学位（博士）請求論文

近世後期の真宗行信論研究
—月珠を中心として—

伊藤 雅玄

近世後期の真宗行信論研究

―月珠を中心として―

目次

近世後期の真宗行信論研究 — 月珠を中心として — 目次

序論

1

一 問題の所在 1

二 本論文の構成 6

本論

19

第一章 研究方法と月珠の生涯

19

第一節 研究方法 19

第二項 研究分野としての「行信論」の確立 19

第三項 先行研究の問題点 22

第三項	本研究の方法	26
第四項	行信論に関する学説の「妥当性」を判断する尺度	28
第二節	月珠の生涯	31
第二章	『学林万檢』に見る三業惑乱以降の行信論展開	
第一節	『学林万檢』について	41
第二節	三業惑乱の終結と学林の再開	42
第一項	三業惑乱の終結	43
第二項	学林の再開	45
第三節	僧叡の異義と本如の「御直命」	47
第一項	僧叡の異義	47
第二項	僧叡『大無量寿経記聞』と本如の「御直命」	56
第三項	称名正因に対する批判の高まり	65
第四項	僧叡『柴門玄話』と僧叡に対する「達書」	67

第五項	曇龍に対する「達書」	70
第六項	僧叡門人に対する称名正因の嫌疑	71
第七項	僧叡の異義に伴う行信論の厳格化	72
第四節	宝雲と南溪の異義糺問	75
第一項	宝雲に対する糺問	75
第二項	宝雲に対する称名正因の嫌疑	77
第三項	南溪糺問	79
第五節	亮恵と濬沖の異義糺問	80
第一項	糺問全体の流れ	80
第二項	亮恵と濬沖の行信論とその問題	100
第六節	真我の異義糺問	105
第七節	浄真の底意書調査	120
第八節	護命の異義と回心	126
第九節	安政年間以降の行信論に関する異義	133

第二項	信因称縁の異義に対する嘆願書	133
第二項	浄明の異安心問題	135
第三項	円熙の学階申請	136
第十節	三業惑乱以降の行信論展開	141
第三章	月珠の行信論とその変遷	155
第一節	月珠の生涯と活動地域	155
第二節	豊前及び京都での宗学研鑽時代	156
第一項	宗学研鑽時代の主たる出来事と当時の状況	156
第三節	京都での安心教諭役時代	157
第二項	安心教諭役時代の主たる出来事と当時の状況	157
第三項	月珠『文類聚抄明用決』	158
第三項	月珠『大経光讃』	160
第四節	豊前での後進育成時代	162

第二項	後進育成時代の主たる出来事と当時の状況	162
第二項	月珠『行信両一念義』	163
第五節	京都での本山奉職時代	175
第一項	本山奉職時代の主たる出来事と当時の状況	175
第二項	月珠『本願成就文聞記』	176
第三項	月珠『行信義』	178
第四項	月珠『広文類対問記』	185
第六節	月珠の行信論とその変遷	196
第四章	月珠の行信論における他師の影響	
第一節	道隱の行信論	203
第二項	道隱の生涯及び月珠との接点	203
第二項	道隱『仏説無量寿経甄解』と『願成就文聴記』	205
第三項	道隱『行信一念義』	213

第四項	道隱『教行信証略讀』	225
第五項	道隱『文類聚鈔法鑑』	228
第六項	月珠の行信論における道隱の影響	230
第二節	義天の行信論	234
第一項	義天の著作	234
第二項	崇廓の著作	235
第三項	月珠の行信論における崇廓の学系からの影響	239
第三節	興隆の憶念理解に対する月珠の安心教誡	240
第一項	興隆の生涯	241
第二項	興隆に対する安心教誡	242
第三項	興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』に見る行信論	253
第四項	月珠の行信論における興隆の影響	254
第四節	南溪の称名正因に対する月珠の札問	257
第一項	南溪の生涯	257

第二項	南溪糺問とその概要	260
第三項	月珠の行信論における南溪の影響	270
第五節	善讓と月珠との行信論に関する諍論	274
第一項	善讓の生涯	275
第二項	善讓と月珠との諍論の概要	277
第三項	月珠『行信義』	281
第四項	善讓『行信弁』	286
第五項	月珠『行信弁返破』	288
第六項	吐月善讓『行信問答』	288
第七項	善讓と月珠との諍論における議論の展開と論点の変化	306
第八項	月珠の行信論における善讓の影響	311
第五章	月珠の行信論が後に及ぼした影響	
第一節	円月の行信論とその変遷	319

第一項	円月の生涯	319
第二項	円月『導盲篇』	321
第三項	円月『王本願聴記』	327
第四項	円月『文類聚鈔非己録』	336
第五項	円月『本典仰信録』	342
第六項	円月の行信論とその変遷	350
第二節	円月と善海との行信論に関する諍論	353
第一項	円月と善海との諍論の概要	353
第二項	善海『行信杞憂弁』	354
第三項	円月『誑行信杞憂弁』	355
第四項	円月と善海との諍論における議論の展開と論点の変化	356
第五項	円月の行信論における善海の影響	359
第三節	月珠と円月の行信論	360
第一項	月珠と円月の行信論に関する先行研究	360

結論

第二項 月珠と円月の行信論の比較と差異 371
第三項 月珠と円月の行信論の差異の要因 365

一 本論の総括 383
一―一 第一章の総括 383
一―二 第二章の総括 384
一―三 第三章の総括 386
一―四 第四章の総括 387
一―五 第五章の総括 392
二 本研究の意義 394
三 月珠の行信論及び円月の行信論の妥当性 395

四 現代の行信論に対する提言
399

初出一覧 405
参考文献一覧 407

近世後期の真宗行信論研究

—月珠を中心として—

序論

一 問題の所在

本研究では、浄土真宗本願寺派における「真宗行信論」を取り扱うのであるが、最初に、筆者の立場を明確にしておく。「真宗行信論」に関する研究は、大きく「教義学的立場」と「教学史的立場」とに分けることができる。前者は、江戸宗学において確立された行信論を先行研究の一つと位置付け、あくまでも親鸞の意を追究することに主眼を置く立場、後者は、江戸宗学において確立された行信論そのものを研究対象とする立場である。これは、親鸞の意の追究もさることながら、教学史という流れの中で、どのように行信論が展開し、何が中心的な論点となり、また何が顧みられなくなったのか、更には今後どのように展開されていくべきかを探る立場である。

本研究における筆者の立場は後者である。その理由については後述するが、ここでは、「教義学的立場」と「教学史的立場」の二つの視点から、問題の所在を明らかにしておく。

まず「教義学的立場」としての「真宗行信論」は、普賢大田氏が「親鸞聖人の宗教に於ける往生証果の因法に對する研究である」(『真宗行信論の組織的研究』、一)と定義するように、我々衆生の往生証果の因を問題とするものである。親鸞(一一七三―一二六二)の上においては、『顕浄土真実教行証文類』(以下、『教行信証』)「正信念仏偈」(以下、『正信偈』)に、

正定之因唯信心

『浄土真宗聖典全書』(以下、『浄聖全』) 二、六三

とあるのを始めとして、『教行信証』「信卷」の

大信心者、則是(中略)証大涅槃之真因

『浄聖全』二、六七

涅槃真因唯以「信心」。

『浄聖全』二、七九

信心無二心故曰一念。是名二心。一心則清浄報土真因也。

『浄聖全』二、九四

など、「信心正因」が明確に示されている。一方で、親鸞は自身の立教開宗と位置付けられるこの書に対して「顕浄土真実教行証文類」と、教・行・証の三法門で標題を付しており、「総序」においても「敬信真宗教行証」(『浄聖全』二、七)と三法門で示されている。一方で、その内容に関しては、「教卷」の冒頭に「就往相回向有真実教行信証」(『浄聖全』二、九)と明言され、構成も「教卷」「行卷」「信卷」「証卷」の順となっていることから、教・行・信・証の四法門であることは明らかである。このように、『教行信証』には、三法門と四法門との両側面が認められるが、それは、『浄土文類聚鈔』において一層明らかである。そこでは、

然言「教者、則『大無量壽經』也。

〔浄聖全〕二、二六二

言「行者、則利他円満大行也。(中略)然本願力回向有二種相。一者往相、二者還相。就「往相」有「大行」、亦有「淨信」。(中略)大行者、則稱「無礙光如来名」。(中略)言「淨信」者、則利他深広信心也。

〔浄聖全〕二、二六一～二六三

言「証者、則利他円満妙果也。

〔浄聖全〕二、二六四

と、大きくは「教行証」の三法門で示される中、行を大行と淨信とに開き、「教行信証」の四法門としているのである。ここから、親鸞の宗教においては、この「行」を開いて「行信」とするのであり、「信心正因」の「信」が示すものは、「行」を「信」ずることであると明らかにする。そうであるならば、「信心正因」ではあるが、「信」の場面においては「行」も具わっていることが分かり、行とは何か、行と信との関係はどのようなものであるのか、が問題となる。これは、『仏説無量壽經』の第十七願文と第十八願文との関係、第十七願成就文と第十八願成就文との関係、『教行信証』「行巻」「正信偈」の偈前の文の見方を基本とするもので、その上で「行」をどこに据わって語るかを問題とするものである。

普賢大円氏は、このような「真宗行信論」が取り扱う問題として、「(一)大行論、(二)大信論、(三)教格論(四)報恩論にありと思はれる」(『真宗行信論の組織的研究』、四)とその範囲を定めている。それぞれの取り扱う範囲としては、「大行論の問題としては大体、(一)大行の本質、(二)大行の語義、(三)行巻について、の三

項をあぐれば充分であらうと思ふ」(『真宗行信論の組織的研究』、八九)、「大信論に於いては、(一) 大信の内容(二) 十七、十八両願の関係、(三) 行信の不離及び前後について、(四) 信一念に於ける称名の有無につきての四問題に関して研究したいと思ふ」(『真宗行信論の組織的研究』、一六七)、「教格論に於いては、(一) 教格について、(二) 称名破満・一念大利の二問題を論ずれば大体要点を尽し得ると思ふ」(『真宗行信論の組織的研究』、二八〇)、「報恩論の問題とは(中略)結局、正定業と報恩行との問題であつてこれを明かにせんがためには、(一) 本願に於ける乃至十念の誓意、(二) 報恩行と正定業とは矛盾するや否やといふ二問題について叙述すべきである」(『真宗行信論の組織的研究』、三三五)としている。

このように、普賢大円氏が定義する「真宗行信論」が取り扱う問題は、多岐に亘る。先に挙げた「信心正因」ではあるが、「信」の場面においては「行」も具わつてることが分かり、行とは何か、行と信との関係はどのようなものであるのか、が問題となる」ということからすると、「行とは何か」は大行論、「行と信との関係はどのようなものであるのか」は大信論の範囲となり、「行とは何か」には、称名の問題が必然的に付随するため、正定業と報恩行との問題、すなわち報恩論も関係し、更には、それに関わつて、念仏為本を主とする善導(六一三〜六八一)・法然(一一三三〜一二二二)と信心為本を主とする親鸞との間の教格は同じなのか異なるのかという教格論の問題に辿り着き、結局全てが有機的に関わつて必要な議論になると言うことができよう。とは言え、「行とは何か、行と信との関係はどのようなものであるのか」を中心に考察するため、本研究で取り扱うのは、報恩論や教格論ではなく、大行論及び大信論の範囲が中心となる。

