

存覚教学の再検討——正定聚理解を中心として——

田 中 了 輔

はじめに

存覚は本願寺第三代宗主覚如の長子であり、初期本願寺教団の教義体系を構築することに尽力した人物である。覚如・存覚の生きた時代は本願寺教団の黎明期にあたり、教団内部には異義を立てて教えを乱す者があり、外部には比叡山・法華宗徒をはじめとする聖道門仏教や外道からの激しい論難が法然、親鸞なき後も引き続き行なわれているという内憂外患の時代であった。そのような中で、覚如が本願寺を中心とした真宗教団の確立に努めたのに対して、存覚は了源をはじめとする佛光寺門徒や、木辺門徒などと親密な関係を築き、正中元（一三二四）年には了源の依頼に应えて『浄土真要鈔』など五部を著している。歴応元（一三三八）年には備後国で念仏を批判していた日蓮宗徒と対論し、その後には明光の門人らの依頼に应えて『決智鈔』『歩船鈔』など多くの著作を著している。晩年においても、『六要鈔』をはじめとするいくつかの著作を著している。^①

これらの著作にみられる存覚教学の特徴として、従来、親鸞教義

にはみられない聖道門的解釈や汎浄土宗的解釈が窺えることが指摘されている。まず前者について、他宗に対する融和的態度がみられるとされる。すなわち、親鸞・法然にみられる「選択の論理」^②を全面的に押し出していくのではなく、真宗の教学に「融和の論理」^③を取り入れて聖道門仏教と共存していこうという姿勢が著作中に数多く示されていることが指摘される。それらをまとめると、浄土門・聖道門の本質的な一致、末法時における仏法隱没思想の否定、末法時における聖道得脱の肯定、諸行往生の肯定、浄土門と聖道門の救済対象の分化などがあげられる。^④以上のように、存覚の著作には「選択の論理」を破棄して「融和の論理」を真宗教学の中に取り入れようとする意図がみられるとされる。

次に後者については、存覚が鎮西派^⑤・西山派^⑥・幸西義等の^⑦教学を受容している点が指摘されている。たとえば『六要鈔』において、存覚は『教行信証』に引用される教論釈を解釈するに際して、鎮西派、西山派の諸師の解釈を数多く依用している。^⑧

また、法然門下に関する当時の記述をみると、存覚の汎浄土宗的

教学が本願寺の対外的な地位の確立に大きな影響を与えたことが推察できる^⑨。存覚の教学や活動は他宗に対する浄土真宗の立場を確立するうえで極めて大きな役割を果たしたといえるが、彼の聖道門的解釈・汎浄土宗的解釈は様々に評価されてきた。それらをおおまかにまとめると、三つの立場に分類できる。第一に、他宗への融和的態度はあくまでも対外的な対応に迫られたための方便であって、存覚の真意は浄土真宗の正当性を明らかにするところにあるとの立場^⑩、第二に、真宗を含めた各宗の相対的立場を示し、役割の違いを明らかにすることで、中世仏教全体を俯瞰するということに意義があるとする立場^⑪、第三に、顕密八宗・浄土異流に対する妥協であり、親鸞教学から後退したとする立場である^⑫。第一、第二の立場が存覚の他宗への融和的態度を肯定的にとらえるものであるのに対して、第三の立場は存覚の他宗への融和的態度を否定的にとらえるものであるといえる。

このような先行研究における存覚評価を踏まえて、本稿では存覚教学の中でも親鸞教義とは異なった特異な解釈がなされている証果論、その中でも正定聚理解について考察する。その際に、従来の覚如教学、浄土異流の教学との関連・影響についてのみならず、東国門弟、とりわけ存覚との教義的な関係の深い荒木門徒系^⑬の正定聚理解との関係を考察することで、存覚の正定聚理解について新たな見方が提示できるのではないかと考える。したがって、まずは荒木門徒系教団の教学の検討から始め、それを受けて存覚が正定聚につい

てどのような理解を示しているのかについて検討するという手順で考察を試みたい。

一、荒木門徒系教団の教学

荒木門徒は、東国門弟を中心とした有力な門徒集団のうち、特に存覚との関連が深いものの一つである。了海を中心とする阿佐布門徒と源誓を中心とする甲斐門徒を分出し、さらに了海の門弟である誓海は鎌倉甘縄に進出し、誓海の門下から備後山南地方へと教線を伸ばした明光と京都に入って佛光寺教団を創設した了源が輩出されている。先述したように、存覚は佛光寺教団や明光派教団と密接な関係を築いており、彼らの依頼にこたえて数多くの書物を著している。存覚と荒木門徒とは教義的な関係が深いといえよう。また、善知識からの教えの相承を重視する荒木門徒系教団においては、祖師の思想がまとめられたとされる『還相廻向聞書』『他力信心聞書』の二書が重要視されていたと考えられる^⑭。そして、存覚は聖教を与えるにあたって、荒木門徒系教団で重要視されていたこの二書を実見し、参照したと考えられるのである^⑮。したがって、存覚の教学形成にもこれらの書物が少なからず影響を与えていると思われる。本稿では東国門弟の中でも特に荒木門徒系の了海が著したとされる『還相廻向聞書』『他力信心聞書』にみられる教学を検討する。

(一) 善知識即仏論

『還相廻向聞書』と『他力信心聞書』とは、その書名からも明らかのように、それぞれ還相廻向、他力信心の相承について説いたものである。そして両書に共通してみられる特徴的な教学が、実際の現場で衆生の教化を行う善知識を、教化地の菩薩であり方便法身であると位置づける、すなわち善知識を阿弥陀仏と同一視する善知識即仏論であるとされている。¹⁶ 本節ではこの善知識即仏論について確認する。

『還相廻向聞書』では、『論註』の文を引きながら、浄入願心章の広略相入と障菩提門釈の智慧・慈悲・方便の三門の釈により、善知識即仏論を展開している。

広略相入について、次のように述べられている。

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。コノ教化地トアラワレタマヘル菩薩達ノ、最第一ト修行シタマヘル能ニ、三種ノシナアリ。一ニハ智慧、二ニハ慈悲、三ニハ方便ナリ。¹⁷

二種法身のうち方便法身を教化地の諸大菩薩と規定している。

『論註』に「コノ二種ノ法身ハ、異ニシテシカモワカツヘカラス。一ニシテシカモ同スベカラス。」¹⁸とあるように二種法身は不一不異の関係にある。したがってここで方便法身を教化地の諸大菩薩とする目的は、教化地の菩薩である世々の先徳が阿弥陀仏と不一不異の関係にあり、『論註』の障菩提門釈に説かれる智慧・慈悲・方便の

三門をそなえている、すなわち自利利他の徳を有していることをあきらかにすることにある。そしてそれは後述するが、教化地の菩薩である世々の先徳だけではなく、その世々の先徳から師資相承した今日の善知識をも含めて阿弥陀仏と不一不異の関係にあることを示すことが大きな目的であった。

また続いて智慧・慈悲・方便の三門について詳述されていく中で、方便門について、

マタ方便トイフハ、カシコニアリナカラ、ココニ利益ホトコシタマフ物体ナリ。(中略) 弥陀ハカシコニ住シテ動シタマハストイヘトモ、智慧ヲシテココニ生セシメテ、利益ヲホトコシタマフコト、ナムノウタカヒカアラム。浄土ノ仏法ハヒトヘニ唯仏与仏ノ知見ナレハ、凡地ノ境界ニアラス。カルカユヘニコノ方便ヲシテ、カノ周遍法界ノ体ヲモ、言語道断ノ法ヲモ、衆生ニサトラシメタマフナリ。¹⁹

と述べている。方便とは浄土にありながら穢土に智慧、すなわち善知識を生ぜしめることによって唯仏与仏の知見である浄土の仏法を衆生に知らしめるとされている。そして、

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帶シテマシマセハ、イカナル四重ノ鉄圍山ヲモ、ウチクツシテココロニサス衆生ヲ化度シタマフニサハリナシ。当体ノ面目ヲマホリテ、自由ヲナスヘカラス。本主ノ願カラ信シテ恩徳ヲアフクヘシ。²⁰

