し類型化した上で、個別の言及に捉われる事なく、報恩論の全体像を把握するという方法をとった。このような方法をとったのは、従来の研究では、存覚は世俗的な報恩思想を重視しているとされていたが、存覚には様々な報恩思想が存し、その全体像の把握に努める必要があると考えたからである。その結果、世俗的な事柄に関わる報恩の言及は、特定の著作の依頼者の事情や、各著作執筆時の時代状況の影響によってなされた面が大きく、存覚の全著作という範囲からみれば、極めて限定された時期にしかなされていない事が判明した。これに対し、存覚は全ての時期の著作において、善導や親鸞の文に基づき仏道に関わる報恩の意義について述べている。以上の事から、存覚の報恩論は仏道における報恩を基盤とするものであって、世俗に関わる報恩については伝道材料の提供や他宗との対論といった、個別の時代状況に応じて述べられているに過ぎない事を明らかにした。

さらに、存覚の善知識論については、従来善知識の教えを過剰に重んじたり、善知識を権威づけていると位置

づけられてきた。しかし、存覚が初期真宗教団の善知識帰命説を受容していない事や、西日本の荒木門徒系教団に対する存覚の指導を考察する事により、存覚は善知識帰命の思想を否定的に捉えていた事を論じた。また、覚如の善知識観との関係であるが、三代伝持の血脈説の主張以外については共通点が多く、相互的に関連がある事を指摘した。さらに、本論文では存覚の善知識に関する言及を幅広く検討する事により、存覚には指導者としての善知識の意義のみならず、同行としての善知識を重んじる傾向がある事を論じた。そして、存覚は獲信者としての善知識の姿を説きながら、獲信者たる指導者と同行とが、共に助け合いながらよりよい念仏者集団を形成していく事を志向している事を明らかにした。以上述べたような存覚教学の特色は、従来の研究では指摘されておらず、その意義を改めて見直したと言う事ができる。

ところで、本論文では、存覚教学の中で特に念仏論、報恩論、善知識論の意義を明らかにしたが、この他に仏身論などにおいても初期真宗教団から覚如、存覚へとという流れの中で理解できる余地がある。ゆえに、今回検討が及ばなかった存覚教学の各論についても、初期真宗教学史という潮流の中で把握する形で考察を進めていき、未だ不明確な点が多い初期真宗教学や存覚教学の一端を明らかにするために今後も尽力していく所存である。

覚如・存覚関連年表

年号	文永七	文永九	建治三	弘安五
西暦	一二七〇	一二七二	一二七七	一二八二
存覚年齢				
覚如年齢	一歳	三歳	八歳	一三歳
存覚の事項				
覚如の事項	<p>十二月二十八日、覚恵の長男として誕生する。</p> <p>八月、覚如の母・周防権守中原氏の娘が没す。覚如は覚信尼に引き取られる。</p> <p>冬、大谷の覚信尼の屋敷に親鸞の廟堂が営まれる。</p> <p>八月十六日、澄海から円海の著書『初心抄』五帖を伝授される。</p> <p>山門の碩学宗澄から天台を学ぶ。</p>			
初期真宗教団の事項				

弘安六

一二八三

一四歳

弘安九

一二八六

一七歳

弘安十

一二八七

一八歳

弘安一一

一二八八

一九歳

正応元

春、三井寺南滝院の浄珍に学ぶ。興福寺一乗院の門主・信昭の徒となる。信昭が没したので、付弟の覚昭に師事し、奈良の喜光寺で暮らす。

十月、興福寺一乗院において出家得度し、東大寺で受戒する。

十一月、上洛した奥州大綱の如信から真宗の法門をきく。

冬、常陸河和田の唯円が上洛したので、日頃の法門上の疑問を正す。

正応三	正応四	正応五	永仁二	永仁三	永仁四
一二九〇	一二九一	一二九二	一二九四	一二九五	一二九六
一歳	二歳	三歳	五歳	六歳	七歳
二一歳	二二歳	二三歳	二五歳	二六歳	二七歳
六月四日、覚如の長男として誕生する。母は播磨局。				弟の従覚が誕生する。	
覚恵と共に関東の宗祖遺跡を巡拝する。相模で善鸞と如信に面会する。	如信の寿像を制作する。	覚恵と東国から帰洛し、東山大谷に居住する。	宗祖の三十三回忌に当たり、『報恩講私記』を撰述する。	親鸞の行実を主題とした上下二巻の絵巻物『親鸞伝絵』を制作する。	覚恵が唯善を大谷に呼び寄せ覚如らと同居する。
					大谷南隣の敷地を門弟中の所有として購入する。

永仁五	永仁七	正安元	正安二	正安三
一二九七	一二九九		一三〇〇	一三〇一
八歳	一〇歳		一一歳	一二歳
二八歳	三〇歳		三一歳	三二歳
<p>日野親頭の猶子となり、親綱と名乗る。親頭の死後はその父・親業の猶子となった。</p>				
<p>桶口の安養寺の阿日房彰空から西山義を学ぶ。</p> <p>慈光寺の勝縁より幸西の一念義をきく。</p> <p>禅日房良海から長楽寺流の秘書を相伝した。</p> <p>清水坂光明寺の自性房了然から三論を学ぶ。</p> <p>如信が陸奥国で没する。</p> <p>鹿島門徒の長井導信が上京し、法然伝記の撰述を依頼される。</p>				
<p>鹿島門徒の長井導信が上京し、覚如に法然伝記の作成を</p>				

正安四
乾元元

一三〇二

一三歳

三三歳

大和中河の成身院の子
院・東北院の慶海に師事
する。

覚如はこれに応じて『拾遺
古徳伝』九巻を著した。
如信の一周忌法要を修す
る。

覚恵の命により関東に赴
き、大谷安堵の院宣を得る
ための資金を募る。二月十
日、正安の院宣が下され大
谷の敷地は門弟中の所有
と確認された。
五月二十二日、覚恵は讓状
を書いて留守職を覚如に
譲り、その旨を門弟中にも
申し置いた。