続いて「教学史的立場」としての「真宗行信論」であるが、先行研究としては、普賢大田氏の『真宗行信論の組織的研究』が、最も体系的にまとめられている。本書は、「教義学的立場」としての「真宗行信論」について細かな定義や説明を行っているが、全体としては学僧の行信論の整理と体系化が主となっており、「教学史的立場」としての「真宗行信論」研究と位置付けることができる。本書は、江戸時代の学僧の行信論を広く取り扱い、整理と体系化という点では類を見ない規模の研究である。その一方で、各学僧の行信論の把握については、その著作の上だけで行うに留まっている。すなわち、著作上の文言や表現だけを問題とし、何故そのような学説を立てるに至ったかについては、考察がなされていないのである。言い換えると、各学僧の行信論の行間の把握に努めていないということである。更に本書では、学僧の行信論を整理して体系化するだけでなく、学説に対して当否の判断を加えている。学僧の行信論の体系化であれば、文言や表現だけを以てすることにも、一定の意義を見出すことができる。しかしながら、学説の体系化に加えて当否までも論じる場合、各学僧の行信論の行間の把握に努めなければ、その学説に不当な評価を与えることになるであろう。特に普賢大田氏は、能行・所行を問わず、極端な学説を立てた学僧に対しては、厳しい評価を下している。しかしながら、これらの学僧がどのような問題意識で学説を立てるに至ったかという「個人的な背景」、当時どのようなことが問題となっていたかという「時代的な背景」について十分な把握に努めるならば、また異なった評価を与えることができるはずである。筆者は、普賢大田氏の『真宗行信論の組織的研究』を始めとした先学の行信論研究において、学説が成立した思想背景という視点が欠けていることを問題視している。そのため本研究では、「行信論成立の思想背景」に立脚し

て学僧の行信論を考察し、その方法の有用性を示したいと思う。

本研究では、「行信論成立の思想背景」に立脚して学僧の行信論を見ていくのであるが、その対象としては、豊前学派の月珠（一七九五〜一八五六）を軸に据える。月珠は行信論において、最初に師事した空華学派の道隱（一七四一〜一八一三）とは異なる説を立てた。師と異なる説を立てるには相応の理由があることが想定でき、学説を立てるに至った「個人的な背景」を考察するのに適していると考えられる。また月珠には、本山で安心教諭役を務めた経験がある。安心教諭役を務めるといことは、当時の安心に精通していたとともに、強い意識と関心があつたと想定される。そのため、当時どのようなことが宗学上の問題となっていたかという「時代的な背景」を考察するのに適していると考えられる。また、本研究では月珠を取り上げるが、あくまでも近世後期の真宗行信論全体を意識した研究であり、今後、同様の方法を用いた研究の水平展開を考えている。

まとめると、本研究は、普賢大円氏の『真宗行信論の組織的研究』によって体系化された真宗行信論を、それぞれの学僧が置かれた個人的状況や時代的状況を視野に入れながら補完し、各学僧の行信論に従来とは異なる評価を与えることを目的とする。その目的のため、豊前学派の月珠を取り上げ、月珠の行信論を軸にして、近世後期の真宗行信論を考察する。

二 本論文の構成

以上、「教義学的立場」と「教学史的立場」からの「真宗行信論」における問題の所在を明確にし、研究の目的を示すとともに研究の対象となる人物を指定した。本研究は、その内容に従い、以下の構成で考察を行う。

第一章では、研究方法と月珠の生涯を述べる。第一節は、研究方法を示す。第一項で研究分野としての「行信論」の確立について考察を行い、第二項で先行研究の問題点を整理した上で、第三項で本研究の方法を明確にする。第四項では、「現代の教学的立場」から、行信論に関する学説の「妥当性」を判断する尺度として、「行信論研究の対象」を設定する。第二節では、本研究の対象となる月珠について、その生涯を概観する。

第二章では、『学林万検』を用いて、三業惑乱以降の行信論の展開を細かく見ていく。第一節では、『学林万検』の概要を述べるとともに、本研究で『学林万検』を用いる理由を明確にする。第二節では、三業惑乱の終結と学林の再開について見ていく。第一項では、三業惑乱の流れの中で、どのような経緯で学林が休講に追い込まれるに至ったかを確認し、第二項では、学林の再開に際してその方向性を決定すべく示された「学林の大綱」の内容を確認する。第三節では、僧叡（一七六二〜一八二六）の異義と本如（一七七八〜一八二六）の「御直命」を取り上げる。第一項では、僧叡の異義とそれに関する先行研究の内容を確認する。第二項では、龍谷大学図書館の写字台文庫に収められている、僧叡の『仏説無量寿経』の講義録である『大無量寿経記聞』の内容を検討するとともに、この講義を受けて出されたとされる本如の「御直命」との対応関係を見ていく。更に、僧叡の上で「法相表裡」「稟受前後」の名目が成立した時期についても考察を加える。第三項では、本如「御直命」以降に高まつ

た、宗門内における称名正因に対する批判の高まりを見ていく。第四項では、僧叡が『仏説無量寿経』を講義して以来、止むことのない僧叡への称名正因との批判に対して、僧叡自身が記した『柴門玄話』の内容を検討するとともに、それを受けて出された本山からの「達書」の内容を確認する。第五項では、僧叡への「達書」と同じ時期に出された、曇龍（一七六九～一八四一）に対する「達書」の内容を検討する。第六項では、僧叡に対する称名正因の批判を受け、僧叡の門人であった僧鏜（一七六九～一八四〇）にまで称名正因の疑義が生じた件を取り上げる。そして第七項では、一連の僧叡の異義騒動を振り返り、この一件を通じて行信論が厳格化された様子を示すとともに、当時の宗義安心の傾向（特に行信論におけるもの）を明らかにする。第四節では、宝雲（一七九一～一八四七）と南溪（一七九〇～一八七三）の異義糺問を取り上げる。第一項では宝雲の異義に対する糺問、第二項では宝雲に対する称名正因の嫌疑について、事件の概要を見ていく。第三項では、南溪糺問を取り上げる。第五節では、亮恵（生没年不詳）と濬沖（生没年不詳）の異義糺問の内容を検討する。第一項では、糺問全体の大まかな流れを確認し、第二項では、糺問の流れを細かく見ていき、亮恵・濬沖の行信論を明確にするとともに、問題となった点を明らかにする。そして、亮恵と濬沖の異義糺問の全体を通じて、当時の行信論がどのように方向付けられたかを明示する。第六節では、真我（生没年不詳）の異義糺問の内容を検討する。初めに糺問全体の大まかな流れを確認し、続いて細かい糺問の内容を見ていき、糺問の論点を明らかにする。第七節では、浄真（生年不明～一八六五）の底意書調査の内容を検討する。初めに調査全体の大まかな流れを確認し、続いて細かい内容を見ていく。そして最後に、浄信の底意書調査が当時の行信論に与えた影響を考察する。第八

節では、護命^三(一七九八〜一八七〇)の異義と回心をそれぞれ取り上げる。初めに糺問全体の大まかな流れを確認し、続いて細かい糺問の内容と回心への流れを見ていく。そして最後に、許されるに至った回心の内容を示す。第九節では、安政年間以降の行信論に関する異義問題を取り上げる。第一項では、信因称縁の異義に対する嘆願書を取り上げ、信因称縁の義が、当時所化の間でどのように受け取られていたかを明らかにする。第二項では、浄明(生没年不詳)の異安心問題を取り上げる。第三項では、真宗山元派より浄土真宗本願寺派へ帰参した円熙(生没年不詳)が学階申請を行い、それに対して試問が行われた一件の顛末を見ていく。第十節では、第二節から第九節までの内容を振り返るとともに、それぞれの異義事件の論点と宗内の安心に及ぼした影響を確認し、三業惑乱以降の行信論がどのように展開されたかを明らかにする。

第三章では、月珠の行信論とその変遷を見ていく。第一節では、第一章第二節で述べた月珠の生涯の出来事から、主たる活動地域を明らかにする。そしてそれをもとに、月珠の生涯を一歳〜三三歳の「豊前及び京都での宗学研鑽時代」、三四歳〜四一歳の「京都での安心教諭役時代」、四二歳〜五四歳の「豊前での後進育成時代」、五五歳〜六二歳の「京都での本山奉職時代」の四つの時代に分ける。第二節では、豊前及び京都での宗学研鑽時代を取り上げる。第一項では、宗学研鑽時代の主たる出来事と当時の状況を概観し、この時期の月珠の著作を確認する。第三節では、京都での安心教諭役時代を取り上げる。第一項では、安心教諭役時代の主たる出来事と当時の状況を概観し、この時期の月珠の著作を確認する。第二項では、月珠『文類聚抄明用決』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第三項では、月珠『大経光讚』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。

第四節では、豊前での後進育成時代を取り上げる。第一項では、後進育成時代の主たる出来事と当時の状況を概観し、この時期の月珠の著作を確認する。第二項では、月珠『行信両一念義』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第五節では、京都での本山奉職時代を取り上げる。第一項では、本山奉職時代の主たる出来事と当時の状況を概観し、この時期の月珠の著作を確認する。第二項では、月珠『本願成就文聞記』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第三項では、月珠『行信義』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第四項では、月珠『広文類対問記』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第六節では、第二節から第五節までの内容を振り返り、月珠の行信論とその変遷についてまとめる。

第四章では、月珠の行信論における他師の影響を見ていく。第一節では、道隱の行信論を取り上げる。第一項では、道隱の生涯を概観し、どの時点で月珠と接点を持ったかについて考察する。第二項では、道隱の行信論が窺える書として、『仏説無量寿経甄解』の内容を検討する。道隱の著作には、『願成就文聴記』という『仏説無量寿経』の本願成就文（＝第十八願成就文、以下全て「本願成就文」と表記）の内容を解説したものがあり、その記述を見ると『仏説無量寿経甄解』と共通する点が多い。一方で成立年代が不明であるため、『仏説無量寿経甄解』の理解を補助する形で、本項で併せて内容の検討を行う。第三項では、道隱『行信一念義』の内容を検討し、道隱の行信論の特徴、及び道隱が行信論において邪義または不適当とした説を明らかにする。第四項では、道隱『教行信証略讚』の内容を検討し、道隱の行信論の特徴を明らかにする。第五項では、道隱『文類聚鈔法鑑』の内容を検討する。本書は成立年代不詳であるが、月珠にも『文類聚抄明用決』という、親鸞の『浄土文類聚鈔』

に関する著作があるため、道隱が月珠に与えた影響を見るのに適した著作と位置付け、本項で取り扱うこととする。第六項では、第二項から第五項までで内容を検討した道隱の著作と、同時期の月珠の著作とを比較し、月珠の行信論における道隱の影響を明らかにする。第二節では、義天^三（生没年不詳）の行信論を取り上げる。第一項では、義天の著作を検討し、行信論が窺える書が現存しない点を明らかにする。第二項では、義天の師である円珠^二（一七四六～一七九七）、その円珠の師である崇廓^一（一七二九～一七八六）にまで遡って、著作の内容を検討する。第三項では、第一項及び第二項の内容を踏まえ、同時期の月珠の著作と比較し、月珠の行信論における崇廓の学系からの影響を明らかにする。第三節では、興隆^三（一七五九～一八四二）の憶念理解に対する月珠の安心教誠を取り上げる。第一項では、興隆の生涯を概観し、月珠と接点を持った時期を明らかにする。第二項では、興隆に対する安心教誠の内容を検討し、問題の論点を明確にする。第三項では、第二項で内容を検討した興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』に関して、興隆の行信論が窺える記述内容を確認し、その特徴を明らかにする。第四項では、第二項及び第三項で取り上げた興隆の著作と、同時期の月珠の著作とを比較し、月珠の行信論における興隆の影響を明らかにする。第四節では、南溪の称名正因に対する月珠の札問を取り上げる。第一項では、南溪の生涯を概観し、月珠と接点を持った時期を明らかにする。第二項では、南溪札問における札問の具体的内容を検討し、問題の論点を明確にする。第三項では、南溪札問で問題となった内容と、同時期の月珠の著作とを比較し、月珠の行信論における南溪の影響を明らかにする。第五節では、善讓^三（一八〇六～一八八六）と月珠との行信論に関する諍論を取り上げる。第一項では、善讓の生涯を概観し、月珠と接点を持った時期を明ら