と述べている。教化地の菩薩は弥陀法王の使者として娑婆世界に示現しているのだから、本願の宣旨を帯して、障りなく衆生を化度することができると述べている。したがって、外見は凡夫であるからといって教化地の菩薩に自由気ままなふるまいをしてはならないと、教化地の菩薩である善知識に対しての言動を戒め、本主である阿弥陀仏の願力を信じてその恩徳を仰ぐべきであるとしている。したがって、「教化地ノ一身ニソナワリタマヘリ」^{②①}と述べられるように、智慧・慈悲・方便は教化地の菩薩の身に具わることが明らかにされる。さらに、

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

と法蔵比丘をはじめ、世世の先徳、そして今日の善知識に至るまで自利利他の徳がそなわっていることが明らかにされている。

またこの後には『大経』流通分の「若聞此経」以下四句を挙げて次のように述べられている。

キクトイフハ、経論ヲヒロクキキ、知識ノス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ハトオシヘタマヘル、ミコトヲキクコトヲエスハ、キクニアラス。(中略)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。^{②③}

自利利他円満の教化地の善知識からの聞法によってのみ、真に仏

法を聞いたこととなるとし、そのような自利利他円満の人に遇うことの難しいことが述べられている。その自利利他円満の人について、コノユヘニ、コノ人ニアフコトノマレナルコトヲイフニハ、優曇華トモイヒ、靈瑞華トモイフ。如ヨリ来生シテ、自利々他円満ノ直説トアラハレタマヘル人ヲ、花トタトウ。コノ花ノ実トイフハ、コノミコトニヨリテ、衆生ノ仏ニナルヲ、実トハイフナリ。直説ノ花ヒラケヌレハ、ハカラサルニ、衆生往生ノ実ハ、出生スルナリ。^{②④}

と述べられている。自利利他円満の教化地の善知識は優曇華・靈瑞華という花に例えられ、衆生の往生成仏がその実に例えられている。自利利他円満の教化地の善知識の仰せによって衆生の往生成仏が達成されることが示されている。

そして『還相廻向聞書』では善知識について『法事讃』の「直為弥陀弘誓重」を解釈して次のように述べている。

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。コノ重ノ成スルユヘニ果証ストシルヲ報仏ノ来迎トハイフナリ。^{②⑤}

「直」を「有縁ノ直説」、すなわち善知識の直説と解釈し、「直為弥陀弘誓重」を「mamキノ弥陀トナリテ、弘誓ヲカサネタマフ」とよむと述べている。「直」を「mamキ」とよみ、「重」を「カサヌ」というのは、本地である阿弥陀仏が垂迹である今日の善知識として衆生の現前に来生しているのだから、阿弥陀仏と現前の善知識とが異なることなく同一の存在であるとしている。そして、

モト法蔵比丘ノムカシノ本願ト、今日ノ直説ノ弥陀ト、カレコレ和合シテ、大涅槃ヲ証ス。カレコレ和合セサレハ、果証ニアタハス。法蔵願力ノ所成ニヨリテ、今日ノ直説ハ出生ス。直説ノミコトニヨリテ、ムカシノ願力ノ不思議ヲ信スルカユヘニ、カレコレ和合ストイフナナリ。和合ハ重ナリ。本願ヲ信ストイフトモ、コノ重ノユヘヲ信セスハ、直説ヲ信スルニアラス。²⁶

と述べられている。今日の直説の弥陀である善知識は法蔵比丘の願力によって現前し、衆生を利益するのである。本願を信じるということ、法蔵比丘の本願と善知識とが和合していること、すなわち今日の善知識は本地である阿弥陀仏が垂迹した者、方便法身であり、阿弥陀仏と不異の存在であることを信じなければ、真に信じたことにはならないとされている。このようにして、善知識の存在が絶対化され、今日の善知識を弥陀そのものとする善知識即仏論が論証されている。

また、親鸞が『一念多念文意』において「如来の直説」²⁷と解釈していた「直」を『還相廻向聞書』では「有縁ノ直説」とする背景に

ついて、洪谷晃氏は、

親鸞が『法事讃』のこの部分に対して教学的な理解を示しているのに対して、了海は現実に社会活動を実践する善知識についての位置づけを試みているからなのである。『還相廻向聞書』において示されているのは、現実の世界において衆生に法を説く善知識のことなのであり、その存在は法蔵比丘の衆生救済の願心を聞法という形で社会の中で実践する人物を描くのである。²⁸

と述べ、了海が善知識即仏論を展開するのは還相廻向を実際の伝道の現場での善知識の教化活動を支える論理であると考えているためであることを指摘し、了海が伝道の現場の善知識による衆生の教化活動を積極的に勧めることを意図していたことを明らかにしている。次いで『他力信心聞書』では十四の問答によって善知識即仏論をさらに詳述している。『他力信心聞書』では密教や西山派、時宗等の多様な思想を用いて特異な六字釈をおこなって知識帰命説を論証している。²⁹ そのような六字釈の後に、

シカレハコノ念仏ハ法蔵比丘ノタメニハ願成就ナリ。衆生ノタメニハ往生ノ名ナリ。コレヲ天親菩薩ハ本願成就ノ五念門トノタマヘリ。ソノ五念門ト云ハ入出ノ二門ナリ。コノ入出ハスナハチ往還二種ノ廻向ナリ。コノ二種ノ廻向トイフハ、本願他力ノ名号ナリ。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コロナリ。

還相ハ下化衆生ノココロナリ。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。³⁰⁾

と述べている。法蔵比丘の本願成就の五念門、すなわち往還二回向の徳相が善知識の一体にそなわっていることが示されている。そして、

カミノゴトク力願相応シタマヘル教化地ノ諸大菩薩ノ御心ヲサシテ本願ノ体トスト、コノ諸大菩薩トイフハ世世先徳ノ御事ナリ。コノ御心ニ、カミニノブルトコロハミナコモリタマヘル也。本願トイフモ、釈迦ノ誠言モ、六方ノ証誠モ、タダ善知識ノ御心ニアリケリ。³¹⁾

と述べている。教化地の諸大菩薩とは世世の先徳のことであり、そしてそれは先述のように、そこから師資相承した今日の善知識のことでもある。そのような善知識に本願、釈迦の誠言、諸仏の証誠が具わっているとする。そして「マコトニシカルベキ知識ニアヒタマツリ、本願他力ヲサツケタマツリテ、信ジテこそ往生ハスレ。」³²⁾といわれるように、このような善知識に出会い、本願他力を信じることによってのみ往生することができるとして、さらに「三身三諦トイフモカクノゴトキノ人ノ一身ニシマスナリ。」³³⁾と述べ、三身具足するものとして善知識を仏であるとみて、善知識を絶対化していくのである。

以上のように、『還相廻向聞書』『他力信心聞書』では親鸞にはみられなかった善知識即仏論が展開されている。そしてその背景には、

存覚教学の再検討

渋谷氏が指摘されるように、了海が教学的な精緻さよりも、実際の伝道の現場における善知識の衆生教化の活動を積極的に勧めること、そしてそのような善知識の教説の正当性を担保することにより重点を置いていたためであると考えることができよう。

(二) 荒木門徒系教団の正定聚理解

『還相廻向聞書』『他力信心聞書』において正定聚についての説示はそれほど多くはないが、おおむね次の通りである。

『還相廻向聞書』では『大経』流通分の「若聞此経、信樂受持、難中之難、无過斯難」の句を解釈した後、次のように述べられている。

コノ教化地ニマウアヒタマツリテ、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、一念発起住正定聚トイフ。³⁴⁾

教化地の菩薩である善知識に出会い、その教えの通りに願力の不思議を信じることによって現生に往生決定し、不退転に住する旨が説かれている。これは親鸞の現生正定聚説を受容したものといえる。