依頼する。
導信は唯善が大谷
を管領しようと計
画している事を覚
恵に注進した。

四月八日、鹿島門
徒、荒木門徒、浅香
門徒などの関東の
諸門徒二十一名が
連署し、覚恵が大谷
廟堂の留守職であ
る事が再確認され
た。この連署には高
田門徒や和田門徒
は加わっていない。

嘉元元	一三〇三	一四歳	三四歳	十月、出家する。奈良の東大寺戒壇院において受戒する。この時実名を興親と称する。	九月、幕府は諸国で一向衆と号する念仏者を禁制した。唯善は幕府に働きかけ親鸞門流は一向衆とではなく、自らが親鸞の継承者であるとの下知状を得た。如信の三回忌法要を修する。	横曽根門徒の木針の智信などが唯善の幕府に対する働きかけに協力し、資金を提供する。
嘉元二	一三〇四	一五歳	三五歳	青蓮院の院家・心性院経恵の付弟となり、名を親恵と改める。 八月、尊勝院玄智に師事する。 十一月、慈道法親王を戒師として比叡山延暦寺戒壇院で受戒する。	十二月十六日、唯善は高田門徒の顕智宛てに書状を送付し、自らが親鸞の遺跡を継ぐ者である事を主張した。	

嘉元三	一三〇五	一六歳	三六歳	<p>玄智の尊勝院に入る。</p> <p>日野俊光の猶子となり、 名を光玄と改める。</p> <p>慈道法親王が住持する 十楽院に参仕する。</p>
徳治元	一三〇六	一七歳	三七歳	<p>覚恵の病が悪化したため、 唯善は大谷廟堂の鍵の譲 与を強要し、大谷の北殿に 山僧を常駐させ占拠する。</p> <p>覚恵は覚如の妻の父・教仏 の宅に転居する。</p> <p>四月十二日、覚恵が教仏の 宅にて没する。</p> <p>奥州伊達の了専・了意に同 行して奥州に赴く。</p> <p>三河で親鸞の『上宮太子御</p>
徳治二	一三〇七	一八歳	三八歳	<p>十楽院を辞去する。</p> <p>房号を存覚とする。</p> <p>十月から十二月にかけ て浄土宗西山義の樋口 安養寺の阿日房彰空か</p>

延慶元	徳治三
延慶二	延慶元
一三〇八	一三〇九
一九歳	二〇歳
三九歳	四〇歳
ら、善導『観経疏』の講 釈を聞く。 東福寺の北側に存した 毘沙門谷・証聞院の観高 に師事する。	正月、証聞院に居住す る。
今出川上藤と知り合う。 大谷廟堂を取り戻すため、 中院通頭を通じて検非違 使庁の別当宣を得て、存覚 の猶父・日野俊光を通じて 伏見院の院宣を得る。しか し、唯善が妙香院慈深に働 きかけたため失敗する。 七月、青蓮院別所において 唯善と対決する。唯善は敗 退し関東へ逃れる。 覚如は大谷廟堂に戻る事 について門弟の同意を得 られず即時に留守職に就	鹿島の順性、高田の 顕智、三河和田の信 寂は、使者として浄 信、善智、寂静を上 京させ覚如大谷廟 堂の恢復を図る。し かし、失敗したので 三名は関東に戻る。 浄信、善智、寂静が 再び上洛する。妙香 院の慈深が兼帯し ている青蓮院の坊 官・法眼泰任に紛争 の処理を依頼する

延慶三

一三一〇

二二歳

四一歳

留守職就任を危惧し大谷と別に一寺を建立する事を企図した覚如から、資金奉加のための

正月、存覚が起草した『勸進帳』を持参して東国に赴く。秋頃、帰京する。大谷に入る事が可能とな

浅香門徒の法智や鹿島門徒が、覚如の大谷入りを承認する。高田門徒の顕

く事はできなかつた。門弟側の要請に応じて「十二箇条懇望状」を作成する。覚恵の三回忌に際し、山科勸修寺の裏手の松影の地で三週間念仏を勤める。

が決着しなかつた。そのため、覚如と唯善が門跡に出向き対決する。七月二十六日、妙香院慈深は門弟側に大谷廟堂の復旧を指令する。高田の善智と三河和田の寂静が覚如に懇望状の作成を要請する。

応長元

一三一

二二歳

四二歳

『勸進帳』の起草を命じられ制作する。

十月、覚如に同居を求められ証聞院を退出する。

覚如と共に越前に赴き、大町の如道に『教行信証』を講義する。

六月二十五日、母・播磨局が没する。

り、留守職に就任する。

鏡御影の修復供養の法要

を行う。存覚に大谷での同居を求める。

存覚と共に越前に赴く。妻・播磨局が没する。

十月、今出川上臈と結婚するが直ぐに離別する。

八条為信の娘・御領殿を妻とする。

大谷廟堂の堂舎、庵室が復旧する。

親鸞の命日法要を勤修する。

翌年に如信の法要を行うため奥州に赴く。

智が没する。その跡を専空が継承する。

浅香門徒の法智の

尽力により、大谷廟堂が復旧する。

正和元	応長二
正和元	一三二二
正和元	二三歳
正和元	四三歳
正和元	如信の十三回忌法要を奥州で勤修する。大綱や陸奥国金沢を訪れる。夏、浅香門徒の法智の発案により大谷廟堂に専修寺の寺号額を掲げるが、天台宗からの抗議により撤去する。その後、本願寺の寺号を公称する。
正和元	浅香門徒の法智が大谷廟堂に専修寺と掲げる事を発案する。
正和元	存覚に大谷の管領を譲り渡す。覚如は病気のためとしたが、内実としては各地の門徒との不和があったとされている。
正和元	十二月二十八日、浅香門徒の法智が大谷廟堂に灯明料を沙汰し、覚如・存覚はこれにより越年した。
正和元	覚如の要請により承諾し留守職に就任する。
正和元	春頃、覚如と共に尾張の門弟らの所に赴く。十二月二十五日、覚如から大谷の管領を譲り受ける。存覚は固辞したが覚如の要請により承諾し留守職に就任する。
正和元	四三歳
正和元	四五歳
正和元	二五歳
正和元	一三一四
正和元	正和元