かにする。第二項では、善讓と月珠との諍論の概要を述べ、本研究で取り上げる書を示す。第三項では、月珠『行信義』の内容を検討し、善讓との行信論上の諍論において争点となる点を明示する。第四項では、善讓『行信弁』の内容を検討し、善讓から月珠への批判内容とその根拠とを明らかにする。第五項では、月珠『行信弁返破』の内容を検討し、善讓からの批判に対する月珠の反論内容を明らかにする。第六項では、吐月善讓『行信問答』の内容を検討し、諍論の争点と双方の主張を改めて確認するとともに、諍論がどのように決着したかを明らかにする。第七項では、第三項から第六項までの内容をまとめ、善讓と月珠との諍論における議論の展開と論点の変化とを明確にする。第八項では、月珠の行信論における善讓の影響を見るのであるが、月珠には諍論以降に書かれた著作が確認できず、諍論の内容を踏まえた行信論の展開は、月珠の弟子に引き継がれていくことを示す。

第五章では、月珠の行信論が後に及ぼした影響を見ていく。第一節では、円月（一八一八〜一九〇二）の行信論を取り上げる。第一項では、円月の生涯を概観し、本研究で取り上げる著作の選定を行う。第二項では、円月『導旨篇』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第三項では、円月『王本願聴記』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。『王本願聴記』は、円月『大行義』の内容と大枠で一致している。『大行義』の方が広く知られた書ではあるが、成立年代が判明しているという理由から本研究では『王本願聴記』を用いることとし、『大行義』の該当箇所は、参考として註で示すに止める。第四項では、円月『文類聚鈔非己録』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第五項では、円月『本典仰信録』の内容を検討し、行信論の特徴を明らかにする。第六項では、第二項から第五項までの内容を振り返り、円月の行信論の特徴を明確にするとともに、そ

の変遷について明らかにする。第二節では、円月と善海。(一八五五〜一九二三)との行信論に関する諍論を取り上げる。第一項では、円月と善海との諍論の概要を述べ、本研究で取り上げる書を示す。第二項では、善海『行信杞憂弁』の内容を検討し、善海から月珠への批判内容とその根拠とを明らかにする。第三項では、円月『読行信杞憂弁』の内容を検討し、月珠への批判に対する円月の反論内容を明らかにする。第四項では、月珠と善護との諍論の内容も取り上げながら、円月と善海との諍論における議論の展開と、月珠と善護との諍論から論点が変化した部分を明らかにする。第五項では、第二項から第四項までに検討した諍論の内容と、同時期の円月の著作とを比較し、円月の行信論における善海の影響を明らかにする。第三節では、月珠と円月の行信論について、比較検討を行う。第一項では、月珠と円月の行信論に関する先行研究を概観し、課題を指摘する。第二項では、月珠と円月の行信論の比較を行い、その差異を明らかにする。第三項では、月珠と円月の行信論を比較して明らかとなった差異に関して、その要因を考察する。

以上の内容をもとに、結論では、まず第一章から第五章までの内容を総括するとともに各章の意義を示し、その上で本研究全体の意義を述べる。続いて、月珠(及びその上足である円月)の行信論の妥当性を検討し、最後に現代の行信論に対する提言を行い、本研究の結びとする。

(註)

「師匠と弟子との間で義が異なる場合に、その思想背景について言及する場面も一部では認められるが、あくまでも「言及」の範囲に留まり、師匠と異なる義を立てるに至った原因を追究するといった「考察」はなされていない。

② 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。豊前浄光寺義天の子。宗学を豊前長久寺の道隱に学び、道隱の没後父義天のもとで研鑽した。一八二八年西本願寺安心教諭役。一八三二年助教。一八三五年西本願寺の命によって同寺安居講師の興隆を教諭。まもなく辞職して帰国。一八四九年司教、一八五一年勸学。同年に西本願寺黒書院で『仏説無量寿経』の本願成就文を講義。一八五四年八月には古書院で『教行信証』を講義したが、西本願寺二十世広如の病気によって停講。そのため、『敬信録』（後の『広文類対問記』）を著して広如に献上した。（赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一〇七右を要約）

③ 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。初め真言宗の僧であったが、僧樸の講義を聴いて浄土真宗に皈依した。僧樸の示寂後は僧鎔のもとで宗学を考究。三業惑乱の際、近畿正義派の領袖として安芸の大瀛とともに破邪に尽力。初め河内の西念寺に住していたが、晩年豊前の長久寺に転住。一八一二年『教行信証』を西本願寺錦華殿で講じた。（赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二四一右を要約）

④ 普賢大円氏の分類する「円熟時代」に相当する範囲の行信論を意識して用いている。

⑤ 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。石泉字派の祖。一七七三年安芸報専坊の慧雲に師事して宗学を学ぶ。その後上洛して大瀛に従い、多くの学僧を訪ねて自他宗の典籍を研鑽する。安芸専教寺・光明寺と移り住むが、

後年近江長浜に草庵を結んで宗典を講じる。在命中の学階は司教にとどまったが、後年はその精緻な宗学が認められ、一九一一年に勸学が贈られた。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』二〇四右〜二〇五左を要約)

9 江戸後期の浄土真宗本願寺派の僧。西本願寺十九世。西本願寺十八世文如の長男。一七九二年得度。一七九九年継職。在職中、三業惑乱の解決に尽力し、一八〇六年幕府の裁決で解決をみた。同年安心裁断書及び消息を門末に示した。能化職を廢し、勸学・司教等の学職を設けて学頭一人の制度を改正した。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』三〇七右を要約)

1 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。龍華学派の祖。安芸正善坊の正楷の弟子となり西本願寺学林で六年間修学。そののち慧雲に師事。慧雲の没後は高弟の大瀛のもとで宗学を研鑽し蘊奥を究めた。初め安芸の専蔵坊に、ついで門弟の請いにより豊前の超覚寺に、後年西本願寺の命によって博多満行寺に入住して、龍華学寮を設けて門弟を養成した。一八二五年司教、一八二八年勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』二五五左を要約)

8 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。安芸広島善福寺住職。石泉学派の祖僧叡に師事して宗学を学ぶ。一八二八年西本願寺学林の安居で『安楽集』を講じた時、僧叡の門下であるため称名正因の異義を主張したとの嫌疑を受け講義を中止したことがある。一八三八年勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』二〇五左を要約)

9 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。筑前秋月の西念寺に生まれ、同国長源寺の養子となり、のち住職に就任。華嚴学・天台学を学び、特に性相学に通じた。福岡光円寺の大乗に宗典を学び、南溪とともに大乘門下の双壁とされ、曇龍に師事したともいわれる。仏教全般の知識に秀で、他宗の僧侶もその講義を講聴した。性相の見解に執着して定義に違背するという批判もあったが、全仏教的立場より真宗の特色を説明したところに功績大なるものがあつた。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二九八右〜二九九左を要約)

10 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。筑前信行寺に生まれる。福岡光円寺大乗に師事して宗学を学び、浄土宗鎮西流にも精通した。豊後満福寺を継職し、学寮を開いて講義と著述に従事。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二六一右を要約)

11 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。華嚴学と天台学を紀伊正念寺の芳英に学び、宗学は慧雲の流れをくむ。一八六〇年勸学。一八六二年年預勸学。安芸広島の真行寺住職。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一七三左〜一七三右を要約)

12 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。東梅田長谷寺に生まれ、安芸明泉寺住職。一八五七年西本願寺の命によつて安芸・備後の宗法取締役に任命され、奥山県郡の秘事の処理にあたる。一八六二年「心識無量説」によつて回心状を提出。一八九一年司教を追贈。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一二二右〜一二三左を要約)

13 江戸中期の浄土真宗本願寺派の学僧。豊前学派を創設した月珠の父。義天は初め崇廓に師事して宗乘を学んだが、崇廓の示寂にともない帰郷して、宗学の堂奥を極めた。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、八五左を要約)

14 江戸中期の浄土真宗本願寺派の学僧。豊前浄光寺の住職。月珠の祖父で、崇廓門下の高弟として著名な人物。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、四四右を要約)

15 江戸中期の浄土真宗本願寺派の学僧。豊前森山教覚寺の住職。豊後浄心寺の海印に学び、その勧めで京都宏山寺の僧樸に師事し、同門の空華学派の祖僧鎔や安芸報専坊の慧雲と並び称された。豊前学派は浄光寺の月珠をその祖とするが、その淵源はこの崇廓とされる。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二〇五左〜二〇五右を要約)

16 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。一七七二年得度。以後越後領勝寺の北天に師事して宗学と仏教学を学ぶ。さらに、各地で諸宗を学び、また儒典を越後高田藩家臣水野玄哲に学ぶ。一八二八年司教、一八三一年勸学。

(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一一九右〜一二〇左を要約)

17 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。一八二七年得度のため京都に上り、性海に師事して宗学を学ぶ。一八三七年帰郷して自坊に信昌閣を設立。一八五九年司教、一八六二年勸学。空華の学轍を継承して、その大成にあたり、多くの門人を育成。豊前照雲寺住職。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、三二二左を要約)

18 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。父田超から書道と経書を学び、一八三二年儒者の恒遠精窓に学ぶ。一八三八年から豊前蓮光寺の覚照、一八四〇年から豊前浄光寺の月珠に宗学を学ぶ。一八四四年西本願寺の学林に入り筑前長源寺の宝雲に学び、また粟田口雷雨律師に天台学を学ぶ。一八四七年頃、肥後で断崖・一専らと順正寺の慶恩のもとで宗学を研鑽。一八八七年勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二四五左を要約)

61 明治時代から大正時代の浄土真宗本願寺派の学僧。戸早春林に漢籍を学び、一八七七年大分照雲寺を継職。一八八六年信昌閣を継承。一八八九年司教、一九〇三年勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、三二一右、三二二左を要約)

本論

第一章 研究方法と月珠の生涯

第二節 研究方法

第二項 研究分野としての「行信論」の確立

本研究の方法を示すに先立ち、真宗学において、「行信論」が研究対象として確立された時期について考察を行う。

「行信論」研究が確立された時期を確定するには、それに先立って宗学の起源について考えてみる必要があるであろう。浄土真宗本願寺派では、江戸時代に入ってから、学僧による親鸞の著作の註釈書が見られるようになるが、初期の頃は、「正信偈」に関するものが中心である。この点については、一四七三年（文明五年）の浄土真宗本願寺派八世蓮如（二四二五〜一四九九）による『正信偈和讃』刊行の影響を指摘することができよう。本書は、浄土真宗本願寺派十世証如（二五一六〜一五五四）の時代である一五五一年（天文二十年）に再版がなされているが、本書の刊行・再版により、教義研究の需要が増し、研究の展開がなされ、それが江戸時代に至って、

「正信偈」の註釈書という形で世に出るようになったと考えられる。

この点に関して、普賢大田氏は、「行信論研究の起源は、その教義を対象とする宗学興起と同時でなければならぬ」(『真宗行信論の組織的研究』、一八)とし、江戸時代初期である一六〇五年(慶長十年)成立の慶秀(一五八八〜一六〇九)『正信偈私記』をその始まりと位置付けている。そして、それ以降の時代について、行信思想の傾向に従い、「素朴時代」「発達時代」「円熟時代」の三期に分けている(『真宗行信論の組織的研究』、一八)。

普賢大田氏は、このように「行信論研究の起源」を定めたのであるが、これはあくまで、「行信論」という研究分野が確立された上で、翻って見るならばここが起源であろうという程度のもので、「素朴時代」の学僧が「行信論」の問題を意識的に扱っていたという訳ではない。また、行信論研究の起源を宗学興起と同時とする考えも首肯しがたい。

たしかに、「行信論」研究の萌芽は、宗学興起の段階でも認められると言えるかもしれない。しかしながら、研究分野として「行信論」が確立するのは、もつと時代が下がってからであり、特に三業惑乱と密接に関わりがあると考えられる。

三業惑乱は、浄土真宗本願寺派における異義争論の中でも最大のもので、その影響は宗門内の学僧に留まらず、広く僧俗を巻き込むに至った。これは、宝暦年間(一七五一〜一七六四)に北陸を中心に広まった「無帰命安心」という異安心に対して、一七六二年(宝暦十二年)、本願寺より命を受けた巧存(一七二〇〜一七九六)が「三業帰命」という立場から糾問を行ったことに端を発する。この問答の内容は、一七六四年(明和元年)に『願生