『他力信心聞書』では、その冒頭に、

南无阿弥陀仏ト云ハ、阿弥陀仏ノ昔ノ本願ナルガユヘニ、コレヲトナフル衆生等ハ、ミナ往生ヲウルコト、ソノ疑ナシ。³⁵⁾

と述べられ、「往生」の語の右訓に「正定聚仏果」とある。また続けて、

ソノ他力ト云ハ、行者ノ力ヲクハヘズシテ、ヒトヘニ阿弥陀仏ノ本願ヲタノミテ往生ヲネガウヲ云ナリ。^{⑤6}

と述べられ、「往生」の右訓に「現生正定即仏果。」とある。このように、正定聚は現生の位として理解されているといえる。

次に第五問答で本願の名号の勝徳を明らかにする中で正定聚について、

問テイハク、名号ハイカナレバワヅカニ六字ヲトナフルニ、ソコバクノ善根ヲエタル善人ヨリモハヤク正定聚ニハノボリ候ゾ。
 (中略)我等ツタナシトイヘドモ、カノ修行ノ劫ヲタマハリテソノヌシトナリヌレバ、本願他力ヲ信ズルユヘナリ。サレバ一念發起住正定聚トノタマヘリ。一念ト云ハ、本願ヲ聴聞シテ決得スル時節ナリ。コレヲ経ニハ即得往生住不退転トモトキ、聞已即悟无生法忍トモトカレタリ。^{⑤7}

と述べられている。衆生は愚かであるとはいっても、本願他力を信じていることができるのは名号によって法蔵比丘の修行の功徳を賜うてその主となるからであるとしている。したがって本願他力の名号を聞き信じる一念の時に現生に正定聚に住することができるという説かれている。ここもまた親鸞の現生正定聚説を受容した説示といえるが、正定聚に住することの証文として『観経』の上品上生の文が挙げられている。

また第七問答において、六字釈の帰命・発願回向・即是其行の三義のうち特に帰命について解釈がなされた後に、

マタ南无トイフハ指南ノ義ナリ。指南ト云ハ西方極楽ヘマヒルミチシルベナリ。コレスナハチ、カミノゴトク他力ヲタノムココロナリ。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。ソノ發起ノ時節ノアヒダハ、南无トタノミテイマダ阿弥陀仏トトナヘ、ミテザルアヒダナリ。カノアヒダニ正定聚ニサダマル。正定聚トイフハ大乘至極ノクラヒナリ。^{⑤8}

と述べられている。南無阿弥陀仏の名号を信じれば、一念發起の時に正定聚に住することが明らかにされている。加えて念仏称える以前の信の一念のときに正定聚の位に住すると述べられており、現生の信一念のとき業事成ずることが説かれている。しかし、正定聚を大乘至極の位とするという特殊な解釈がなされている。

さらに第九問答に次のように述べられている。

問テイハク、本願他力ヲミタテマツラズハ、仏ヲミズトイハバ、サキノ答ノコトバニオホキニ相違ス。ソノユヘハ一念發起ノトキ、正定聚ニ住セバ、ナンゾ本願他力ノ体ヲミタテマツ(ザ)ラン。ソレヲミタテマツラズハ、ナンゾ正定聚ニ住ストハイハラン。スデニ定聚トイヘルソノシルシナク候カ。師答テイハク、本願ナルガユヘニ一念ニ正定聚ニ住スルコト疑ナシ。コノクラヒニナレバ、サダメテ利益衆生ノオモヒアリ。ソノオモヒイツシカ変ジテ、利養名聞ニナル人ハ、コノ定聚ノ位ヲ本願ヘカヘシツケテ、ミヅカラ他力ノ体ヲミタテマツラズ。コノユヘニコ

ノ人ヲバ道ヲエオハリテ返テウシナヒヌト釈シタマヘルナリ。
コノ本願ノテヅツニテ正定聚ニナシタマハザルニモアラズ。マ
タミヘタマハザルニモアラズ。タダコレミヅカラ妄見ノ利養名
聞ニオホハレテ、他力ノ体ヲミタテマツラザルナリ。³⁹

第八問答において善知識のうえに本願他力を見なければ、仏を見たとはいえないという善知識即仏論を承けて、前の第五問答等で本願他力を信じる一念発起の時に正定聚に住すると明らかにしたことと矛盾することについて答えられている。本願には凡夫を救うはたらしが確かにあるが、そのはたらしは善知識を通してしか具現することはない。善知識を通さなければ、正定聚の利益衆生の思いはいつか利養名聞の思いに変わって正定聚の位を本願へ「カエシツケ」る、すなわち失うこととなると説かれている。

『還相廻向聞書』『他力信心聞書』にみられる正定聚理解は基本的には親鸞の説く現生正定聚説を受容したものであるといえる。しかしながら、両書における正定聚に関する説示には、正定聚に住することの証文として『観経』の上品上生の「聞已即悟无生法忍」の文が引かれていたり、正定聚を大乘至極の位としていたりするなど、正定聚について独自の解釈がなされている。また、不退転位であるはずの正定聚の位について、利益衆生の思いが自身の煩惱によって富や名声を求める思いに変われば正定聚の位を失うことになるという特殊な正定聚理解が窺える。ここでは善知識を通して得られる不退転の正定聚の位と、善知識に依らないがために最終的に

はその位を本願にかえしつけてしまう、すなわち、正定聚ではなくなり、その位から退転することとなる正定聚の二通りの正定聚理解がみられる。このような理解は了海が現場の布教者である善知識を重要視していたために生まれた理解であると考えることができる。以上のように荒木門徒系教団では善知識即仏論に基づく正定聚理解がなされていたといえるが、これを受けて存覚は正定聚についてどのような説示をしたのであろうか。以下、存覚の正定聚理解について検討する。

二、存覚の正定聚理解

(一)『浄土真要鈔』における正定聚理解

『浄土真要鈔』奥書の記述⁴⁰から、本書は平生業成・不来迎の義を明かすことに主眼を置いた書であるといえる。当時は親鸞門流の者でさえもこの浄土真宗の根本義を理解していない者が多かったのだ⁴¹と思われる。そのような状況の中で、存覚は了源をはじめとする親鸞門流にむけてこの書を書き記したのであった。したがって、存覚の正定聚理解についてはこの書の随所にみられるが、とくに第一問答から第四問答において詳しく述べられているから、以下ではこの部分を中心に考察していくこととしたい。

第一問答では、浄土宗の諸流において往生浄土の一道について平生業成、臨終往生、来迎、不来迎など様々な解釈があるが、浄土真宗の流れの中ではこれらのうちのどの義によるのかと問われている。

この問いに対して、

親鸞聖人の一流においては、平生業成の義にして臨終往生ののぞみを本とせず、不来迎の談にして来迎の義を執せず。ただし平生業成といふは、平生に仏法にあふ機にとりてのことなり。もし臨終に法にあはば、その機は臨終に往生すべし。平生をいはず、臨終をいはず、ただ信心をうるとき往生すなはち定まるとなり。これを即得往生といふ。^{④②}

と答えている。親鸞の一流は平生業成・不来迎の義を根本とすることが表明されている。ただし、このことは臨終往生や来迎を全面的に否定しているのではない。平生であるか、臨終であるかという往生決定の具体的な時機が問題となるのではなく、平生業成の義の本質は信心を得るときに往生が定まると説くことにある。ここでは、臨終をも含んだ平生に信心を得るときに往生決定することが示されている。

続いて本願成就文の「即得往生」が「正信偈」の「能発一念喜愛心」以下四句にもとづいて解釈され、その最後に

これさらに臨終のときはじめて得る往生にはあらず。されば至心信樂の信心をえながら、なほ往生をほかにおきて、臨終のときはじめて得んとはおもふべからず。したがひて信心開発のとき、摂取の光益のなかにありて往生を証得しつるうへには、いのちをはるとき、ただそのさとりのあるはるばかりなり。ことあたらしくはじめて聖衆の来迎にあづからんことを期すべか