正和四	一三一五	二六歳	四六歳	大谷を退去し、一条大宮の窪坊の辺に居を移す。
正和五	一三一六	二七歳	四七歳	和歌集『閑窓集』上下二帖、千首二十巻を編集する。
正和六	一三一七	二八歳	四八歳	瓜生津門徒の愚咄の娘・奈有と存覚を婚姻させる。
文保元				八月、存覚らと四天王寺に参詣する。
文保二	一三一八	二九歳	四九歳	天王寺に参詣する。 親鸞の『観経弥陀经集註』の書写を開始する。
				妻・八条為信の娘の御領殿と離別する。
				二月、善照尼と結婚する。
				存覚との間に不和が生じる。
				『皇太子聖徳奉讃』七十五首、『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』百五首を書写する。

文保三	一三一九	三〇歳	五〇歳	二月、長女・光女（永禪）が誕生する。		一月、了源は聖徳太子像を造立する。
元応元	一三二〇	三一歳	五一歳	存覚のもとに鎌倉甘縄門徒の明光の弟子・空性房了源が来訪し、法門の指導を依頼される。覚如から了源の指導を任せられ、以後親交が深まる。	窪坊の辺に居住していた覚如は了源の指導を存覚に一任する。覚如は了源が建立した寺を興正寺と命名する。この頃、後に弟子となる乗専と知り合う。	八月、勸進帳を著す。山科に寺院を建立し覚如に興正寺と名付けられる。
元応三	一三二二	三二歳	五二歳	九月、長男・光星丸（柏庭）が誕生する。	存覚と口論を開始する。	
元亨元				覚如と口論を開始する。	三月九日、北野聖廟の歌会で和歌を詠む。	
元亨二	一三二二	三三歳	五三歳	六月、覚如から義絶される（第一次義絶開始）。留守職を解任される。	六月、存覚を義絶する。	

元亨三

一三二三

三四歳

五四歳

大谷を退出し、牛王子辻
子に寄宿する。
七月、瓜生津に移る。
尊勝院玄智の依頼によ
り、宮中最勝講の「表白
文」を著す。
覚如の義絶和解の斡旋
を依頼するため、関東奥
州の門徒の所へ赴く。
五月、関東奥州から京都
へ帰る。
鹿島門徒等の東国門徒
が上京し、存覚には不孝
の咎がない旨の連署状
を作成するが、提出はさ
れなかった。

一二九一年に制作した如
信の寿像を修復する。

鹿島門徒等の東国
門徒が上京し連署
状を作成し存覚に
不孝がない旨を申
し立てる。その後上
京した門徒の四十
余名も連署する。

元亨四
正中元

一三二四

三五歳

五五歳

了源の庇護を受け、山科興正寺に滞在する。

興正寺の秋彼岸の中日に
出仕する。

七月、存覚の次女・愛光が誕生する。

了源の請いにより以下の書を執筆する。

正月六日『浄土真要鈔』

正月十二日『諸神本懐集』

三月十三日『持名鈔』

八月二十二日『破邪顕正鈔』

『

月日不明『女人往生聞書』

四月六日、大谷廟堂の本所である妙香院門主・慈慶から、次の二点を記した御教書を入力する。

①大谷の敷地については、門徒らの進止権がある。

②門弟の中には存覚を慕ふする者があるが存覚は義絶の身であるから留守職を望んではならず、門徒らに留守職の任命権はない。

元徳二	嘉暦二	嘉暦元	正中三	正中二
一三三〇	一三二七	一三二六	一三二五	一三二五
四一歳	三八歳	三七歳	三六歳	三六歳
六一歳	五八歳	五七歳	五六歳	五六歳
興正寺が山科から東山 渋谷に移り、存覚が寺号 を仏光寺と改める。 二月、仏光寺の春の彼岸 会で、「聖道出仕儀式」 に則って存覚が導師を	秋、了源が存覚のために 住家を建設する。	八月、次男・光徳丸（巧 覚）が誕生する。	年月日不明『弁述名体 鈔』 『教行信証』を書写す る。	飛驒の願智房永承の請い により、『執持鈔』を著す。
了源が興正寺を山 科から東山汁谷に 移す。また、存覚に より寺号は仏光寺 と改められる。				

元徳三	一三三二一	四二歳	六二歳	勤める。	正月、仏光寺が火災にあい焼失する。妻の奈有と子を近江瓜生津に預け、単身で関東へ赴く。	乗専の請いにより、『口伝鈔』を著す。翌年の如信の法要のため、暮れに大綱に赴く。
元徳四	一三三二二	四三歳	六三歳	了源の手配により、一三三二年まで鎌倉甘縄の誓海の下で居住する。三月、三女・瑠璃光女が誕生する。	鎌倉大倉谷に居住し、家族を迎える。この時、長男の柏庭が同宿していた無住思賢が関東を訪れ、存覚と面会した。	如信の三十三回忌法要を奥州で勤行する。北野聖廟での歌会で歌を詠む。
正慶元						