「帰命弁」という形で刊行され、その後一七六九年（明和六年）に、巧存は第六代能化に就任する。「三業帰命」に対する論難は、巧存の能化在職当時からあったようで、その火種を抱えたまま、一七九六年（寛政八年）に巧存は示寂する。翌年の一七九七年（寛政九年）、第七代能化に智洞（一七三六〜一八〇五）が就任するのであるが、その際には、この「願生帰命説」こそが学林の伝統であると主張した。更に智洞は、同年の安居で『仏説無量寿経』を講義した際に「欲生帰命説」を主張し、一七九八年（寛政十年）の蓮如三百回忌では、鴻の間で「三業帰命」を演説した。これに対して、安居では大瀧（一七五九〜一八〇四）、二百回忌では履善（一七五四〜一八一九）より質問書が出され、ここに、在野の学僧（古義派）対学林（新義派）という構図が形成された。

その後、両派の議論は熱を帯び、宗門内では収まりがつかない事態にまで発展したため、最終的には江戸幕府が介入するに至った。一八〇五年（文化二年）には、江戸幕府の寺社奉行により、三業帰命（新義派）が不正義とされ、翌年の一八〇六年（文化三年）七月、本願寺は責任を取る形で、百日の閉門に処されることとなった。それが解かれて後の十一月、本如が『御裁断御書』を全国の門末に配布し、三業惑乱は決着を見ることとなる。

この三業惑乱の期間は、一七六二年（宝暦十二年）から一八〇六年（文化三年）までであり、「行信論」で見ると、「発達時代」から「円熟時代」への過渡期に当たる。この争論において異義とされた「三業帰命」とは、端的に述べると、弥陀をタノム（信）⇨願生帰命とし、その帰命の相状に身口意の三業（行）があるとする説である。すなわち「衆生の信受に際して、身口意の三つの行業が必要である」とするのが、「三業帰命」であり、信に対する行が論点となっている点において、「行信論」が問題の中心にあることが分かる。当時教学の中心を担っ

ていた能化の説に対して異が唱えられたという点からも、この時期既に、学僧は行信論に関する意識が高かったことが窺える。また、最終的に三業帰命（新義派）が不正義とされることにより三業惑乱が決着したことは、行信論を考究するにあたり「三業帰命が不正義」との前提ができたということでもあろう。三業惑乱以降、特に行信論に関する議論は深まりを見せ、内容も非常に緻密なものとなっていく。それは、普賢大円氏が、この時期を指して「円熟時代」と呼ぶ所以でもある。また、議論が緻密になったのは、三業惑乱を機に、三業帰命を始めとする「異義」の範囲が広がったからであるとも考えられる。行信論は、陥ってはならない多くの異義を避ける形で、議論が精緻になったのである。

学僧の著作を見ても、「素朴時代」や「発達時代」には、親鸞の著作の註釈書が中心であつたのに対して、「円熟時代」になると、行信論に特化した論考が多く認められるようになる。これは、一般仏教の論理から真宗独自の教学が展開される中で、往生成仏の因の問題、つまり真宗では何を因として往生成仏するのかという点が問われるようになったということでもある。こうして、真宗における「行信論」は、「円熟時代」になって、学僧に意識されるようになり、研究が厚みを増すとともに、一つの研究分野として確立するに至ったと考えられるのである。

第二項 先行研究の問題点

続いて、先行研究の問題点を挙げる。「行信論」に関する研究は多く認められるが、大きくは「教義学的立場」と「教学史的立場」とに分けることができる。前者は、江戸宗学において確立された行信論を先行研究の一つと位置付け、あくまでも親鸞の意を追究することに主眼を置く立場。後者は、江戸宗学において確立された行信論そのものを研究対象とする立場である。これは、親鸞の意の追究もさることながら、教学史という流れの中で、どのように行信論が展開し、何が中心的な論点となり、また何が顧みられなくなったのか、更には今後どのように展開されていくべきかを探る立場である。前者は信楽峯磨氏³⁵や岡亮二氏³⁶が挙げられ、後者は西谷順誓氏³⁷や普賢大円氏³⁸を始めとして多くの学僧を挙げることができる。前者の立場は、一見すると、正当性があるように思われる。しかしながら「行信論」の主たる目的は、親鸞の意を明らかにすることではなく、あくまでも「信心正因」という真宗教義の根幹を所化に誤解なく伝えることである。そのため、能化の立場では、「信と行との関係」及び「行とは何か」をどう理解すべきかが問題となる。すなわち、「信心正因」を所化に誤解なく伝えるための行信理解の枠組みが「行信論」であると考えられる。

親鸞の意であり、真宗教義の根幹である「信心正因」は、時代によつて変化するものではない。しかし、その「信心正因」を所化に伝える段になると、様々な誤解が生じる可能性が出てくる。それは個人的な要因もあれば、時代的な要因（その時期に一般に広まった考え方）もあるであろう。例えば、浄土真宗で「他力」と言えば「仏力」であり、より正確に言えば「阿弥陀」如来の本願力³⁹であるが、これ自体は時代によつて変化するものではない。この「他力」が「阿弥陀」如来の本願力⁴⁰ということが一般に浸透している時代であれば、「浄土真宗は、

自力ではなく他力での往生成仏を説く教えである」という表現で、所化に誤解なく真宗教義が伝わるであろう。しかしながら、現代の一般的な理解では、「他力」は「自分以外の人間の力」であり、このような状況下で「浄土真宗は、自力ではなく他力での往生成仏を説く教えである」と表現することは、真宗教義の誤解へと繋がる恐れがある。この場合は、「浄土真宗は、私の力ではなく阿弥陀如来の本願の力での往生成仏を説く教えである」と表現する方が、所化に誤解がなく、真宗教義が伝わるであろう。今の議論も同様で、「信心正因」という、時代によって変わることにない真宗教義の根幹を、所化に誤解されないように伝えることが目的であり、想定される誤解は時代によって変わるものであるから、この「行信論」は、「教学史的立場」より研究すべきテーマであると言えることができる。そして本研究も、この「教学史的立場」より「行信論」の研究を行う。

以上、「行信論」を「教学史的立場」より研究すべきテーマと位置付けたが、そのような立場で「行信論」を考究する研究は、既に数多く存在する。しかしながら、そのほとんどは学僧の学問的特色が中心に論じられるに留まり、各々が学説を立てるに至った思想背景については、十分な検討がなされていない。

その一方で、学説を立てるに至った思想背景に着目する論考も見受けられる。結城令聞氏は、

能行にしても所行にしても、所行といわざるをえない、あるいは能行といわざるをえないような、そういう外的条件がそこにあつたから、それに対応した意味で、或いは能行とし、或は所行としたのではないだろうか
(結城令聞「宗論と本派宗学」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』二〇、三四九)

と述べ、行信論における学僧間の学説の相違が、外的条件の相違によるとの仮説を提示している。更に惠美智生氏は、

従来の教学史は歴史的考察、学説の組織的考察が成されてあるが、個々の学説の思想背景や他の学説との関係に於いては一考の余地があると考える。

(惠美智生「近世真宗教学史に於ける能行思想についての一考察」『真宗学』一一八、六七下)

と述べ、行信論研究において、学説の思想背景や他の学説との関係に一考の余地があると指摘している。結城令聞氏の言う「外的条件」は、主として地域的な要因であるため、筆者が本研究で目指すところは、惠美智生氏の言う内容に近い。しかしながら、学説の成立に関して、各々の学僧が置かれた状況に注目するという点では、これら二氏の見解に、筆者は齊しく賛同するところである。¹⁵

各学派によつて様々な説が立てられた時期、学派内では精緻な理論構築が行われ、学派を跨いでは活発な議論が交わされた。学派内・学派間の研鑽により、行信論の論点は一層明確になり、その意は深まった。そのため、出来上がった学説のみを見るのではなく、各々が学説を立てるに至つた思想背景を研究することで、各学僧が立てた説の意をより深く知ることができると考えられる。更に、各学僧の行信論の説そのものに加えて学説を立て

るに至った思想背景を知ることが、その問題意識という観点から、現在の我々が行信論を考える上での重要な示唆を与えてくれるであろう。本研究では、恵美智生氏と同様に、学僧の「行信論成立の思想背景」に着目して、研究を進めていく。

第三項 本研究の方法

以上のような、先行研究の問題点を踏まえ、本研究では、学僧の「行信論成立の思想背景」を検討し、学僧の行信論に従来とは異なる評価を与えることを目的とする。

学僧が「行信論」に関して独自の学説を立てるに至った経緯を見るには、「師資相承の縦軸」「同時代の他師の影響」という横軸」の二つの視点が考えられるであろう。縦軸に関しては、「直接の師である人物」、横軸に関しては、「直接接点があった人物」の影響が最も大きいと考えられる。更には、直接の接点という目に見える形ではないが、当時の「宗学の傾向や潮流」といった影響も見過すことはできない。

次に、どの学僧を対象とするかが問題となるが、序論でも述べた通り、本研究では豊前学派の月珠（一七九五～一八五六）を対象とする。月珠を取り上げる理由は大きく三点ある。一点目は、研究分野としての「行信論」が確立した時代の学僧であるということが挙げられる。すなわち学僧として活躍した時期が、本研究の対象として適切であると考えられるのである。二点目は、空華学派の道隱に薫陶を受けるも、師とは一線を画す独自の学

説を立てたことが挙げられる。月珠が、師である道隱の学説を忠実に受けたのであれば、本研究の対象として然程魅力的ではない。しかしながら、道隱を受けつつも異なる学説を立てた点に、その後接点があった人物の影響が想定され、「直接接点があった人物」に関する史料を考察するという、本研究の方法が活きてくると考えられるのである。三点目は、京都で安心教諭役を務めていることが挙げられる。安心の教諭役を務めるということは、当時の「宗学の傾向や潮流」への意識が高く、内容に精通しているということである。そうならば当然、月珠自身の行信論へも影響が出てくるであろう。そういった意味で、月珠の行信論は、当時の「宗学の傾向や潮流」の影響を見る上でも適していると考えられるのである。

続いて、先行研究と異なる点について述べる。恵美智生氏は、月珠の行信論について「学説の思想背景」の考察を行っているという点で、本研究との共通点が認められる。しかしながら恵美智生氏の論文では、各学僧の出来上がった学説同士を比較することにより、共通点を見出し、影響関係に言及する方法が採られている。言うならば、結果から原因を想定するという論理展開となっているのである。一方で本研究は、「直接の師である人物」やその後「直接接点があった人物」に関する史料、及び当時の「宗学の傾向や潮流」といった原因から、行信論の学説への影響という結果を見る論理展開となっている。前者の方法では、結果としての学説の共通点があくまでも「似ている、似ていない」の主観による判断となり、それにより原因としての両者の接点に言及するため、史実としての接点という事実（もしくは著述に触れていた等の事実）が明らかにならない限り、影響関係（因果関係）の説明が説得力を持たない。一方で、後者（本研究）の方法では、「直接の師である人物」やその後「直接

接点があつた人物」に関する史料という目に見える形での原因に対する、学説という結果への影響を見るため、関連する内容が認められた場合、影響関係（因果関係）への言及は説得力を持つと考えられる。当時の「宗学の傾向や潮流」に関しても、学値の問題意識という原因の形で、学説という結果に影響を与えることが想定され、関連する内容が認められた場合の影響関係（因果関係）への言及は説得力を持つと考えられる。

第四項 行信論に関する学説の「妥当性」を判断する尺度

第三項で本研究の方法を示したが、行信論に関する学説を取り扱う以上、「妥当性」という観点からも、検討が必要であろう。妥当性を検討する以上、まず必要なのは、妥当性を判断するための尺度である。妥当性という言葉は曖昧であるが、「教学史的立場」で考察する以上、「当時の教学的立場」に対して、「現代の教学的立場」から批判を行い、妥当性を検討する必要があるであろう。厳密な尺度を作るには、現代の真宗教学における課題を整理する必要があるが、ここでは基本的な尺度として、「行信論研究の対象」を設定しておく。この点について普賢大円氏は、