らずとなり。^{④③}

と述べられている。臨終においてはじめて往生を得ると考えることを戒め、信一念の時に往生は決定するのであるから、命終の時にその事実が表れるばかりであることが説かれている。このことから、あらためて臨終に来迎を期待する必要のないことが導かれている。ここでも平生に信心を得るときに往生が定まることにもとづいて、臨終にはじめて往生が定まり、来迎のあることが否定されている。

そして続く「正信偈」の「摂取心光常照護」以下六句を解釈して次のように述べる。

されば信心をうるとき摂取の益にあづかる。摂取の益にあづかるがゆへに正定聚に住す。しかれば、三毒の煩惱はしばしばおこれども、まことの信心はかれにもさへられず。顛倒の妄念はつねにたえざれども、さらに未来の悪報をばまねかず。かるがゆへに、もしは平生、もしは臨終、ただ信心のおこるとき往生は定まるぞとなり。^{④④}これを正定聚に住すともいひ不退のくらゐにいらともなづくるなり。

信心を得る時に阿弥陀仏の摂取の利益をその身に受けるのであるから、この身のままで正定聚に住することが説かれる。そして、平生、臨終を問わず、ただ信心のおこるときに往生が定まることが強調され、このことを正定聚に住するともいい、不退の位に入るとも名づけられるのであると述べられている。ここでも引き続いて、臨終を含む平生の信一念の時に往生が定まる平生業成義、現生正定聚

説が示されている。この後には親鸞の消息の文を引いて眞実信心の人、一向専念の者は臨終を待ち、来迎を期待する必要のないことが説かれている。

以上のように、第一問答では浄土真宗の教義は平生業成、不来迎であることを「正信偈」や親鸞の消息にもとづいて明らかにしている。しかしながら、それは臨終往生を完全に否定するものではない。臨終もまた平生に含まれるのであり、平生業成の義の本質は信心を得るときに往生が定まると説くことにある。眞実信心の人、一向専念の者は阿弥陀仏の摂取の利益にあずかり、現生に正定聚に住するのであるから、臨終を待ち、来迎を期待する必要のないことが明らかにされている。

第二問答では、第十八願文および成就文を経証として平生業成・不来迎の義を明らかにしている。まず第十八願について次のように述べられている。

この願のころは、たとひわれ仏を得たらんに、十方の衆生、心を至し信樂してわが国に生れんと欲うて、乃至十念せん。もし生れずは、正覺を取らじとなり。この願文のなかに、まったく臨終と説かず平生といはず、ただ至心信樂の機において十念の往生をあかせり。しかれば、臨終に信樂せば臨終に往生治定すべし、平生に至心せば平生に往生決得すべし。さらに平生と臨終とによるべからず、ただ仏法にあふ時節の分齊にあるべし。しかるにわれらはすでに平生に聞名欲往生の義あり。ここにし

りぬ、臨終の機にあらず平生の機なりといふことを。かるがゆへに、ふたたび臨終にころをかくべからずとなり。⁴⁵⁾

第十八願文には往生決定の時刻について臨終か平生かということには言及されておらず、眞実信心の人の十念の往生を明らかにしている。臨終か平生かという時刻によらず、ただ眞の信心を得た時こそが往生決定する時刻であることが強調されている。そして今の我々は平生に名号のいわれを聞いて往生を願う教義について理解しているのであるから、平生の機であるため、臨終に往生を願う思いをかける必要はないと臨終往生を願うことを戒めている。

次に第十八願成就文については、以下のように述べられている。

この文のころは、あらゆる衆生、その名号を聞きて信心歡喜し、乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願すれば、すなはち往生を得、不退転に住すとなり。ころは、一切の衆生、無礙光如来の名をきき得て、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定まるなり。これすなはち弥陀如来、因位のむかし、至心に回向したまへりしゆへなりとなり。(中略) されば親鸞聖人はこの一念を釈すとして、「一念といふは信心を獲得する時節の極促を顕す」(信卷意)と判じたまへり。しかればすなはち、いまいふところの往生といふは、あながちに命終のときにあらず。無始以来、輪転六道の妄業、一念南無阿弥陀仏と帰命する仏智無生の名願力にほろぼされて、涅槃畢竟

の真因はじめてきざすところをさすなり。すなはちこれを「即得往生住不退転」と説きあらはさるるなり。「即得」といふは、すなはちうとなり。すなはちうといふは、ときをへだてず日をへだてず念をへだてざる義なり。されば一念帰命の解了たつとき、往生やがて定まるとなり。うるといふは定まるところなり。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。^{④⑥}

聞其名号の信一念同時に往生決定し、不退の位に入ることが明らかにされている。成就文の一念について、存覚は親鸞の説示にしたがつて信の一念と解釈し、往生について、必ずしも命終の時に限るようなものではなく、南無阿弥陀仏と帰命する一念の時に無上のさとの真因が芽生えることを往生ということが示されている。そして、「即得往生住不退転」については『一念多念文意』の解釈を加減して示し、一念帰命の信心のおこるときに往生が直ちにさだまることを明らかにしている。

第二問答では第十八願文および成就文にもとづいて、第一問答と同様に、往生決定の時刻は平生か臨終かのどちらかに限定されるといふような考え方を否定し、阿弥陀仏の清浄な願心より回向された真の信心がおこるときこそが往生が定まるときであることが明らかにされている。そして親鸞の門流である我々はすでにこの教義について理解しているのであるから、臨終に往生を願い、来迎を待つ必要はないとしている。

第三問答では、第一・第二問答においても確認された現生正定聚説に対して、浄土教一般の立場から正定聚は浄土往生後に得る処不退ではないのかという問いに答える形で現生不退の義を明らかにしている。

こたへてはいはく、土につき機につきて退・不退を論ぜんときは、まことに穢土の凡夫、不退にかなふといふことあるべからず。浄土は不退なり、穢土は有退なり。菩薩の位において不退を論ず、凡夫はみな退位なり。しかるに薄地底下の凡夫なれども、弥陀の名号をたもちて金剛の信心をおこせば、よこさまに三界流転の報をはなるるゆへに、その義、不退を得るにあたるなり。これすなはち菩薩の位において論ずるところの位行念の三不退等にはあらず。いまいふところの不退といふは、これ心不退なり。されば善導和尚の『往生礼讃』には、「蒙光触者心不退」と釈せり。こころは、弥陀如来の摂取の光益にあづかりぬれば、心不退をうとなり。^{④⑦}

まず、存覚は土や機に約して退・不退を論じれば、確かに不退は浄土の菩薩について言われるもので、穢土の凡夫が現生に正定聚不退転の位につくなどということはあり得ないとして、通仏教の立場においてはこのような問いが起くるのはもつともなことであるとしている。しかしながら、今明らかにする浄土真宗の教義は通仏教でいうところの菩薩の位行念の三不退等ではなく、『往生礼讃』に説かれる心不退であるとしている。薄地底下の凡夫であっても、阿弥

陀仏の名号をたもつて金剛の信心をおこせば、本願力によって穢土において煩惱具足の凡夫のままで三界流転の因果を離れるから、菩薩の不退位とは異なるが、それに相当する不退の位を得ることが述べられている。

これ以下では、この現生不退の法義を『阿弥陀経』の「皆得不退転」の文、『大経』の「即得往生住不退転」の句等を引いて明らかにしている。

とくに成就文の「即得往生住不退転」の句の解釈について、

「すなはち往生をう」といへるは、やがて往生をうといふなり。

ただし、「即得往生住不退転」といへるは、浄土に往生して不退を得べき義を遮せんとはあらず。まさしく往生ののち三不退をも得、処不退にもかなはんことはしかなり。処々の経釈、そのころなきにあらず、与奪のころあるべきなり。しかりといへども、いま「即得往生住不退転」といへる本意には、証得往生現生不退の密益を説きあらはすなり。これをもてわが流の極致とするなり。⁵⁰

と説かれている。「すなはち往生をう」というのは直ちに往生決定するということであるが、それは浄土往生後に不退を得る先述の菩薩の三不退等や処不退説を否定するようなものではない。往生後の不退は処々の経釈に確かに説かれている。したがって、他力信心を得る機縁の熟していない者は処不退で理解することを否定はしないが、他力信心を得る機縁の熟した親鸞の門流はこの成就文の句を現