正慶二	一三三三	四四歳	六四歳	六月、了源の同朋・念性を伴い、帰京する。途中、念性が病で没し、遠江国麻田に妻を留める。 次女愛光女が没する。	十一月、門徒等は青蓮院の慈道法親王から、廟堂の影堂と敷地は門弟の進止たる令旨を得る。
建武元	一三三四	四五歳	六五歳	再建された仏光寺の開眼供養に列席する。 三男・光威丸（綱厳）が 仏光寺で誕生する。長女・光女が出家し永禪と号す。	留守職の安堵や存覚の問題について慈道法親王から令旨を得る。 火災で焼失した仏光寺の再興が完了する。
建武三	一三三六	四七歳	六七歳	足利尊氏の入京による混乱を避けるため、光威丸を連れて塩小路烏丸の興国寺付近に移る。	了源が『一味和合契約状』を著す。 正月八日、了源が伊賀で殺害され、五十歳で没する。
				六月、足利尊氏が京都に入京し世情が騒然となり、近江瓜生津の愚咄のもとに避難する。避難中に大谷廟堂が火災で焼失する。	

建武四	暦応元
一三三七	一三三八
四八歳	四九歳
六八歳	六九歳
<p>了源の師・明光の門人の要請を受け備後に赴く。明光の要請により『顕名鈔』を執筆する。</p>	<p>二月、備後山南光照寺の法然絵伝、親鸞絵伝の裏書と札銘を記載する。三月、明光派の依頼により備後の国府で法華宗徒と対論しこれを破る。九月、覚如から義絶を解かれる（第一回義絶解消）。備後で明光の門人の要請に応じ、次の書を執筆する。</p>
<p>乗専の請いにより『改邪鈔』を著し、仏光寺教団などの親鸞門流を批判する。『本願鈔』を著す。</p>	<p>九月、近江瓜生津の愚咄の懇望により、存覚の義絶を解消する。滞在していた近江瓜生津から西山久遠寺に住する。その後、娘の安居護の夫・壬生雅康の邸に居住する。十月、親鸞の影像を受け取るため鎌倉に向うが実現せず、尾張で専空に会い帰京する。</p>
<p>十月、唯善が持ち去った親鸞の影像を取り戻すため、高田門徒の専空が鎌倉に赴く。十一月、専空の尽力により古い堂舎を買い大谷廟堂に移築する。三河和田の寂靜が上洛し、これに協力する。</p>	<p>十一月、他所の御堂を買得る。</p>

いずれも月日は不明である。願主慶元『歩船鈔』、願主慶元『決智鈔』、願主慶元とされる『法華問答』、願主願空『報恩記』、願主慶願（明尊）『選撰註解鈔』。

覚如が仮住まいしていた壬生雅康の邸で同居する。

十月、親鸞の影像を受け取るため鎌倉に向うが実現せず、尾張で専空に会い帰京する。『口伝鈔』を書写する。

して大谷を再建する。房舎は未完成のため、依然として壬生邸に居住する。

曆応二

一三三九

五〇歳

七〇歳

四月十二日、壬生雅康の邸で覚恵の三十三回忌を勤修する。

存覚と妻の奈有が続いて病気にかかり、壬生雅康がこれを嫌悪したので、存覚夫妻は大谷に移る。

存覚らは御堂の北の局に住む。存覚の次男・光徳丸は智蓮光院の教空の室に入る。

四月十二日、壬生雅康の邸で覚恵の三十三回忌を勤修する。

秋、存覚に続き大谷に入る。覚如は南の局、従覚は後戸の挺に居住する。

十一月二十八日、宗祖の命日に置文を書き、本願寺の寺務は覚信尼から覚恵、そして自分に相続されたもので、自分の死後は妻の善照尼、従覚（慈俊）、善如（光養丸）へと次第されるとし、存覚の留守職就任を排除した。

康永二	一三四三	五四歳	七四歳	大和や六条大宮、綾小路町の道性のもとなど、住所を転々とする。 三男・光威丸が毘沙門谷証聞院から随心院に移り日野家の支流・勘解由小路兼綱の猶子となり	『愚禿鈔』を書写する。 覚如から再び義絶される（第二回義絶開始）。 存覚は、塩小路油小路の頭性の宿所に留まり越年した。	成信の請いにより、『願願鈔』を著す。	高田門徒の専空が没する。その跡を定専が継承する。
康永元	一三四二	五三歳	七三歳		存覚を再度義絶する。 十二月二十八日、妙香院宮尊道法親王の令旨が下される。存覚は義絶されたので永久に留守職を望んではならないとされた。		
曆応四	一三四一	五二歳	七二歳				
曆応五	一三四〇	五一歳	七一歳				

康永三	貞和二	貞和三
一三四四	一三四六	一三四七
五五歳	五七歳	五八歳
七五歳	七七歳	七八歳
出家し綱厳と号す。	大和柏木国の願西らが、 覚如と和解するように 存覚に求める。存覚は願 西らの言い分が道理に 合わないとして拒絶す る。 『無量寿経』を書写す る。	錦織寺開基の慈空が学 問をしたいと要望した ので、存覚はかつて修学 した浄土宗西山派の樋 口安養寺を推挙する。
大網門徒の空如との連名 で『六箇条禁制』を著す。 南都に赴き、幼年時代に喜 光寺で過ごした事を思い つつ、春日社の前で和歌を 詠む。	『尊師和讃鈔』を著し、親 鸞の三帖和讃の肝要につ いて述べる。	

	貞和五	貞和四
	一三四九	一三四八
	六〇歳	五九歳
	八〇歳	七九歳
<p>る。 けた幹旋の依頼を始めた。 徒などに義絶和解に向けた幹旋の依頼を始めた。</p>	<p>守講式』を著す。 五月二十一日、覚如の妻善照尼が没する。存覚は猶父・日野俊光の孫に当たる時光や三河和田門徒などに義絶和解に向けた幹旋の依頼を始めた。</p>	<p>る。 『観無量寿経』を写す。 円福寺に寄宿する。 く道中、西山派深草義の慈空と共に安養寺に赴</p>
	<p>病に伏せる。 五月二十一日、妻善照尼が五十歳で没し、西山久遠寺に葬むる。</p>	<p>信貴山寺の宝塔院叡憲の依頼により、『信貴鎮</p>