行信論研究の対象となるものは何であるか。惟ふに真宗なるものは親鸞聖人を離れては存立し得ないのであるから、行信論研究の対象も正しくは聖人の著書であらねばならぬ。然るに聖人の教義、殊に行信思想は、

その意深妙であつて容易に底意を窺知し難い。ここに覚如・存覚・蓮如の三上人は親鸞聖人の行信思想の發揮に努められ、その説明の様式に於いて夫々特色をもつてゐる。而して蓮如上人以後、大体に於いてその教義の説明様式に変化がないから、今は親鸞聖人の著書をもつて正しき対象となし、三上人の著書をもつて傍らなる対象となして、科学的方法により、聖人の真意のあるところを明かにするのである。

（普賢大円『真宗行信論の組織的研究』、六）

と述べている。「行信論研究の対象も正しくは聖人の著書であらねばならぬ」という点は、論を俟たないもので、筆者も同様の考えである。しかしながら、「然るに聖人の教義、殊に行信思想は、その意深妙であつて容易に底意を窺知し難い。ここに覚如・存覚・蓮如の三上人は親鸞聖人の行信思想の發揮に努められ、その説明の様式に於いて夫々特色をもつてゐる」については、直ちには賛成しかねる。たしかに親鸞の行信思想は、深妙であり容易に底意を窺知し難い。しかしながら三上人は、それを直接的な理由として行信思想の發揮に努めたというよりは、このように容易に底意を窺知し難い親鸞の教えを正しく伝える中で、時代環境や自身の置かれた立場によつて異なる課題があり、それに対応する形で異なる説明様式を採つたと考えられる。もちろん、三上人と親鸞とは異なる人間であるため、百パーセント親鸞の意を尽くした説明であるとは言い難いであろう。しかしながら、三上人ともに、親鸞の意を正しく受けて教義を展開したと考えられ、「行信論」もその中の一テーマと位置付けられる。この教義の展開とは、すなわち教学と呼ばれるもので、ここでも「行信論」は「教学史的立場」で考察すべき問

題であることが明らかとなる。つまり、あくまでも親鸞の著作が主ではあるが、列祖の著作も蔑ろにしてはならないということである。教義の根本が親鸞にあることは言うまでもないが、その教義を教学として展開し、連綿と伝える中心的役割を果たしたのが歴代の宗主である。そういったことからすると、普賢大田氏が「今は親鸞聖人の著書をもって正しき対象となし、三上人の著書をもって傍らなる対象となして、科学的方法により、聖人の真意のあるところを明かにするのである」とするのは、妥当な方法であると言えよう。親鸞の著作が主で、覚如⁸（二二七〇〜一三五二）・存覚⁹（二二九〇〜一三七三）・蓮如（一四一五〜一四九九）の三上人の著作が傍というのは、筆者も同意するところである。更に進んで正と傍との関係を整理すると、以下の四つの立場が考えられる。

- 一 親鸞↓正 列祖↓傍
- 二 親鸞↓傍 列祖↓正
- 三 親鸞↓正 列祖↓正
- 四 親鸞↓傍 列祖↓傍

これら四つの立場の内、普賢大田氏が示すような「現代の教学的立場」では、一のみが妥当であり、二・三・四は妥当ではないと言いうことができる。一については改めて説明するまでもないが、二は蓮如の『御文章』を主

たる根拠とすること、三は親鸞の『教行信証』と存覚の『六要鈔』を同列の根拠とすること、四は法然の『選択本願念仏集』（以下、『選択集』）を主たる根拠とすることが、具体例の一つとして考えられる。

本研究では、月珠の行信論が、「一の立場を墨守し、二・三・四の立場に陥ってはいないか」という観点から、妥当性を検討することとする。

第二節 月珠の生涯

第二節では、月珠の生涯を概観する。月珠の生涯における主な出来事は、以下の通りである。

西暦	(元号)	年齢	出来事
一七九五年	(寛政七)	一歳	浄光寺義天の子として誕生。
一八二三年	(文化十)	一九歳	空華学派の道隱に従って宗字を修める。
一八二二年	(文政四)	二七歳	道隱示寂。その後、父である義天のもとで宗字を研鑽。
同年			義天の『序分義』『定善義』の講義を聞く。
			『正信念仏偈』の講義を行う（『正信偈隨筆記』は、その講義録）。

一八三二年 (文政五)	二八歳	義天の『序分義』『定善義』を講義録としてまとめる。
同 年		この頃、『易行品管見録』を著す。
一八二八年 (文政十二)	三四歳	京都で安心教諭役となる。
一八二九年 (文政十二)	三五歳	『浄土文類聚鈔』の講義を行う (『文類聚抄明用決』は、その講義録)。
一八三〇年 (文政十三)	三六歳	この頃、『大経光讚』を著す。
一八三二年 (天保三)	三八歳	助教に昇階。
一八三五年 (天保六)	四一歳	安居講師である勸学の興隆に対して称名正因の疑義が生じ、安心を調査して教誡する。
同 年		安心教諭役を辞して故郷に帰り、後進の教育に力を尽くす。
一八四二年 (天保十三)	四八歳	司教を許されるが、学階の規律が乱れ、学位不相応のものがあるとの理由から学階を返還する。
一八四四年 (天保十五)	五〇歳	長州妙満寺における善念房の五十回忌において「行信両一念義」を講じる。
一八四七年 (弘化四)	五三歳	この頃、『安楽集』の解説書を著す。
一八四九年 (嘉永二)	五五歳	司教に昇階。
一八五一年 (嘉永四)	五七歳	安居副講で『因明入正理論』を講じる。
同 年		行信論の異義に関して、寛寧と共に南溪糾問を行う。

同年 勸字に昇階。昇階に際して、本山黒書院で『仏説無量寿経』の「本願成就

文」を講じる。

同年 この頃、『観経要義鈔』を著す。

同年 この頃、『真仮三願大意』を著す。

一八五三年（嘉永六） 五九歳 浄土真宗本願寺派二十世広如より、行信義解釈差出しの命を受ける。

同年 広如の命に対して「行信義」を提出。

同年 善讓が「行信義」を批判する形で「行信弁」を提出。

同年 更に善讓の「行信弁」に反論する形で「行信弁返破」を著す。

同年 その後、両師の行信論上の諍論へと発展。

一八五四年（嘉永七） 六〇歳 春講で『教行信証』「信卷」三心釈を講じる。

同年 安居本講で『入出二門偈』を講じる。

同年 この頃、『浄土論随釈』を著す。☞

同年 本山で『教行信証』を講じたが、途中宗主が病に倒れ中断を余儀なくされ

ため、『敬信録』（後の『広文類対問記』）を撰述して宗主に献上する。

一八五六年（安政三）

六二歳

示寂。

また、生涯の出来事をもとに、月珠の活動地域についてまとめると、以下の通りとなる。

西暦	(元号)	年齢	活動拠点
一七九五年	(寛政七)	一歳～二八歳	豊前
一八二三年	(文政五)		
一八三三年	(文政六)	二九歳～三三歳	不明
一八二七年	(文政十)		
一八二八年	(文政十二)	三四歳～四一歳	京都
一八三五年	(天保六)		
一八三六年	(天保七)	四二歳～五四歳	豊前
一八四八年	(嘉永元)		
一八四九年	(嘉永二)	五五歳～六二歳	豊前・京都
一八五六年	(安政三)		

二九歳から三三歳の間は、豊前を拠点としていたか、京都を拠点としていたか判然としないが、三四歳の時に、京都で安心教諭役に就いていることを考えると、それ以前に京都で何かしら実績を積んでいたものと推察される。

以上、月珠の生涯における主な出来事を概観した。月珠の行信論の思想背景を考察するにあたり、「師資相承の縦軸」の観点からは、月珠が最初に師事した道隱、実の父であり道隱の示寂後に師事した義天の二師の影響を見るのが適切であろう。「同時代の他師の影響」という横軸の観点からは、興隆の安心を調査し教誡した一件、南溪の行信論上の異義に関して問答を行った南溪札問、善護との間に展開された行信論上の詮議論の三つを取り上げ、三師の影響を見るのが適切と考えられる。当時の「宗字の傾向や潮流」という観点からは、京都で安心教諭役を

務めたこともあり、学林の記録を見ることが適當であると考えられる。以下の章では、これらの内容について考察を行っていく。

(註)

¹ 煩雑さを避けるため、本論では基本的に「行信論」と表記しているが、表題・序論・結論で主として用いている「真宗行信論」と同じ意である。

² 代表的なものとしては、一六五三年(承応二年)の西吟『正信偈要解』、一六五九年(万治二年)の知空『正信偈要解助講』、一七二一年(宝永八年)の性海『正信偈刊定記』、一七二三年(正徳三年)の月峯『正信念仏偈勸説』、一七三四年(享保十九年)の若霖『正信念仏偈文軌』、成立年不詳の法霖『正信念仏偈捕影記』等が挙げられる。

³ 室町時代の真宗の僧。本願寺八世。一四三二年青蓮院で得度。一四三四年父存如の命で『浄土文類聚鈔』を書写したのを始めとして、継職までに多くの聖教を書写。一四五七年存如の死後、本願寺を継ぎ、近江南部の教化を開始。一四六五年比叡山衆徒により大谷本願寺を破却。その後三井寺南別所に至る。一四七一年越前吉崎に坊舎を構え、北陸教化に努める。一四七六年摂津富田や和泉堺などに坊舎を建立。一四七八年本願寺再建の

ために京都山科へ移り、一四八〇年御影堂、一四八三年阿弥陀堂を造営し、山科本願寺を完成。一四九六年大坂石山に坊舎を建立。一四九九年二月に山科に戻り、三月二十五日示寂。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二五六右～二五七左を要約)

▲戦国時代の真宗の僧。本願寺十世。一五二五年祖父の本願寺九世実如の死により十歳で継職。一五三二年山科本願寺が焼き討ちされたため、寺基を大坂石山坊舎に移した。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一七六左を要約)

㉔安土桃山時代の真宗大谷派の学僧。一五七二年浄土真宗本願寺派十一世顕如のもとで得度。一六〇五年『正信偈私記』を、翌年『三帖和讃私記』を著した。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一〇六右を要約)

㉕江戸中期から後期の浄土真宗本願寺派の学僧。一七三七年上洛して法霖の講席に列なる。一七五二年得度。成長後越前平乗寺の慧鑑に師事する。一七六〇年越前平乗寺住職継職。一七六九年六代能化就任。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一一八左を要約)

㉖江戸中期から後期の浄土真宗本願寺派の学僧。青年期僧様に師事。その没後華嚴学を学び、能化巧存に師事。明和の法論では播磨真浄寺の智暹と対論して名声を得た。のち京都一条の浄教寺に入寺。一七九七年七代能化就任。能化就任後、巧存の三業帰命説を継承し欲生帰命説を主張して、安芸勝円寺の大瀛・豊前長久寺の道隠らの反論を受け、三業惑乱を引き起こした。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一一八左を要約)

名辞典』、一三二左を要約)

8 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。一一歳で得度。安芸報専坊の慧雲に師事して宗学を学び、父の私塾甘露社で漢籍・詩文・武芸を習う。一七七六年西本願寺の学林に入る。一七九七年智洞が七代能化になって三業帰命説を主張すると、同年十月『浄土真宗金剛鏢』を著して三業惑乱を惹起させた。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二二一左を要約)

9 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。一〇歳で得度。後に報専坊慧雲に師事して大瀛、僧叡らと宗学・漢籍を学んだ。一七九八年文書で智洞に対する批判を加え、『安心甄正論弾皈仏篇』を著す。石見浄泉寺住職。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、三四三右〜三四四左を要約)