生不退の密益を説きあらわしたものであると理解すべきであると述べている。「即得往生住不退転」の解釈について与奪の心あるべしとして処不退を認めつつも浄土真宗においては現生不退が正しい理解であることが示されている。

第三問答においては浄土教一般の理解である処不退に対する形で現生不退が明らかにされている。その際に現生不退であることが必ずしも処不退を否定するというようなものではないということを注意されている。経釈には与奪の意があつて、他力信心を得る機縁の熟していない者は処不退であるということを否定はしないが、他力信心を得る機縁の熟した親鸞の門流は現生不退であることが示されている。⁵¹

第四問答では、第二問答で平生業成・不来迎の義の経証を『大経』の第十八願文および成就文に求めたことを承けて、『観経』下輩段には臨終の往生が説かれるのみで平生の往生の説かれないことについて問われている。これに対して存覚は、

『観経』の下輩は、みなこれ一生造悪の機なるがゆへに、生れてよりこのかた仏法の名字をきかず、ただ悪業を造ることをのみしれり。しかるに臨終のときはじめて善知識にあひて一念・十念の往生をとぐといへり。これすなはち罪ふかく悪おもき機、行業いたりてすくなけれども、願力の不思議によりて刹那に往生をとぐ。これあながちに臨終を賞せんとはあらず、法の不思議をあらはすなり。もしそれ平生に仏法にあはば、平生の念

仏、そのちからむなしからずして往生をとぐべきなり。^{⑤2}

と答えている。『観經』に説かれる下輩の機はみな一生悪を作るものであるから、生まれてこのかた仏法という言葉さえ聞かず、ただ悪業をすることのみを知っているのであるから、臨終のときにはじめて善知識に出遇い、一声ないし十声の念仏によって往生すると説かれているのである。罪惡深重の者も一声・十声の念仏という少ない行業であっても、本願力の不思議によって直ちに往生することである。これはつまり、臨終が重要であるということを言っているのではなくて、一生造惡の罪惡深重の者の臨終という刹那にさえはたらく法の不思議をあらわしたものである。存覚はこれを、かえって平生業成の義を証するものであると解釈している。

以上、『浄土真要鈔』にみられる存覚の正定聚理解を第一問答から第四問答を考察することによって確認した。『浄土真要鈔』では臨終往生に対する平生業成、来迎に対する不来迎、また、処不退に対する現生不退という形で当時の浄土教一般で説かれていた常途の義と対比して浄土真宗の教義が説かれている。しかしながら、浄土真宗の教義を説きながらも、臨終往生や来迎を全面的に否定するような説き方はなされておらず、經典のおもてにあらわれたそれらの教義を認めつつも、浄土真宗の肝要は他力回向の信心を得るときに往生が定まるという平生業成の義、また、そこから導き出される不来迎の義であることが繰り返し確認され、正定聚についても浄土真宗では現生の位として理解すべきことが示されている。覚如・存覚

らの修学状況に鑑みると、存覚在世時の真宗教団は未だその教義体系が確立されておらず、親鸞門流であっても親鸞の教義だけではなく、通仏教の論理についても学ぶ必要があったため、それらについて精通していたことが考えられる。したがって、このような説き方がなされているのは、『浄土真要鈔』が対象とする、親鸞門流でありながら未だ平生業成・不来迎という浄土真宗の根本教義を理解できていない者に対しては浄土教一般の教義を示しつつ、併せて親鸞教義を明らかにするという方法が非常に有効であると考えていたからであろうと思われる。

(二) 『六要鈔』における正定聚理解

『六要鈔』奥書には、

教行証者列祖相承之要須聖人領解之已証也而所引之本広博兮前後之説相難明所立之教旨幽玄兮甚深之義趣易迷然間一流伝来之耆老猶未聞講其義之仁諸国耽学之群侶多示不了此書之旨如予浅智輒以豈敢雖然為祖徳報謝為仏法弘通試加小量之註釈儻仰宏智之取捨^{⑤3}

と記されている。『教行信証』は列祖相承の要須であり、親鸞の領解を明かしたものであるが、その内容は広博で奥が深く、理解が難しい。この書の講義をした者を未だ聞いたことがない。これはすなわち、諸国の群侶の多くがその内容を理解していないことを示している。したがって浅智の身ではあるものの、あえて試みに祖徳報

謝・仏法弘通のためにこの書の旨を著す。おおよそ以上のようなことが述べられている。ここから『六要鈔』の撰述意図は祖徳報謝・仏法弘通のためであり、諸国の群侶の多くが『教行信証』、ひいてはそこに説かれる親鸞の教義を正しく理解していないことを憂えたためであるといえる。このことは前に検討した『浄土真要鈔』が、親鸞門流のなかにおいてさえ平生業成・不來迎の義を理解していない者を主な対象としていたことと軌を一にするものであると思われる。

また、存覚の『六要鈔』執筆の前に本願寺第四代宗主の善如が『教行信証』の延書を書写していること、^{⑤⑥}『六要鈔』が尾張大野の空性に授けられていること、^{⑤⑦}右記の奥書が慈観書写本に記され、また、慈観のために外題と袖書がかかれていること、^{⑤⑧}そして『浄典目錄』に『六要鈔』が聖教として記載されていることを併せて考えれば、『六要鈔』はその中に浄土宗の祖師の釈義を数多く引用し、対外的な論難を意識した説示を多分に含んでいるとはいえ、存覚の本意は浄土真宗の対内的な教義の確立、正確な教義の理解にあったと考えられる。

さて、『六要鈔』にみられる存覚の証果論は親鸞や覚如とは異なつた、不退隠顕論・往生成仏分極論という独自の解釈がなされているとされる。以下ではとくにこの不退隠顕論について考察する。

まず、『六要鈔』第二新本に「行文類」大行釈引文の「自致不退転」について次のように述べている。

存覚教学の再検討

問。所言不退は何位耶。答。若約摂凡是処不退、若約摂聖是行不退。又存平生業成之義、又依護念不退之意。隱又可有即得往生現生不退之義者也。^{⑥⑨}

不退というのは摂凡に約せば処不退、浄土に往生することで修得した仏道の位を退転しないことであり、摂聖に約せば行不退、初地に上つた菩薩が利他の行法を退転しないことであると述べられている。存覚はこれに加えて平生業成の義があると述べ、それは『浄土真要鈔』第三問答で現生不退を明らかにする際に引かれた『阿弥陀經』の護念不退の意に依つたものであるとする。そして隱に現生不退の義があるべきであると述べられている。すなわち、存覚は不退について通仏教の解釈である処不退、行不退を顕とし、『浄土真要鈔』において真宗の理解であるとされた現生不退の義を隱とする隠顕の二義によつて正定聚不退転を解釈している。このように正定聚を隠顕で解釈する箇所はこの他に、第二新本に、

則引「即時入必定」文、又引「入正定聚」之釋、其意在斯。
「即」言頓義、不待命後、潜顕信心開發時分入正定聚。顕雖可為浄土不退、以不退堕隱表現生可有其益。非三不退並処不退、唯是所顕蒙光触者心不退之不思議耳。今家料簡專存此意。處々解釋以此義勢可解了之。^{⑥⑩}

と述べ、「即時入必定」の文、および「入正定聚」の釈において、顕を浄土不退、隱を現生不退とし、親鸞の理解は菩薩の三不退や処不退ではなく、隱の現生不退であるとしている。

また、第二新本では「易行品」の不退転を解釈して次のように述べ、不退について三義を挙げている。

問。彼『論』所判對難行時、易行之益、是為此土所得不退、是為他土所得不退、將又所言往生・不退、同耶異耶。答。總有三義。一云、此土不退。(中略)二云、他土往生。(中略)三云、余仏之益此土不退、弥陀之益淨土往生。余仏之益可為不退、其義可同第一之義、弥陀之益可為往生、其義可同第二之義。問。今家之意、三義之中依何義耶。答。以第一義為論正意、故可用之。⁶²⁾