貞和六
観応元

一三五〇

六一歳

八一歳

覚如から義絶を解かれ
る（第二回義絶の解消）。
八月九日、日野時光の同
行をこい、妻奈有と子綱
厳と共に大谷廟堂に赴
き覚如と対面する。
八月十日、樋口大宮の日
野仲光の館で覚如と共
に『法事讃』の勤行を修
する。翌十一日、日野仲
光の館で歌会が催され、
存覚は覚如と共に参加
した。
十一月、大谷の報恩講に
参列する。

日野時光らの有志は、覚如
に対し五月二日は日野資
名（時光の父）の十三回忌、
十五日は日野俊光の命日、
二十一日は善照尼の一周
忌に当たるので、この時に
存覚を許す事を勧める。
八月二十八日、置文を著
す。義絶は解くが、存覚が
本願寺寺務職につくこと
は許さなかった。
十一月、大谷の報恩講の後
存覚との同居を望むが、か
なわなかった。

その後、六条大宮の住居

観応二

一三五

六二歳

八二歳

に戻る。二十九日、河内大枝の妙光に招かれ河内に移る。

覚如の書状を受け、存覚は河内から使者に託して覚如に懇志を送る。

一月十九日、覚如の病状に対する知らせを受け

二十日に上洛するが、到着した際には覚如は没

していた。二十三日、覚如の葬儀を延仁寺で執

り行う。康楽寺円寂に覚恵、覚如

の両師の画像を描かせる。

一月八日、存覚に書状を送付し、世間の擾乱が激しく大谷の坊舎は逼迫しているとして援助を求めた。

一月十七日、存覚の懇志が届く。覚如は感謝の涙を流

して酒を飲むが体調を崩す。

一月十九日酉刻、八十二年の生涯を閉じる。

七月七日、錦織寺慈

空が没する。瓜生津の愚咄は、故人の遺

志として存覚に錦織寺を継ぐよう依

頼する。しかし、存覚はこれを辞し、存

覚の推挙により、存覚の子息・網厳が錦

織寺の住持となる。

文和元

一三五二

六三歳

七月、瓜生津の愚咄から錦織寺を継ぐよう依頼を受けるがこれを辞し、存覚の推挙により網厳が錦織寺の住持となる。十月三十日、乗専の発起により覚如の伝記絵巻『慕帰絵』を制作する。『阿弥陀経』を書写する。

乗専が覚如の伝記『最須敬重絵詞』を制作する。十月、六条大宮から大谷に参詣した際、存覚は門弟から大谷に居住する事を勧められる。

文和二	一三五三	六四歳
文和三	一三五四	六五歳
文和五	一三五六	六七歳
延文元		

覚如の御影に賛を書く。
 八月、大谷の今小路に土地を購入し、六条大宮の本坊舎と北坊舎を移築する（常楽台）。移転に際して乗専や教願が尽力した。
 絵師の康楽寺浄耀に宗祖の影像を作製させ、常楽台に安置した。「真宗烈祖像」の裏書を記す。
 正月十四日、網厳が権律師に任ぜられる。
 十二月二十五日、存覚の次男・巧覚が権律師に任ぜられる。

延文二

一三五七

六八歳

延文三

一三五八

六九歳

八月、存覚の末子・光誦丸が誕生する。

契縁禅尼の請いにより、

『存覚法語』を著す。

『浄土見聞集』を著す。

愚咄の弟子・聖空の画像

「秋野河真影」に裏書き

する。

武蔵荒木の空暹の求め

により、源海の徳を讃嘆

した『謝徳講式』を制作

する。

十二月十八日、網厳が権

少僧都に任ぜられる。

西山派深草義の円福寺

にて『末法灯明記』を

貞治元	康安二	延文五	延文四
	一三六二	一三六〇	一三五九
	七三歳	七一歳	七〇歳

書写する。

正月十四日、巧覚が権少僧都に任ぜられる。

善如の求めに応じて『嘆徳文』を著す。

八月、『教行信証』を註釈した『六要鈔』を著す。

十月七日、尾張大野の空性に『六要鈔』を伝授する。

『親鸞伝絵』上卷を書写する。

五月、『浄典目録』を著す。

乗智房の求めに応じて『纒解記』を著す。

貞治二	貞治五	貞治六	応安四	応安五	応安六
一三六三	一三六六	一三六七	一三七一	一三七二	一三七三
七四歳	七七歳	七八歳	八二歳	八三歳	八四歳
三月二十五日、錦織寺の網庵に『六要鈔』を伝授する。	『看病用心鈔』を書写する。	迦才の『浄土論』を書写する。	『一枚起請文』を書写し、西道に与える。	覚如の『本願鈔』を書写する。	六月、絵師良円に肖像画の制作を依頼し、この像に自ら賛を書く。
二月二十八日、没する。					