10 信楽峻磨「親鸞における念仏と信心」『真宗学』四五・四六など。

11 岡亮二「真宗における「行」の研究(序)」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』九、岡亮二「真宗における「行」の研究(一)」―定説への疑問―『真宗学』四三など。

12 西谷順誓『教行信証講話教義篇上』など。

13 普賢大円『真宗行信論の組織的研究』など。

14 結城合聞氏は、能行説を採る学僧について、地域的な観点から、以下のような考察を行っている。

当時浄土宗の勢力は、京都では知恩院を中心に、江戸では増上寺が中心になっておりますが、もう一つわすれてならないのは、筑後の善導寺です。鎮西上人は筑前香月の出であると同時に、筑後の善導寺はその

志・草野頭之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、六八左く六八右を要約)

6 鎌倉後期・南北朝時代の真宗の僧。本願寺三世覚如の長男。一三二一年以降、覚如に従い越前・尾張などを回り教化。一三三二年覚如より義絶され近江などに滞在。一三三八年近江弘誓寺の愚咄の尽力などで覚如と和解。しかし、その後も再三覚如と義絶・和解を繰り返した。晩年は京都大宮に常楽台を創建し居住。後に今小路に移り著述に専念した。(赤松徹真・上場頭雄・木場明志・草野頭之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二〇九左を要約)

8 月珠『浄土論隨釈』下、龍谷大学蔵本、五十丁左には、「安政三年歲次丙辰秋八月既望」とあり、出版されたのは一八五六年(安政三年)のようであるが、『浄土論隨釈』下、龍谷大学蔵本、四十九丁左には「嘉永七甲寅八月四日 閣筆於学林勸学寮」とあり、この時点で執筆が完了していたと考えられる。

第二章 『学林万檢』に見る三業惑乱以降の行信論展開

第一節 『学林万檢』について

第二章では、『学林万檢』を用いて、三業惑乱以降の行信論の展開を明らかにする。『学林万檢』は、全二十四卷（卷二十二欠）からなる学林の記録であり、その期間は、三業惑乱直後の一八〇七年（文化四年）四月から、一八七一年（明治四年）年六月十八日までと長期に亘る。筆記は、当時学林の運営に当たっていた知事及び看護の手によるもので、全てが同一の筆者という訳ではない。そのため、人によって記述内容に濃淡があり、毎日のように記すものもあれば、特記事項があつた際にのみ記すものがあり、時系列で淡々と記すものもあれば、事象ごとに項目を設ける等の工夫を凝らすものもある。しかしながら、内容としては学林にまつわる出来事全般を網羅しており、何より浄土真宗本願寺派の公的な記録として、史料価値が高い。また、翻刻がなされたのは、龍谷大学三百五十年記念事業の一環としてであり、発刊も『龍谷大学三百五十年史』（以下、『三百五十年史』）史料編第二卷（『学林万檢』卷一〜卷七収録）が一九八七年、『三百五十年史』史料編第二卷（『学林万檢』卷八〜卷二十四収録）が一九八九年と比較的最近であるため、未だ詳細な研究が進められていないという現状もある。

以上、「本研究の対象期間と『学林万檢』における記録期間との合致」「学林の公的な記録という史料価値の高さ」「記録内容そのものの充実」「史料価値の高さに比した、詳細な研究の不足」といった四点の理由から、三業

惑乱以降の行信論の展開を明らかにするための史料として、『学林万檢』を用いることとする。具体的な方法としては、『学林万檢』に記載されている「行信論」に関する項目を漏れなく抽出し、それを時系列で見えていくというものである。

なお、『学林万檢』のみでは事件の内容が十分に把握できないものについては、関連する史料も用いて分析を行う。その中でも、特に史料価値の高いものとしては、『監事万檢録』が挙げられる。これは、当時安居の運営に当たっていた監事独自の記録であり、その名も『学林万檢』を意識したものとなっている。一八四七年（弘化四年）から一八六九年（明治二年）までと、三業惑乱直後の記録を欠いてはいるが、記録が残されている年次については、詳細なものが多く、『学林万檢』を補完するに欠かせない史料と位置付けられる。また『学林^江被仰出申渡帳』も重要な史料である。これは一八三二年（天保三年）から一八六〇年（万延元年）までの記録であり、一八三四年（天保五年）と一八三九年（天保十年）を欠くものである。先に挙げた『学林万檢』『監事万檢録』が学林内部の事務記録という性質であるのに対して、本書は本山側から学林に対する指示等の記録という性質を持つ。同様の内容は、『学林万檢』『監事万檢録』の中にも認められるが、原本となるものであるため、対照・補完という位置付けで用いることとする。

第二節 三業惑乱の終結と学林の再開

第一項 三業惑乱の終結

浄土真宗本願寺派における安心上の騒動として最大の事件である「三業惑乱」は、一八〇六年（文化三年）十一月六日、浄土真宗本願寺派十九世本如の『御裁断御書』により決着を迎える。この書は、宗義安心の統一を目的に全国の門末に配布され、後の宗学の基礎かつ基準としての役割を果たした。以下に本文を挙げ、考察を行う。

祖師聖人御相伝一流の肝要は、ただ他力の信心をもて本とすすめ玉ふ。その信心といふは、『経』には、「聞其名号信心歡喜乃至一念」ととき、『論』には、「一心帰命」と判ず。故に聖人は論主の一心を釈して、「一心」といふは教主世尊のみことをふたごころなくうたがひなしとなり。これすなはち真実の信心なり」とのたまへり。されば祖師よりこのかた代々相承し、別して信証院の五帖一部の消息に、この一途をねもごころに教へ玉ふ。その信心のすがたといふは、何のやふもなく、もろもろの雑行雑修自力のごころをふりすてて、一心一向に、阿弥陀如来今度の我等が一大事の後生おんたすけ候へ、とたのみ奉る一念の信まことなれば、弥陀はかならず遍照の光明をはなちて、その人を撰取したまふべし。これすなはち当流にたつところの一念發起平生業成の義これなり。この信決定のうへには、昼夜朝暮にとなふるところの称名は、仏恩報謝の念仏とごころうべし。かやふにごころえたる人をこそ、まことに当流の信心をよくとりたる正義とはいふべきも

のなれ。しかるに近頃は、当流に沙汰せざる三業の規則を穿鑿し、又はこの三業につきて自然の名をたて、年月日時の覚不覚を論じ、或は帰命の一念に妄心をはこび、または三業をいめるままたのむのことはをきらひ、この余にもまどへるもの是有。よしまことにもてなげかしき次第なり。ことに聖人のみことにも、「身口意のみだれごころをつくろひて、めでたうしなして、浄土へ往生せんとおもふを自力とまふすなり」といまましたまへり。取詮已前はいかやふの心中なりとも、今より後は我わるき迷心をひるがへして、本願真実の他力信心にもとづかんひとは、真実に聖人の御意にも相かなふべし。さてその上には王法国法を大切にまもり、世間の仁義をもて先とし、うつくしく法義相続あるべきものなり。

右之通令裁断候条、永本意不可取失者也

文化三丙寅年十一月六日

积本如（花押）

『真宗史料集成』六、一六三下〜一六四下

まずは、宗義の肝要である「信心」について説明がなされる。それは『仏説無量寿経』における「聞其名号信心歡喜乃至一念」の「信心」であり、天親（三三〇頃〜四〇〇頃）の『無量寿経優婆塞舍願生偈』（以下、『浄土論』における「一心帰命」と同意である。それを受けて、親鸞は「一心」|| 「ふたごころなくうたがひなし（信樂）」|| 「信心」と言われる。親鸞以降の歴代宗主は、これを忠実に相承したのであり、特に蓮如は、信心のすがたとして「後生おんたすけ候へ、とたのみ奉る」と述べて信樂帰命説を正義とされ、その上の称名は仏恩報謝の

念仏であるとされる。続いて、三業帰命説が異義である旨が明確にされ、最後に、迷心をひるがえして、本願真実の他力信心にもとづくべきであると結ばれる。

本書を三業惑乱決着の書という位置付けで捉えると、「三業帰命」に対して「信樂帰命」が正義とされた点が重要であろう。一方で、後の宗字の基礎を担うという位置付けから考えると、「信心正因」「称名報恩」を強調している点に注目すべきである。中でも、「信心」については、親鸞と蓮如の両面から「本（正因）」としての位置付けが示されているが、「称名」については、「信心のすがた」として、蓮如との関連でのみ「仏恩報謝（報恩）」の意が語られている点が特徴的である。

第二項 学林の再開

三業惑乱の最中、学林は一八〇三年（享和三年）四月、二条奉行所より休講を命じられ、閉講の状態が続いていた。しかしながら、一八〇六年（文化三年）十一月六日、本如の『御裁断御書』により三業惑乱が終結すると、その翌年の一八〇七年（文化四年）四月に再開を果たす。学林の記録である『学林万檢』も同時期より始まることとなるのであるが、その冒頭には、学林の再開に際して方向性を決定すべく、十三条からなる「学林の大綱」が示される。これは、本願寺の役所の中心機関であった「長御殿」より出されたものであり、ここでは、特に重要と考えられる最初の三条を挙げ、内容を見ていく。

今度学林為取締被仰出候条目左之通

一御当流御安心之儀者 御代々善知識御相承被為在之。親敷御教化被成下候趣を以、自行化他いたし可申之処、

近年心得違之者も有之。末学之抄書に拘り、安心之正否を論候趣相聞、言語道断不届に被思召候。自今以後
聖教之所判に無之義趣者不申及。新名目を相立候事堅停止被仰付候事

一御宗意御相承通蒙御直裁断候を、否之儀所化記帳之上相糺、其段御殿へ申上、正否御糺可奉願事

一去寅七月従公儀被仰渡候通、末学著述之書類、御本山御許容無之開板者勿論、弟子等へ附与いたし候儀も御
停止に候。万一心得違之者有之おいては可為曲事事

《学林万檢》、『三百五十年史』史料編一、二九三上〜二九三下

第一条は、「安心は何に拠るべきか」を示したもので、宗義安心は歴代宗主の相承にあるため、聖教に拠るべきであり、末学の抄書に拠るべきではないとされる。更には、勝手に新しい名目を立てることを固く禁じている。第二条は、「安心の正否の判断」に関するもので、正否の判断は宗主に仰ぐべき旨が示されている。第三条は、「安心の指針となる書物」に関するもので、本山の許可を得ていないものは、出版や弟子等への付与を認めない旨が示されている。

ここでは、大きく二つの特徴が認められる。一つは、いずれも宗義安心に関わる内容であるという点。安心上

の問題に端を発した三業惑乱への反省から、再開された学林においては、特に「安心と異なる理解が広まること」を危惧し、明確な規定が設けられたと考えられる。もう一つは、安心正否の権限が宗主にあると明文化された点。これは、本来宗主にあるべき安心の正否判断の権限を能化が持つに至った反省から、改めて強調したものと考えられる。

第三節 僧叡の異義と本如の「御直命」

第一項 僧叡の異義

三業惑乱直後の学林内に於いて、行信論上、最も大きな問題となったのは僧叡（二七六二〜一八二六）の一件である。具体的には、一八一七年（文化十四年）、本山の安居において僧叡が『仏説無量寿経』を講義した際、聴衆から「称名正因」との疑義が生じ、それを受けて、本如（二七七八〜一八二六）より「御直命」が下されたというものである。僧叡の一件の概要については、以下に記述が認められる。

基礎資料

『真宗叢書』附卷・解題（一九三二年）

僧叡初め文化十四年の安居に命を奉じて『無量寿経』を学林に講ずるや、法相表裏、稟受前後の名目を立てて行信の交際を弁ぜり。されば聞く者大に訝り、以て称名正因の計となし、世評漸く喧しかりしかば、本山遂に之を糺明する所あり。