不退転について此土不退・他土不退・余仏の益を此土不退とし、弥陀の益を他土不退とする三義を挙げて親鸞の義はこのうち第一義の此土不退であるとしている。そしてこれに続けて、

問。為『論』正意其義如何。答。彼論所說、称名利益、以不退転為其所期、諸文分明。謂其文云、「称名一心念、亦得不退転」已上。又云、「称名自歸、即入必定」已上。弥陀章云、「人能念是仏無量功德、即時入必定是故我常念」已上。十仏章云、「若人欲疾得不退転地者、應以恭敬心、執持称名号」已上。又云、「若菩薩欲於此身得至阿惟越致地、成阿耨菩提者、應當念是十方諸仏称其名号」已上。或云即時、或云此身。是以此土不退為本、雖有種種之異義等、今家之意、料簡如此。長行・偈頌雖有多文、粗得此趣可解『論』意。⁶³⁾

と述べている。『十住毘婆沙論』に説かれる称名の利益は不退転を

その所期とするとして、その文証として『弥陀章』『十仏章』の文を挙げている。それらによれば称名念仏するところに「即時入必定」「於此身得至阿惟越致地」との表現のあることから、親鸞の理解は此土不退であると述べられている。

さらに第四には第十一願に誓われている正定聚について次のように述べている。

「即時」等者、問。當願之意、得不退位約往生後。彼土德故。而如今者、約現生歟、其意如何。答。此有隱顯・傍正等意。若擲顯正約生後益、若依隱傍約現生益。依之或云「即得往生住不退転」、或云「皆悉到彼国自致不退転」、各有料簡。是故『十住毘婆沙論』若云「即入必定」、若云「欲於此身」。皆約即時、是現生意。依此等義有此釈也。此義具載第二卷新本之中、宜見彼解。⁶⁴⁾

第十一願の正定聚について隱顯・傍正の意ありとして説明している。生後の益である彼土不退を顯正とし、現生の益である現生不退を隱傍として解釈している。この点に関連する箇所として第三旧末には、

第十「入正定聚益」者、第十一願所説益也。本是雖説處不退位、現生之中且得其益。是則如来摂取益故。故龍樹尊『十住婆沙』判云「即時入必定」也。⁶⁵⁾

と述べられている。第十一願に説かれる入正定聚の益は、本来は處不退の意であり、それが通義であるものの、如来摂取の益であるか

ら、現生不退の意も含まれるとされている。

以上のように『六要鈔』においては正定聚について、諸宗一般に認められている三不退や処不退等を顕正の義とし、親鸞が説く現生不退を隱傍の義として両者の教義が併せて述べられている。しかしながら、『浄土真要鈔』と同様に、通仏教の教義を否定するというのではなく、それを認めたうえで浄土真宗の理解は現生不退であるということが説かれている。存覚晩年の著作である『六要鈔』においても浄土真宗の教義のみを述べるのではなく、通仏教の教義と對比する形で真宗の教義が明らかにされるのは、通仏教の教義に精通しているけれども、真宗の教義を正しく理解していない者に対してはそのような説き方が有効であると考えられていたためであろう。またとくに善如や慈観といった次代の真宗教団を担っていく者たちに対して親鸞教義の正しい理解を示す意図のあったことも考えられる。

おわりに

従来、存覚教学には親鸞教義にはみられない聖道門的解釈や汎浄土宗的解釈が窺えることが指摘されてきた。このような存覚の教学や活動は他宗に対する浄土真宗の立場を確立するうえで極めて大きな役割を果たしたといえる。存覚の教学は様々な解釈され、肯定的に評価されることもある一方で、親鸞教義から後退したとして否定的な評価がなされることも少なくなかった。本稿では、存覚の正定

聚についての説示には初期真宗教団、とりわけ荒木門徒系教団の教学を是正する意図があったのではないかという仮定に基づき、存覚の著作および荒木門徒系教団において重要視されていたとされる『還相廻向聞書』『他力信心聞書』にみられる教学を検討することで存覚教学に対する新たな見方を提示することを試みた。

まず、存覚と教学的な部分で関係の深かったとみられる荒木門徒系教団の教義について、彼らに重要視されていた『還相廻向聞書』『他力信心聞書』にみられる教学を検討した。両書に共通してみられる特徴的な教学が、実際の伝道の現場で衆生教化を行う善知識を、教化地の菩薩であり方便法身であると位置づける、すなわち善知識を阿弥陀仏と同一視する善知識即仏論である。

これらの二書では方便法身を教化地の諸大菩薩と位置づけることによって、教化地の菩薩である世々の先徳が阿弥陀仏と不二不異の関係にあり、自利利他の徳を有していることをあきらかにしていた。そしてそのことから、教化地の菩薩である世々の先徳だけではなく、その世々の先徳から師資相承した今日の善知識をも含めて自利利他の徳が具わっており、阿弥陀仏と不二不異の関係にあることが示されている。荒木門徒系教団の教学には、今日の善知識を仏とみなして、善知識を絶対化していくような親鸞教義にはみられなかった特殊な教学が展開されているのである。その背景には、著者である了海が教学的な精緻さよりも、実際の伝道の現場における善知識の衆生教化の活動を積極的に勧めること、そしてそのような善知識の教

説の正当性を担保することにより重点を置いていたためであると考
えることができる。そして、正定聚理解については、基本的には親
鸞の説く現生正定聚説を受容したものであるといえるものの、善知
識即仏論を承ける形で親鸞教義とは異なる独自の解釈もなされてい
る。

つぎに、『浄土真要鈔』『六要鈔』にみられる存覚の正定聚につ
いての説示を検討した。その奥書によれば、両書が対象としたのは、
親鸞門流でありながら浄土真宗の教義について正しく理解できてい
ない者であった。『六要鈔』においては対外的な論難を意識したと
思われるような説示も多くみられるが、存覚の本意は浄土真宗の対
内的な教義の確立、正確な教義の理解にあったと考えられる。

『浄土真要鈔』では臨終往生に対する平生業成、来迎に対する不
来迎、また、処不退に対する現生不退という形で当時の浄土教一般
で説かれていた常途の義と対比して浄土真宗の教義が説かれている。
しかしながら、浄土真宗の教義を説きながらも、臨終往生や来迎を
全面的に否定するような説き方はなされておらず、經典のおもてに
あらわれたそれらの教義を認めつつも、浄土真宗の肝要は他力回向
の信心を得るときに往生が定まるという平生業成の義、また、そこ
から導き出される不来迎の義であることが繰り返し確認され、正定
聚についても浄土真宗では現生の位として理解すべきことが示され
ている。

『六要鈔』においては正定聚について、諸宗一般に認められてい

る三不退や処不退等を顕正の義とし、親鸞が説く現生不退を隱傍の
義として両者の教義が併せて述べられている。本書においても『浄
土真要鈔』と同様に、通仏教の教義を否定するということはなく、
それを認めたくえて浄土真宗の理解は現生不退であるということが
説かれている。

以上のように両書においては、仏教一般の論理と真宗教義とを対
比する形で体系的に浄土真宗の教義が説かれている。そしてその際
に、臨終来迎や処不退などの通仏教的な理解を否定することなく、
通仏教の論理と真宗教義とを明確に区分し、双方の価値を認めたく
えて真宗教義の正しい解釈は現生不退であるということを示らかに
しているのである。このような説き方がなされているのは、当時の
僧侶の修学について考慮したとき、『浄土真要鈔』『六要鈔』がその
対象とする、親鸞門流でありながら浄土真宗の教義を正しく理解で
きていない者に対しては、浄土教一般の教理を示しつつ、併せて親
鸞教義を明らかにするという方法が非常に有効であると考えていた
からであろうと思われる。そして、荒木門徒系教団をはじめとする
初期真宗教団に対しては、親鸞教義に基づく浄土真宗本来の正定聚
理解へと導く、あるいは彼らの教学理解を戒める意図があったのだ
はないかと推察されるのである。