参考文献

【参考史料】

信海（一二二八―没年不詳）

『信海聞書』（細川行信『真宗成立史の研究』）

真仏（一二〇九―一二五八）

『経釈文聞書』（『真宗史料集成』第一卷）

顕智（一二二六―一三二〇）

『抄出』（『高田学報』第十一輯、第十二輯）

『聞書』（『高田学報』第四十一輯、第四十三輯、第四十四輯、第四十五輯、第四十六輯）

了海（一二三九―一三二〇）

『他力信心聞書』（『真宗史料集成』第五卷）

『還相廻向聞書』（『仏光寺小部集』）

誓海（一二六六―一三二六）

『教化集』（『六道讚歎教化集』）（『真宗史料集成』第五卷）

了源（一二八五―一三三六）

『元応二年山科仏光寺造立勸進帳』（『真宗史料集成』第四卷）

『一味和合契約状』（『真宗史料集成』第四卷）

誓海・明光（一二八六―一三五三）・了源

『念仏相承血脈掟書』（『真宗史料集成』第四卷）

著者不詳

『浄土文類集』（『同朋学園仏教文化研究所紀要』第三号）

【参考文献】

『日本史大事典』第四卷 平凡社、一九九三

赤松徹真編『真宗人名辞典』法蔵館、一九九九

糸久宝賢『京都日蓮教団門流史の研究』平楽寺書店、一九九〇

井上光貞『新訂 日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九七五

今井雅晴『親鸞と東国門徒』吉川弘文館、一九九九

追塩千尋『日本中世の説話と仏教』和泉書院、一九九九

文如編『和語 真宗法要』第三卷 大谷光尊、一八七八

小山正文『親鸞と真宗絵伝』法蔵館、二〇〇〇

可西大秀『真宗聖教解説』仏教普及会、一九三一

黒田俊雄『増補新版 王法と仏法―中世史の構図―』法蔵館、二〇〇一

重松明久『中世真宗思想の研究』吉川弘文館、一九七三

『人物叢書 新装版 覚如』吉川弘文館、一九九七

信楽峻麿『真宗教学史 真宗学シリーズ四』法蔵館、二〇一一

信仰の造形的表現研究委員会編

『真宗重宝聚英』第二卷 光明本尊 同朋舎出版、一九八七

『真宗重宝聚英』第三卷 阿弥陀仏絵像 阿弥陀仏木像 善光寺如来絵伝 同朋舎出版、一九八九

『真宗重宝聚英』第六卷 拾遺古徳伝絵 法然聖人絵 法然上人絵伝 善導大師絵像 法然上人絵像

同朋舎出版、一九八八

『真宗重宝聚英』第七卷 聖徳太子絵像 聖徳太子木像 聖徳太子絵伝 同朋舎出版、一九八九

『真宗重宝聚英』第八卷 高僧連坐像 同朋舎出版、一九八八

真宗聖典編纂委員会編『浄土真宗聖典―原典版― 解説・校異』本願寺出版部、一九八五

真宗高田派教学院編

『高田古典』第一卷 真仏上人集 真宗高田派宗務院、一九九六

『高田古典』第二卷 顕智上人集 上 真宗高田派宗務院、一九九九

『高田古典』第三卷 顕智上人集 中 真宗高田派宗務院、二〇〇一

『高田古典』第四卷 顕智上人集 下 真宗高田派宗務院、二〇〇二

- 真宗本願寺派宗学院編『古写古本真宗聖教現存目録』永田文昌堂、一九七六
- 水藤真『中世の葬送・墓制 石塔を造立すること』吉川弘文館、一九九一
- 鈴木宗憲『日本の近代化と「恩」の思想』法律文化社、一九六四
- 鈴木由次郎編『中国の倫理思想史』学芸書房、一九六三
- 相承学菌編『真宗相伝叢書』第十四卷、方丈堂出版、二〇〇七
- 曹洞宗全書刊行会編『曹洞宗全書』宗源下 曹洞宗全書刊行会、一九三〇
- 大遠忌記念出版『仏光寺の歴史と文化』編集委員会編『仏光寺の歴史と文化』真宗仏光寺派宗務所、二〇一一
- 玉山成元『中世浄土宗教団史の研究』山喜房仏書林、一九八〇
- 戸頃重基・高木豊『日蓮 日本思想大系』一四 岩波書店、一九七〇
- 内藤知康『安心論題を学ぶ』本願寺出版社、二〇〇四
- 『顕浄土真実行文類講読』永田文昌堂、二〇〇九
- 竹田聰洲『日本人の「家」と宗教 竹田聰洲著作集第六卷』国書刊行会、一九九六
- 西谷順誓『真宗教義及宗学之大系』興教書院、一九一一
- 林智康編『存覚教学の研究 六角会館研究シリーズⅤ』永田文昌堂、二〇一五
- 平松令三編『仏光寺の歴史と信仰』思文閣出版、一九八九
- 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』永田文昌堂、一九九四