（『真宗叢書』附卷、解題二上～二下）

『真宗異安心年表』（一九三二年）

僧叡、安居に『大経』を講ずるに当り、法相表裏・稟受前後の名目を立てて行信の交際を弁じ、物議を醸して本山の糺明を受くるに至る。

（井上哲雄「真宗異安心年表」『龍谷大学論叢』二九七、一九六上）

『三百五十年史』通史編上（二〇〇〇年）

文化十四年（一一八一七）、石泉僧叡（一七六二～一八二六）は、学林において『大経』を講義したが、その折に称名と信心の関係について法相の表裡と稟受の前後の新名目を用いて講義した。しかし講義の内容において称名正因の異義を説いたとの批判があり、新名目を用いることについては、慎むべく誓書を提出した。

（『三百五十年史』通史編上、二二二）

『石泉師の行信思想源流考』（一九三六年）

『柴門玄話』は文化十四年の安居に命を奉じて『大無量寿経』を学林に講じ、法相表裏・稟受前後の名目を出して行信の交渉を弁じた。聞く者大いに訝りて称名正因の計となし、世評漸く喧しく、本山遂に之を糺明したるに對し叡公は自己の行信論を著し、本山に奉りたるが此の書である。

（野部了慧『石泉師の行信思想源流考』『宗学院論集』二〇、九六〜九七）

『石泉僧叡の弥陀理念について』（一九七九年）

文化十四年（一八一七）、五十六歳の時には学林において、『大経』を副講した。この時、法相の表裏・稟受の前後の名目を立てて行信の交際の理論だてをなしたのであるが、しかし、この説に對しては称名正因の計ありと糾問を受けたので、これに答えて『柴門玄話』を著した。

（川添泰信『石泉僧叡の弥陀理念について』『宗学院論集』五〇、八五）

これらの記述には、僧叡が一八一七年（文化十四年）の安居で『仏説無量寿経』を講義した際に、行信の關係について「法相表裡」「稟受前後」の新名目を立てて説明を行ったことが明記されている。基礎資料は、今日では教科書のような位置付けのものであり、無批判に引用される類のものである。研究論文に関しても、これらの基礎資料からの引用と考えられるものが見受けられる。しかしながら筆者は、一八一七年（文化十四年）の安居

の時点で、僧叡は「法相表裡」「稟受前後」の名目を立ててはいないと考える。そのため本研究では、「法相表裡」「稟受前後」の名目が立てられた時期を確認するとともに、僧叡の一件において、具体的にどの点が問題とされたのかを明確にする。僧叡の行信論に関しては、先行研究が多く認められるため、代表的なものをここで挙げておく。

藤永清徹氏

石泉の行信論に対して宗義上常に向けらるる批難は「石泉は称名正因の邪義である」と云ふ批難である。併しそれは石泉の行信論を具さにせざる人の妄難である。石泉は行を表とするものは建立門、法相の表裡に就て云ふものであつて、横の所談である。故に行信不離は説き得べきものに於て説く。その説くべからざるものに於ては必ずしも説かず。若し豎に因満の分齊を断ずれば信の一念にあつて一声の称名をも要としない、と云ふのである。故に稟受の前後を云はば信前行後にして、信の一念に願力を全領して往因円満し終る、これを信心正因と云ふ。一念領受の願力の体が後続の口業に形はれて称名となる。その能称の造作に就て称名報恩と云ふ。而してその所称の体にすわつて因を談じたものが三法門の行であつて、称名正定業と云ふのがそれである。此の辺からは称名正因と云ふも敢へて差支へないのであるが、称名正因と云ふが如き人の惑を招き易い名目是用ひないのである。難者は宗祖の法門に此の横豎の二面あることをわきまへずして、豎の所談(稟受の前後)を以て横の所談(法相の表裡)を難するものであつて妄難である。信と云ふも称と云ふも

共に願力全領の相にして、その体願力の外なく、あくまで願力得生である。爾れば信心正因と云ふと共に称名正因と云ふも敢へて差支へない筈である。信心正因と云ふも称名正定業と云ふも、共に能信能称の功を云ふのではなくして、ただその願力稟受の相に就て云ふのみであるから、邪義と云はるべき理由はない、と云ふのが石泉の主張である。

〔藤永清徹「石泉師の行信論」『龍谷大学論叢』二七三、一九七〜一九八〕

(イ) 称名正因とするの非難。『玄話』の意によれば石泉の当時、彼の学説をもって称名正因の邪義を恢復するものであるとして、非難をした人々があつたらしい。だが「オノレ少年ノ昔ヨリ半白の今ニ至ル迄ナベテ道俗ヲ所対トスル法談ニテワスレテモ称名正因ナリト人ノ惑ヒノヒクヤウナルコトイフタルタメシナシ」と云へるが如く、彼は称名正因など云つたこともなく、又その学説を見ても此の非難の誤りであつて石泉に対する正当なる批判でないことをするのである。難者が石泉を称名正因なりと非難するは、恐らくは、法相表裡の学説に於いて衆生の称名を正定とするについて云つたものであらう。だが此の非難は石泉に対しては當つてゐない。法相表裡は機受の全相について願力を示したものであつて、因満を顕したのではない。因満の分齊は稟受前後の学説に於いて示されてゐる。即ち往生の正因の満ずるのは発心の一念であつて、口業の称名はその後に位するものである。称名は往因決定後の報恩行であつて往生にはあづかる所がない。『玄話』に曰く、「報土得生の因満の分齊は正しく信樂開發の一念にあることにて口業の発声はその後にありて

ただこれ報恩の行事往生には関係なし」と。実に明白なる論断である。然らば称名をもつて正定業といふは如何と云ふに、これ称名の体たる願力について云へるものであつて衆生の口業について云つたのではない。信といふも称といふも共に願力全領の相にして其体願力の外なく、あくまで願力得生である。されば信心正因といふと共に称名正因といふも敢へて差支へないのである。だが、これはあくまで願力全領の相について云へるものであつて、決して衆生の能信能称の功を云つたものでないから、邪義とは云はれないのである。

(普賢大円「石泉僧叡の行信論(下)」『真宗研究』一四、四四〜四五)

(ハ) 称名正因について。(中略) 石泉は行信は衆生の能行能信にして両者は不相離にして教に向合せば一機受、証に向後せば共に因となると釈するのである。されば向後の関係において衆生の能行が因となることより、石泉は称名正因の邪義を説くと非難されたのである。次にこの問題を考察しよう。石泉が称名を正因とする真意は何であるうか。称名の功をたのみにする称名正因の邪義なのであるうか。石泉は『正信偈要訣』に「生因^トハ者克^ニ論^{スレバ}其実^ヲ一、正^ニ為^リ願力^ニ衆生領^受願力^ヲ一、願力決^定衆生ノ往生^ヲ一、乃有^ニ入必定等^ノ益^一。行^ヤ也信^ヤ也、共^ニ於^レ願^受スル^ニ願力^ヲ一以^分ツ、法義且^別ナレドモ、莫^レ非^ル願力^一、願力^ノ之行^ニシテ、而非^ルナラバ^ニ生因^ニ者、則信^モ亦非^{ナラン}、願力^ノ之信^ノ故、願力^ノ之信^ヲ、為^{サバ}生因^ト者、何^ソ外^ニセシ^テ於^行ラ^ニ願力^ノ之行^ノ故、僻解者ノ意蓋以^三其濫^ルル^ノ等^ニ二十願自力念仏^一難^ム焉。」という。即ち生因と真にいわれるのは願力

にあるとするのである。願力にこそ衆生往生を決定する入必定等の益をもつからである。その願力が享受されし相が分れて行信二法となるのである故、所在が異なるのみで行信には本質的差異がない。願力が顕われた行が生因でないなら、願力が顕われし信も生因とならぬではないか。又願力の顕現せし信を生因とするのであれば行を捨てるわけにはいかぬではないかとするのである。では信心も生因、行も生因とせば、生因に二つあつて二因一果となるのかというに然らず。行信の体たる一願力で得生する故、一因一果であるとするのである。これを本典には「帰命斯行信」や「由斯信行」といい、又「若行若信」と信巻にあるを証巻に「若因若果」とうけるのである。行信共に正因なることはこれにて知れるのであるが、称名正定業というも信心正因というも、共に願力稟受の相につけていふのである。よつて信心正因といえど、能信の信に信功なし。称名正定業といえど能行の行に称功なし。ただ撰取不捨の願力を仰ぐばかりである。この称名正因と非正因との分れ目は願力を知ると否とにあるのである。石泉がいう称名正因とは第十八願の願力を体とせし称名でいつているのである。どのような称名であつてもよいのではないのである。石泉はいう、もし称名行を正定業としないのであれば、三法立題の時、衆生の関わる所がなくなつてしまつてはいないか。又、聖道門に對する時は法相の表である称名で正定業を語らねば対比が出来ぬではないかとするのである。勿論、願力稟受の次第は信前行後なのである故、正因が円満するは信の方が先である。これは稟受の前後において石泉が明言せしことである。かくして石泉が称名正定業というも信心正因をいうも、共に願力全領の相にして衆生の能信能行の功をいつたものではない。よつて称名の称功をたのみとして自力を募る称名正因の邪義ではないの

である。

（尾野義宗「石泉師の行信論について」『宗学院論集』五一、三六～三八）

三氏はそれぞれに検討を加えているが、「僧叡の著作の内容を検討する」という方法で、「因満の分齊は稟受前後で、法相表裡は機受の全相について願力を示したものである」という根拠を挙げ、「僧叡の行信論は称名正因の邪義に当たらない」という結論を導き出しているという点で共通している。しかしながら、僧叡に対して「称名正因」と批判があったのも事実であり、それには相応の理由がある筈である。この点に関して、大洲誠史氏は、僧叡の教学の背景や変遷を見ることにより、その一端を明らかにしている。

大洲誠史氏

（2）称名正因について。僧叡師に称名正因の邪義との非難が当たらないことは以上のような意をうかがえば解ると思うが、僧叡師が称名を正因、正定業とするのはすべて「法相表裡」の意である。「稟受前後」の意では信の一念に願力全領して往因円満し終わる。そして一念領受の願力の体が後続の口業に形われて称名となる。その能称の造作については「称名報恩」と言う。僧叡師はこの「称名正因」について、安居の前年（五十五歳）に著された『称名対竅』で助正論争の顛末を述べる中「サキニ鄙藩ニ偏執ノ児輩アリテ権門ニ奸計シ助正ノコトヲモテ余ヲ妨ントシテ反テ大ニ困窘スルニイタリツ井ニ所見ヲ筆シテ一葉ヲダス。ソノ中ニ称名尚非因トイフコトアリ。余葉子ヲ逐付シココニ至テ称名正因ヲモテ之ヲ闢ク」と、苜園学派に対して

「称名正因」を用いてこれを退けたとしている。そしてさらに「称名正因トハ祖語ニ出テ余方言ニハ非ズ」と述べて『唯信鈔文意』の「称名の本願は選択の正因たること悲願にあらわれたり」等の文を引いて称名正因と言ふことを肯定している。助正論争以後、三業惑乱の影響で極端に神經過敏となつてゐる教界に対して僧叡師は七祖以来の「法相表裡」の立場を前面に出して、行信共に唯一願力であることを強調された。したがつて僧叡師は「称名正因の邪義」と非難されても、法相表裡の立場から称名も信心も同様に正因であることを主張していたが、晩年の本山からの糾明に対して『柴門玄話』の製作にあたり、「称名正因」の言葉を非常に注意して完成させているように思われる。一般に知られてゐる『柴門玄話』は後に門弟達によつて書写された流布本であるが、その初稿本と思われる石泉文庫の『柴門玄話』（石泉文庫の蔵本の表題は『柴門玄談』となつてゐる）の序文には「マタ称名正因テフ昔ニナキ名モアリトカヤ」、「マタ称名ヲ正因トイフコト昔ニナキ名トアルハ、イトイワケナクキコフ。銘文文意等ノナカ、聖語ニミエタルコトナリ」等と言ふように「称名正因」と言ふ言葉が二箇所に使われている。それに対して流布本では前者を削除し、後者を「信心正因ハ一往ニシテ、如来ノ本願ハマコトニ口称ヲ体トストイヒ」等と言ふ文に書き換えて、序文においてはこの「称名正因」の言葉の使用を控えている。このことは本山に差し出すにあつて、（中略）他者に誤解、疑義を抱かせるような言葉の使用に大変気を配つてこの『柴門玄話』を完成されたように思われるのである。