存覚が通仏教の教理を用いつつ真宗教義を明らかにしていくとい
う手法を採っている背景には、荒木門徒系教団が善知識即仏論的な
教学を主張し、親鸞の教義から逸脱した独自の教義を形成したこと

が一因として挙げられる。親鸞門流の者を指導し、聖教を付与する立場にあった存覚は、体系的な説示をすることによって、正定聚について親鸞教義とは異なった解釈がなされていた初期真宗教団に対し、浄土真宗本来の正定聚理解を示していたのだと考えられる。存覚教学は先行研究において肯定的に評価される場合でも、その聖道門的解釈や汎浄土宗的解釈はあくまでも方便であるとして、消極的に評価されてきた。しかしながら、親鸞門流の者を真宗の正統な理解に導こうとする存覚の姿勢はむしろより積極的に顕彰されるべきではないだろうか。

註

- ① 戸川獎「存覚の思想転回」(『日本思想史研究』三〇、一九九八年)をはじめとして存覚の著作を『浄典目録』に記される請者や成立時期によって三期に分割して、その思想的相違や著作の対象者の違いに着目し、存覚の思想が各時期において変遷してきていることに留意されている研究は多い。
- ② 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』(吉川弘文館、一九八七年)における定義。諸教の間に優劣の存在は認めながらも、すべての教行を釈迦の「正法」としてその価値を肯定するものである。
- ③ 同右。法然・親鸞・日蓮に共通するところの、特定の一行だけを選んで他の教行を否定する論理。
- ④ このような特徴はとくに法華宗徒との対論の後に著された著作に多くみられる。例えば、『顕名鈔』には、末法こそが日本において仏教が繁昌する時代であるとの説示があり、法然・親鸞の末法観が否定されている。そして、『決智鈔』『歩船鈔』などには末法におけ

る聖道得脱が肯定されており、諸教は帰するところ釈迦の一代仏教であるから、その本質は同じであるとし、各々有縁の法門によって得脱すべきことが示されている。また『決智鈔』には、前述の内容を踏まえて、念仏と法華とが同体異名であることを前提とし、聖道門の対象を有智の人、浄土門の対象を聖道門不堪の凡機として救済機能・対象の区別が示されている。

- ⑤ 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』(永田文昌堂、一九九四年)等
- ⑥ 重松明久『中世真宗思想の研究』(平楽寺書店、一九六四年)等
- ⑦ 堀祐彰「存覚教学における幸西義の受容について」(『真宗研究』四六、二〇〇二年)、赤井智顕「存覚上人における聖道門理解について―幸西義との関わりを通して―」(『宗学院論集』八七、二〇一五年)等
- ⑧ 長谷法薫『教行信証と存覚上人』(『無尽灯』一九一四、一九一四年)では、『六要鈔』において存覚は、『大経』の文を解釈する際には鎮西派了恵の『無量寿経疏』の釈義を、『往生論註』の解釈には鎮西派良忠の『往生論註記』の釈義を、『観經四帖疏』の解釈には良忠の『観經疏伝通記』及び西山派顕意道教の『楷定記』の釈義を、善導大師の『具疏』の解釈には良忠の『私記』の釈義を用いていることを指摘している。
- ⑨ 法然門下について、愚勧住信は正嘉元(一二五七)年に著した『私聚百因縁集』(仏書刊行会編『大日本仏教全書』第一四八卷(名著普及会、一九七八年)一一六頁)に幸西・弁長・隆寛・長西・證空の5人を挙げている。日蓮は文応元(一二六〇)年に書写した『二代五時図』(堀日亨編『日蓮大聖人御書全集』(聖教新聞社出版局、一九五二年)六一七頁、日蓮聖人真蹟集成法蔵館編集部編『日蓮聖人真蹟集成』第三卷(法蔵館、一九七七年)二七五―二七六頁)に、この五流に法本房行空を加えた六流を図示している。凝然は応長元(一三一一)年撰述の『浄土法門源流章』浄土宗開宗八百周年記念慶讃準備局編『浄土宗全書』第一五卷(山喜房仏書林、一九

七一年）五九一頁）において信空を加え、七人を高弟としている。そしてさらに時代が下った永和四（一三七八）年に西山義深草流の静見が編集した『法水分流記』（柏原祐泉ら編『真宗史料集成』第七卷（同朋舎、一九八三年）八〇四～八三五頁）には、大谷門徒親鸞らの四門徒と、前の五義を挙げている。

このようにそれぞれの立場から法然門下の展開を記した史料が残されているが、このうち弁長・證空・隆寛・幸西・長西は諸伝にその名が見えているのに対して、親鸞は『法水分流記』においてはじめて法然門下の列に独立して入れられている。このことは覚如・存覚によって本願寺教団が確立され、教義が体系化されたことによるところが大きいのではないかと考えられ、南北朝時代の京都における大谷門徒の発展を反映したものであるといえる。とりわけ存覚においてはこの汎浄土宗的教学が親鸞門流を法然門下の一つとしてみなされるのに大きな役割を果たしたと思われる。また存覚の若年期の修学において浄土異流について直接師事したのは西山義の阿日房彰空のみであり、西山派とのかかわりが非常に強かったことや、親鸞門流の主要な宗典である『教行信証』についての註釈書である『六要鈔』を著したこと、覚如の著した『親鸞伝絵』と併せて、宗祖の伝記と宗典の註釈書という一宗派としての形式が整備された（明石光麿「初期本願寺教団における宗典成立について―六要鈔の史的意義―」（『竜谷史壇』五六・五七、一九六六年））ことも影響していると思われる。

⑩ 赤井智顕「存覚上人における聖道門理解について―幸西義との関わりを通して―」（『宗学院論集』八七、二〇一五年）、中島寛亮「覚如上人と存覚上人との教理関係」（『無尽灯』一九一四、一九一七年）等

⑪ 永村真「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』一六、二〇〇九年）等

⑫ 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（吉川弘文館、一九八七年）、

普賢晃寿『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）等

⑬ 脇智子「存覚と初期真宗教団の善知識観」（『印度學佛教學研究』六四（二）、二〇一六年）等に荒木門徒を源流とする武蔵国阿佐布門徒の了海、鎌倉甘縄門徒の明光、佛光寺の了源などを総称し、荒木門徒系統と表記されていることに倣って荒木門徒系と表記した。

⑭ この二書について梯實圓氏は、「真仏、源海、了海、誓海、明光、了源という、いわゆる仏光寺教団とその源流となった門徒集団のなかで形成され、伝持された思想信仰をまとめたものである」ということは明らかである。（『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）（『中西智海先生還暦記念論文集』親鸞の仏教、永田文昌堂、一九九四年）二四八頁、「他力信心聞書」は「還相廻向聞書」とともに、了海の麻布門徒、誓海・了円の甘縄門徒、了源の仏光寺門徒といった教団の基盤になっている思想・信念を明らかにした相伝書であった」（『他力信心聞書』の一考察―真宗における知識婦命説の源流―）（『親鸞教学論叢』村上速水先生喜寿記念、永田文昌堂、一九九七年）一九九頁）と述べられている。

⑮ 脇智子「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―」（二〇一六年、二〇〇～一〇二頁を参照されたい）。

⑯ 梯實圓「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―」（『中西智海先生還暦記念論文集』親鸞の仏教、永田文昌堂、一九九四年）、梯實圓「他力信心聞書』の一考察―真宗における知識婦命説の源流―」（『親鸞教学論叢』村上速水先生喜寿記念、永田文昌堂、一九九七年）

⑰ 『真宗史料集成』第五卷（同朋舎、一九八三年）一一七頁

⑱ 『真宗史料集成』第五卷、一一七頁

⑲ 『真宗史料集成』第五卷、一一九～一二〇頁

⑳ 『真宗史料集成』第五卷、一二〇頁

㉑ 『真宗史料集成』第五卷、一二〇頁

- ②②『真宗史料集成』第五卷、一二〇頁
 ②③『真宗史料集成』第五卷、一二〇頁
 ②④『真宗史料集成』第五卷、一二〇―一二二頁
 ②⑤『真宗史料集成』第五卷、一二二頁
 ②⑥『真宗史料集成』第五卷、一二二頁
 ②⑦浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』第二卷（本願寺出版社、二〇一三年）六七二頁
 ②⑧洪谷晃「仏光寺の教化活動について―『還相回向問書』を中心に―」（『佛光寺の歴史と教学』、法蔵館、一九九六年）一一四頁
 ②⑨梯實圓氏は本書の内容について、『他力信心問書』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、永田文昌堂、一九九七年）二〇〇頁に次のように端的にまとめられている。