普賢大円『真宗教学の発達』永田文昌堂、一九六三

仏教史学会編『仏光寺小部集』仏教史学会、一九二三

仏教思想研究会編『仏教思想四 恩』平楽寺書店、一九七九

細川行信『真宗成立史の研究』法蔵館、一九七七

『真宗教学史の研究 第二卷 口伝鈔・浄土真要鈔』法蔵館、一九九〇

本願寺史料研究所編『増補改訂 本願寺史』第一卷 本願寺出版社、二〇一〇

密教文化研究所編『弘法大師全集』密教文化研究所、一九六五

宮崎円遵『初期真宗の研究』永田文昌堂、一九七一

『真宗史の研究 上』宮崎円遵著作集 第四卷 思文閣出版、一九八七

吉岡五郎男『存覚上人と光伝寺』内外印刷、一九八三

立正大学宗学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』身延久遠寺、一九五二〜一九五九

龍谷大学仏教文化研究所編

『龍谷大学善本叢書三 存覚上人一期記 存覚上人袖日記』同朋舎出版、一九八二

『龍谷大学善本叢書七 破邪顕正抄 顕名鈔』同朋舎出版、一九八七

【参考論文】

- 芦原慧明 「高田伝統の念仏について」(『高田学報』第五十八号、一九六七)
- 赤松俊秀 「(師子身中の蟲)と(諸仏等同)について」(『鎌倉仏教の研究』、一九六五)
- 浅田正博 「『教行信証』における『法華経』不引の理由」(『印度学仏教学研究』第三十二第二号、一九八四)
- 新光晴 「第四十八回大会シンポジウム 『教行信証』の書誌的研究について」(『龍谷教学』第四十八号、二〇一三)
- 安藤章仁 「新発見の真仏書写聖教について」(『印度学仏教学研究』第五十八卷第二号、二〇一〇)
- 生桑完明 「顕智上人自筆の聞書について」(『高田学報』第四十一輯、一九五七)
- 「『経釈文聞書』の研究(上)」(『高田学報』第四十一輯、一九五七)
- 「『経釈文聞書』の研究(中)」(『高田学報』第四十三輯、一九五八)
- 「『経釈文聞書』の研究(下)」(『高田学報』第四十四輯、一九五八)
- 石田茂作 「太子信仰の変遷」(『聖徳太子と日本文化』、一九五一)
- 今井雅晴 「親鸞の東国門弟と如信」(『親鸞面授の人びと―如信・性信を中心として―』、一九九九)
- 「初期浄土真宗と東国門徒」(『真宗学』第一〇四号、二〇〇一)
- 植野英夫 「初期真宗門徒における師と弟子―門徒形成の契機として―」(『中世文化と浄土真宗』、二〇一三)
- 梅原真隆 「存覚上人の教義」(『仏教大学論叢』第二四二号、一九二二)
- 遠藤伊左見 「鎌倉期における秘密念仏思想の考察―静遍・道範を中心として―」(『大正大学大学院研究論集』第三

十八号、二〇一四)

庵谷行亨 「日蓮聖人の報恩観」(『宮崎英修先生古稀記念 日蓮教団の諸問題』、一九八三)

織田顕信 「浄勝寺本『信海聞書』について」(『同朋大学論叢』第五十号、一九八四)

梯実円 「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』、一九九四)

「『他力信心聞書』の一考察——真宗における知識帰命説の源流——」(『親鸞教学論叢 村上速水先生喜寿記念』、一九九七)

「『改邪鈔』と存覚上人」(『浄土教学の諸問題 梯実円先生古稀記念』上巻、一九九八)

柏原祐泉 「中世真宗(善知識)の性格——教団構造把握への示唆として——」(『中世仏教と真宗』、一九八五)

川瀬和敬 「高田山所蔵存覚手写本(観阿弥陀経集)について」(『定本親鸞聖人全集 別冊 研究ノート』、一九七〇)

菊地勇次郎 「浄土宗教団の形成と発展」(『親鸞大系』歴史篇 第二巻、一九八八)

岸部武利 「浄土文類集について」(『印度学仏教学研究』第十五卷第一号、一九六六)

「真宗聖教に就いて」(『真宗研究』第十七号、一九七二)

熊田順正 「東国の原始真宗教団への秘密念仏思想の影響について——浄遍『統撰択文義要鈔』(顕智書写)の検討を通して——」(『龍谷教学』第三十九号、二〇〇四)

黒田義道 「初期真宗教団における関東門弟の信心の研究——鹿島門徒・順信の『信海聞書』を中心に——」(『龍谷大学

大学院文学研究科紀要』第二十五号、二〇〇三)

「初期真宗における知識帰命説の成立について——『信海聞書』を手がかりに——」(『真宗研究会紀要』第三十六号、二〇〇四)

「初期真宗の教団指導者像」(『印度学仏教学研究』第五十四卷第二号、二〇〇六)

「初期真宗教団における〈師〉と〈善知識〉」(『宗教研究』第七十九卷第四輯、二〇〇六)

「浄土真宗における導き手の教学史的研究」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第三十二卷、二〇一〇)

「存覚の教導者観」(『印度学仏教学研究』第六十卷第二号、二〇一二)

「初期真宗門徒の教導者観——真宗美術を手がかりに——」(『真宗研究』第五十九号、二〇一五)

児玉 識 「近世本願寺教団の確立過程——主として中国地方の場合について——」(『近世仏教史料と研究』第四号、一九六一)

小山法城 「破邪顕正鈔」(『六条学報』第二〇〇号、一九一八)

「存覚蓮如両上人の行信論に就いて」(『龍谷大学論叢』第二七三号、一九二七)

佐々木覚爾 「『経釈文聞書』の成立について」(『印度学仏教学研究』第五十卷第一号、二〇〇一)

「親鸞門弟における『歎異抄』の特徴」(『歎異抄の教学史的研究 龍谷大学仏教文化研究叢書十七』、二〇〇七)

佐々木憲徳 「仏教の恩思想を究めて浄土門のそれに及ぶ」(『顕真学苑論集』第四十七号、一九五五)

佐々木瑞雲「中世真宗教学と『広疑瑞決集』」(『印度学仏教学研究』第四十八卷第二号、二〇〇〇)

信楽峻麿「存覚における信の思想―真宗教学史における信解釈の問題―」(『真宗学』第七十一号、一九八五)

嶋口儀秋「善光寺信仰と真宗高田派の関係」(『印度学仏教学研究』第二十卷第二号、一九七二)

「聖徳太子信仰と善光寺」(『民衆宗教史叢書 第三十二卷 太子信仰』、一九九九)

杉浦友信「覚如撰述の文献についての解説」(『講座 親鸞の思想』第九卷、一九七九)

妹尾啓司「三備地方における日蓮宗門の展開―中世末期を中心として―」(『宮崎英修先生古稀記念 日蓮教団の諸

問題』、一九八三)

高木 豊「中世日蓮宗と浄土教」(『日本浄土教史の研究』、一九六九)

高森大乘「日蓮聖人の親子観―孝養・報恩の説示を中心に―」(『日蓮教学教団史論集 冠賢一先生古稀記念論文集』、

二〇一〇)

高山秀嗣「真宗聖教書写史における存覚の位置」(『仏教大学総合研究所紀要』浄土教典籍の研究、二〇〇六)

龍口恭子「存覚と『報恩記』―三州義士譚を中心に―」(『印度学仏教学研究』第五十四卷第一号、二〇〇五)

「存覚『報恩記』の報恩―聖徳太子御書并善光寺如来御返報を中心に―」(『印度学仏教学研究』第五十五

卷第二号、二〇〇七)

千葉乗隆「親鸞門弟の教団形成」(『龍谷大学論集』第三六五・三六六号、一九六〇)

「『慕帰絵』の作者たち」(『本派本願寺蔵 重要文化財 慕帰絵 解説』、一九八〇)

- 塚本一真 「初期真宗における善知識観の展開」(『龍谷大学大学院文学研究科紀要』第二十六号、二〇〇四)
- 寺倉 襄 「覚存二師の行信思想」(『真宗研究』第十四号、一九六九)
- 外川 奨 「存覚の思想転回」(『日本思想史研究』第三十号、一九九八)
- 内藤知康 「真宗教学における称名報恩の意義」(『真宗学』第八十七号、一九九二)
- 中沢見明 「真仏上人伝説に就ての考察」(『高田学報』第九輯、一九三四)
- 中津 功 「存覚撰述の文献についての解説」(『講座親鸞の思想』第九卷、一九七九)
- 中臣 至 「真宗初期教団の一考察―関東門弟を中心に―」(『印度学仏教学研究』第四十九卷第一号、二〇〇〇)
- 永村 眞 「中世真宗高田門徒の〈聖教〉―真仏撰述の抄物を通して―」(『日本社会における仏と神』、二〇〇六)
- 「真宗と余乗―存覚の著述を通して―」(『日本女子大学大学院文学研究科紀要』第十六号、二〇一〇)
- 那須一雄 「静遍と法然浄土教」(『印度学仏教学研究』第五十三卷第二号、二〇〇五)
- 西岡芳文 「初期真宗門流の展開」(『仏光寺の歴史と文化』、二〇一一)
- 林 智康 「存覚教学の研究」(『宗教研究』第七十五卷第四輯、二〇〇二)
- 早島有毅 「中世社会に展開した親鸞とその諸門流集団の存在形態―浄土教の本尊研究の課題設定作業の一環として―」(『藤女子大学紀要』第一号 第四十三号、二〇〇六)
- 平松令三 「聖徳太子内因曼陀羅と親鸞聖人伝」(『高田学報』第四十八輯、一九六一)
- 「初期真宗教団の教化形態について」(『真宗研究』第二十五号、一九八一)

「絵系図の成立について」(『仏教史学研究』第二十四卷第一号、一九八二)

「唯授一人口訣相承について」(『真宗史論攷』、一九八八)

「『真宗重宝聚英』その後の新発見をめぐる」(『本願寺史料研究所報』第五号、一九九二)

深川宣暢「真宗行信論の展開とその問題―覚如・存覚の行信理解をめぐる一考察―」(『真宗研究会紀要』第十二号、一九七九)

「覚如教学の一考察―『執持鈔』について―」(『印度学仏教学研究』第三十二卷第二号、一九八四)

「親鸞教学の二重の構造―救済の〈論理〉と〈時間〉―」(『龍谷大学論集』第四七二号、二〇〇八)

普賢晃寿「〈選択集〉と存覚教学」(『真宗学』第九十一・第九十二号、一九九五)

普賢保之「存覚の念仏往生説」(『真宗学』第一〇七号、二〇〇三)

「存覚における教学的特徴―『持名鈔』・『女人往生聞書』・『破邪顕正抄』について―」(『龍谷大学論集』第四六二号、二〇〇三)

「覚如における信因称報の意義」(『真宗研究』第五十三号、二〇〇九)

「覚如の教学理解」(『真宗研究会紀要』第四十三・第四十四号、二〇一一)

福尾猛市郎「備後南部における初期明光派真宗教団に関する新知見」(『地域社会と宗教の史的研究』、一九六三)

藤田真証「西吟教学の研究―近世初期教学の課題―」(博士論文 龍谷大学、二〇一一)

堀一郎「民俗信仰と聖徳太子」(『聖徳太子と日本文化』、一九五一)

- 堀部孝二「中世日蓮教団における祖師忌日の対応」(『宗教研究』第七十七卷第四輯、二〇〇四)
- 松木本興「日蓮聖人の遺文に見る聖徳太子」(『日本仏教学会年報』第二十九号、一九六三)
- 松村寿巖「中世日蓮宗と追善供養」(『日蓮教学研究所紀要』第一号、一九七四)
- 峰岸純夫「鎌倉時代東国の真宗門徒―真仏報恩板碑を中心に―」(『中世仏教と真宗』、一九八五)
- 「中世東国の真宗門徒と高田専修寺」(『高田学報』第一〇二号、二〇一四)
- 宮崎円遵「中世に於ける唱導と談義本」(『宗学院論輯』第九号、一九三八)
- 「初期真宗の動向と錦織寺」(『真宗研究』第九号、一九六四)
- 「親鸞聖人と関東の門弟―聖人の在関時代を中心として―」(『龍谷教学』第十七号、一九八二)
- 「聖徳太子略絵伝について」(『民俗宗教史叢書』第三十二卷 太子信仰』、一九九九)
- 村上速水「覚如教学の基本姿勢と親鸞の立場―「真宗別途義の研究」を縁として―」(『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第十五集、一九七六)
- 村松加奈子「中世聖徳太子絵伝の展開と受容―中世絵伝のネットワーク―」(『日本における宗教テキストの諸位相と統辞法』(テキスト布置の解釈学的研究と教育) 第四回国際研究集会報告書、二〇〇八)
- 山田雅教「山科仏光寺造立勸進帳を読む」(『仏光寺の歴史と文化』、二〇一一)
- 吉田 清「初期真宗教団と東国門徒」(『仏教史学研究』第二十七卷第二号、一九八五)
- 吉原浩人「初期真宗教団と善光寺信仰」(『印度学仏教学研究』第三十五卷第二号、一九八七)

『聖徳太子内因曼陀羅』の一側面―その唱導性をめぐって―」（『印度学仏教学研究』第三十八第二号、一九九〇）

『親鸞聖人絵伝』にみる親鸞像―善光寺如来の来現として―」（『国文学 解釈と鑑賞』第六十三卷第十号、一九九八）

和田睦美 「中国地方における真宗教団の展開」（『史窓』第十七・第十八号、一九六〇）