『他力信心問書』本末二巻は、他力信心のいわれについて説かれた先徳（源海）の法語を十四番の問答で表すという体裁を取っている。しかしこの書が主張しようとしていることは、教団の指導者である知識は、仏であるという特異な善知識論であった。それを要約すれば、本願他力を説いて人々に信心をおこさしめる善知識（知識）は、発遣の教主であるが、それは『論註』で、浄土から来現してきた教化地の菩薩といっているものに相当している。その本体をいえば自利々他円満の仏体で、法身、報身、応身の三身の徳を一身のうえにそなえ、空、仮、中の三諦円融の理をそなえて万機に応同する仏身であると主張するのである。思想的には『還相廻向問書』と同じであるが、よりくわしく知識即仏説が論述されており、ことに特異な六字釈をおこなって知識帰命説を成立させている。また一向宗という宗名についての論議のあるのも特徴である

- ③①『真宗史料集成』第五卷、五四一頁
 ③②『真宗史料集成』第五卷、五四一頁

存覚教学の再検討

- ③③『真宗史料集成』第五卷、五四一頁
 ③④『真宗史料集成』第五卷、五四二頁
 ③⑤『真宗史料集成』第五卷、一二二頁
 ③⑥『真宗史料集成』第五卷、五三六頁
 ③⑦『真宗史料集成』第五卷、五三八―五三九頁
 ③⑧『真宗史料集成』第五卷、五四〇頁
 ③⑨『真宗史料集成』第五卷、五四二頁
 ④①『浄土真要鈔』の奥書は以下の通りである。

元亨四歳「甲子」正月六日これを書記て釋の佛弟等に授與せしむるところ也抑此文をしるすおこりは日ごろ浄土文類集と云書ましますこれ當流の先達の御製作也平生業成の義不來迎の義粗かの書にみへたりしかるにその理深遠にして浅智のともがら心をえがたきあひだなほ要文をそなへかさねて料簡をくわへてしるしあとう浅才の身しきりに固辭をいたすと云ども連々懇望のむねもだしがたきよていさゝか領解する趣をしるしおはんぬかの書を本體として和言をくはへたてまつる（中略）凡そいまのぶるところの義趣は當流の一義也しかれども常途の義勢にあらざるがゆへに一流のなかにおひてなほこの趣きを存ぜざるひとありいはむや他人これに同ずべからざれば左右なく一義をのぶる條荒涼にたりかたがたそのはかりありといへども願主の命のさがたきよてこれをしるすもの也文字にくらからむ人の心へやすからむ事をさきとすべきよし本主ののぞみなるゆへにかさねがさねことばをやわらげ一々に訓釋をもちあるあひだたゞ領解しやすからむをむねとしてさらに文體のいやしからむをかへりみずみむいよいよ嘲りをなすべしこれにつけこれにつけゆめゆめ外見あるべからず

（『浄土真宗聖典全書』第四卷（本願寺出版社、二〇一六年）五一九―五二〇頁）

この記述により次のようなことがわかる。ある先達によって製作された『浄土文類集』には平生業成の義、不来迎の義が説かれていたが、その内容は非常に理解するのが難しかった。そこで存覚は了源の求めに応じてその書に解説を加え、新たな書物としてこれを与えた。平生業成・不来迎の義は浄土真宗の根本的な教義であるものの、仏教界一般の教義とは異なっているために、親鸞門流のなかにおいてさえその道理を理解していないものが存在していた。したがって、他流の者の中にもこの義を理解していない者がおり、その点を考慮せずにこの義を述べることは憚られたが、了源の求めに応じて文字をよく知らない者でも理解しやすいことを優先してこの書を書き記したのである。

④① 板敷真純「初期真宗における正定聚不退転の思想」（『親鸞の水脈』一六、二〇―一四年）では親鸞と東国門弟との消息のやり取りから、当時の東国門弟の間に正定聚の理解や来迎観に混乱がみられることを指摘している。覚如・存覚在世時であってもこの混乱は続いていたのではないかと思われる。

④② 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四八七頁

④③ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四八八頁

④④ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四八九頁

④⑤ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四九二頁

④⑥ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四九二―四九三頁

④⑦ 松尾宣昭『浄土真要鈔講読』（永田文昌堂、二〇一六年）一三八、一四二頁

④⑧ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四九六―四九七頁

④⑨ この他に「正信偈」の「憶念弥陀仏本願」以下の四句、「行文類」の「行信利益」を述べた親鸞の釈、またこの釈に付随して『十住毘婆沙論』『易行品』の「人能念是仏、無量功徳、即時入必定、是故我常念」の文、『論註』の「但以信仏因縁願生浄土、乗仏願力、便得往生彼清浄土。仏力住持、即入大乘正定之聚」の文、「信文類」

の真仏弟子釈の結嘆の文、「証文類」の証果徳相の文を引いて明らかにしている。本来であればこのいちいちについて検討すべきであるが、紙数の都合上省略する。

⑤④ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、四九八頁

⑤⑤ この第三問答における現生不退説の論証においては、親鸞が現生不退を明らかにするために用いられた『大経』および『如来会』の第十一願成就文についての言及がない。この点について普賢晃寿氏は、『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）において、存覚が『阿弥陀経』の「皆得不退転」の文を現生不退と解釈するのは、源信の『阿弥陀経略記』、法然の『阿弥陀経釈』の上にみられる、経文を現益の不退転と当益の菩提とに分けて解釈することと共通することを指摘し、

正定聚・不退転を浄土での処不退とする浄土異流に対しては、むしろ法然、ひいては源信に見られる『阿弥陀経』の不退転の文を証文として掲げられ対応していなかったのではないかと考えるのである。対浄土異流という伝道場においては、親鸞よりむしろ法然の釈義を全面に押出されたものと思考する。

（前掲書、一二三―一二四頁）

と述べている。存覚の説示の仕方に對浄土異流という意識があったであろうことは当然考えられることではある。しかしながら、奥書にも記されているようにこの『浄土真要鈔』は「常途の義勢にあらざるがゆへに一流のなかにおひてなほこの趣きを存ぜざるひと」にむけて記されたものである。したがって、ここではあえて親鸞ではなく「常途の義勢」においても重要視される源信・法然の釈義を用いることによって、平生業成・不来迎の義を正しく理解できていない者に対してこのような理解が浄土教の伝統から逸脱する思想ではないことを示す意図があったのではないかと思われる。

⑤⑥ 『浄土真宗聖典全書』第四卷、五〇一頁

⑤⑦ 山田雅教「初期本願寺における浄土宗諸派との交流」（三崎良周

- 『日本・中国仏教思想とその展開』、山喜房仏書林、一九九二年、二一九～二五一頁）等
- ⑤4 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一三四〇頁
- ⑤5 日下無倫「教行信証延書古写本の研究」（『佛教研究』三（二）、一九二二年）六五～六六頁
- ⑤6 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一三四〇～一三四一頁
- ⑤7 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一三四一頁
- ⑤8 『真宗史料集成』第一卷、一〇三五頁
- ⑤9 普賢晃寿『中世真宗教学の展開』（永田文昌堂、一九九四年）一七五～一九三頁、藤末光紹「存覚『六要鈔』の証果論」（『行信学报』二五、二〇二二年）等
- ⑥0 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一〇三九頁
- ⑥1 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一〇七七頁
- ⑥2 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一〇四四～一〇四五頁
- ⑥3 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一〇四五～一〇四六頁
- ⑥4 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一六五頁
- ⑥5 『浄土真宗聖典全書』第四卷、一一三二頁