（大洲誠史『石泉僧叡師の教学的変遷』「真宗字」八三、五七―五八）

「僧叡に称名正因の邪義との非難が当たらない」とする結論は先の三氏と同様であるが、問題となった安居の前年に著された『称名対竇』を取り上げ、僧叡が称名正因という表現に肯定的であることを示している点が三氏とは異なる。更には、僧叡が『柴門玄話』の製作にあたって、「称名正因」の文言を削除、または異なる文言に書き換えている点を挙げているのも興味深い。

先行研究を整理すると、先学は共通して、僧叡の「法相表裡」「喜受前後」は、称名正因の邪義には当たらないという評価を下している。その点から考えるならば、僧叡の『仏説無量寿経』講義において、この名目を以て、安居の聴衆から直ちに「称名正因の邪義」との批判の声が挙がったと考えるのは不自然である。それよりは、大洲誠史氏が指摘するように、僧叡が称名正因という表現に肯定的であったという点の方が、称名正因との疑義が生じた原因となり得よう。この点について、第二項で検討を行う。

第二項 僧叡『大無量寿経記聞』と本如の「御真命」

龍谷大学図書館には、写字台文庫に、問題となった僧叡の『仏説無量寿経』の講義録である『大無量寿経記聞』（五巻）という著作が収められている。しかしながら、管見の限り、本書を直接参照したことが確認できる先行研究は認められない。僧叡の行信論の代表的な研究である普賢大円氏の論文においても、参照すべき文献として挙げられている著作は、以下の通りとなっている。

彼の著書としては『本願寺派学事史』には三十六部を挙げてゐる。その中、行信論に直接関係あるものとしては『文類述聞』（六卷）『教行信証隨聞記』（六十三卷）『正信偈要訣』（二卷）があり、その他『柴門玄話』（二卷）がある。²

（普賢大円「石泉僧叡の行信論（上）」『眞宗研究』一三、三二）

（二）でも、僧叡の『仏説無量寿経』の講義録に關しては言及がなく、実際に引用されている箇所も認められない。それもあつてか、普賢大円氏は、僧叡の行信論を論じる上で「法相表裡」「稟受前後」の名目の特徴として挙げはするものの、問題の発端となつた『仏説無量寿経』の講義において、僧叡がこれらの名目を立てたとは断定してはいない。筆者は実際に『大無量寿経記聞』の内容を確認したが、「法相表裡」「稟受前後」の文言を認めることはできなかった。では何故、安居の聴衆より「称名正因」との疑義が生じたのであろうか。それは、以下の内容が原因であると考えられる。

如是の聖淨二門彼此の差別けぢめをしらさんために、御開山教行証の通目をもて却て本願の玄旨を説示したまへるなり。さてその三法の中、行といふ名前にあたるものは称名の外、他なし。その行は衆生、諸仏讚嘆の教を受けて説の如つとむるところが行なり。故に称無礙光如来名との玉へり。尔らば教行信証の四法にするときはその信は三法列目のときはいづれにおさまるや。教にあるや、証にあるや。『末灯鈔』に「行をはな

れたる信はなし」等、信行不離なものなれば、信は行中に撰す。その行中より開出して信をたつれども、しかし行はかならず先にして信は是非に後にあるといふことにはあらず。実は同時俱時なり。さなくんば大信とも大信とも名られず。『讚』云、「如実修行相応は 信心ひとつにさだめたり」。信がかならず行の後にあるとすれば、その行は今の讚意では不如実修行に墮するなり。大信、大行中に隠る。たとへば、ひとの五臓のごとし。内に五臓あるゆへ、人のはたらきができる。腎は耳、肝は目をつかさどる等の如し。五臓なきものは人形なり。今もそのごとく、信心内であればこそ、称名に大行の名はつく。信心なければ大の名はつけられず。如是の道理にて実は同時俱時なり。

(僧叡『大無量寿経記聞』二、龍谷大学蔵本、二十九丁左〜三十丁右)

これは僧叡が三法四法の関係から行と信との関係を述べている箇所である。僧叡はまず行に関して「行といふ名前にあたるものは称名の外、他なし。その行は衆生、諸仏讚嘆の教を受けて説の如つとむるところが行なり」と、衆生の称名であることを明確に規定している。その中で親鸞の『末灯鈔』の文を根拠に行信不離を言い、行信は「同時俱時」であると述べる。更に「信心内にあればこそ、称名に大行の名はつく」と説明し、行信の「同時俱時」を重ねて述べている。この、行が衆生の称名であるという規定と行信の同時俱時とが合わさると、信一念に衆生の称名があるという理解に繋がる。これこそ、安居の聴衆から称名正因との疑義が生じた原因となる文言と推察されるのである。そして、称名正因との疑義が生じた背景には、大洲誠史氏が指摘するように、安居の前年

に著された僧叡『称名対寶』における称名正因の肯定があると考えられ、安居の聴衆もその内容を把握していたことが想定される。

また、僧叡が安居で『仏説無量寿経』を講義した時点で、「法相表裡」「稟受前後」の名目が立てられていた訳ではないと推察される根拠として、本如の「御直命」も挙げることができる。この「御直命」は、僧叡の異義に対して出されたものであり、ここでその内容について検討を行う。まず『学林万檢』には、以下の記述が認められる。

御直命、各々聴聞之上は離名利人我、如法に修学_而、自行化他不取誤樣可致旨仰出候。所化一同に感涙仕候_而致退散。後御用掛より当役加談側之間_{江被召候而}、難有拝聴之上は臈上三四人、当役惣代御請之差上候様被仰聞奉畏、則御請奉差上候。左之通
御請

御直御教諭被為仰聞難有奉拝聴候。以上

五月廿五日 学林 所化中（以下人名省略）

（『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、三六二上〜三六二下）

ここでは、「御直命」の具体的内容は明らかでないが、他人（所化）に誤った理解を与えてはならない旨が強調

されている。更にその直後に「所化一同に感涙仕候」とある点を考慮すると、この「御直命」は、理性的な立場で安心を示しただけではなく、感情的な側面を伴い、所化の心に響く内容であったと考えられる。これを受け、学林側から本山側に対して、以下の申し入れがなされる。

御本山

御役人中

右御請奉差上候而、唯今^レ拜聴仕一統難有感戴仕候。乍去御長文に而、記得憶持難仕御座候に付、何卒御写頂戴仕度奉願上候。若表向御免不相叶候はば、御内々に而も是非御免奉願上候旨、教永御願申上置、下殿仕候。御用掛御含置に相成候。夜分御掛り宅江御様子伺候処、必定難申候得共、願上置候。明日御沙汰可有之候由被申聞候事

〔『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、三六二下〜三六三上〕

申し入れの内容は、本如の「御直命」を文字として記録しておきたいというものである。それが『相承善知識御書』であると考えられ、以下に挙げ、内容の検討を行う。

御直命

抑、去寅年、このかた宗意安心裁断の消息を以て教示せしむる所、海内の門葉粗正義の趣納得せられしこと、

喜びおもふ所なり。しかりといへども、毫も宗意と相違あらば、自他をあやまつ出離生死の大事なれば、あくまで当流相承正義の趣を明白に決得あれかしと、今日大衆集会せしむるに付て、拙き筆を染て、当流相承正義の趣を教示候なり。余念をやめて能々聴聞候へ。夫当流には唯他力信心ひとつを以て報土得生の正因と定め給へり。故に高祖聖人のみことには涅槃真因唯以信心と教へ、唯の言を以て棟持せしめ給ふ。聖人の御定判を鑑として、七祖の釈義をも窺べき事なり。故に代々相承して、祖師聖人御相伝一流の肝要は、唯この信心ひとつに限れり。又起行作業の篇をばなを方便のかたとさしをきて、往生浄土の正因は安心を以て定得すべきよし、釈成せらるる条顕然なり。又聖人の仰には、往生浄土のためには唯信心を先とす。其外はかへりみざるなり。この信凡夫の忘心にあらず。信心をばまことのこころとよむうへは、凡夫の逆心にあらず。全く仏心なり。この仏心を凡夫にさづけ給ふ時、信心といわるるなり。近くは五帖の消息にも、信心為本の宗教を懇に勧めたまひ、その信心のすがたをあらわし、信心とて六字のほかにはあるべからず、と示し、名号の六字を凡夫に回向なし給ふを、他力信心獲得、と示し給へり。この信心をとるべきやうは、聞て信ずる事なるゆへ、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以て依憑とす。このほかいまだ聞ず。或は経釈すでに聞を以て詮要とせられたり。よく聞所にて往生定るべきにより、経釈ともにききて一念せよと、信の一念に往生決定することを示し給ふ。如是相承の教皆聞らる所にて、往生定得とのたまひ、信心正因なること明々白々たり。此外に若往生の正因ありと申事あらば、当流には名もなきこと勿論なり。都_レ承引すべからず。且また信の上の称名も他力催促の不行、則仏恩報謝と心得べし。此称名も

相続を勧め、寐てもさめてもへだてなく、南無阿みだ仏を称ふべし、とはのたまへども、励めと申のにはあらず。この旨能々相守り、相互に名利人我を離れ、如法に修学をいたし、自他共に一大事を過つべからざるものなり。

丁丑 仲夏廿四日

龍谷第十九世 本如誌

学林 所化中

〔真宗史料集成〕六、一七九上〜一八〇上

本如の「御直命」の内容をまとめると、以下の六点となる。(一)内は、該当する文。

一 親鸞においては、『教行信証』「信巻」に「涅槃真因唯以信心」とあるように、唯他力信心のみが報土得生の正因と定められている。

(夫当流には唯他力信心ひとつを以て報土得生の正因と定め給へり。故に高祖聖人のみことには涅槃真因唯以信心と教へ、唯の言を以て棟持せしめ給ふ)

二 親鸞の御文を基準として、七祖の積義を窺うべきである。

(聖人の御定判を鑑として、七祖の積義をも窺うべき事なり)

三 「信心正因」は、相伝の肝要であり、蓮如の『御文章』の上にも認められる。

(近くは五帖の消息にも、信心為本の宗教を懇に勧めたまひ)

四 この「信心」は他力回向の信心で、聞くことがそのまま「信心」となるものである。

(この信凡夫の忘心にあらず。信心をばまことのこころとよむうへは、凡夫の逆心にあらず。全く仏心なり。

この仏心を凡夫にさづけ給ふ時、信心といわるるなり)

(名号の六字を凡夫に回向なし給ふを、他力信心獲得と示し給へり)

(この信心をとるべきやうは、聞て信する事なるゆへ、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以て依憑とす。このほかいまだ聞ず。或は経釈すでに聞を以て詮要とせられたり。

よく聞所にて往生走るべきにより、経釈ともにききて一念せよと、信の一念に往生決定することを示し給
ふ。如是相承の教皆聞らる所にて、往生定得とのたまひ、信心正因なること明々白々たり)

五 「信心」の外に往生の正因を見る義は、いかなるものも承引すべきではない。

(此外に若往生の正因ありと申事あらば、当流には名もなきこと勿論なり。都而承引すべからず)

六 信の上の「称名」は仏恩報謝であり、励めといわれるものではない。

(信の上の称名も他力催促の不行、則仏恩報謝と心得べし。此称名も相統を勧め、寐てもさめてもへだてな
く、南無阿みだ仏を称ふべし、とはのたまへども、励めと申のにはあらず)

一は「信心正因」、六は「称名報恩」である。四は、「信心」の具体的内容で、凡夫が自ら起す信心ではなく

他力回向の信心であり、聞くことがそのまま信（聞即信）となるような「信心」であると示される。三は、一を補完する内容で、特に蓮如の『御文章』を重視すべきとの言である。一及び五は、聖教を窺う姿勢であり、「親鸞の文」及び「信心正因の義」を規準とする旨が示されている。この直命は、以降の行信論の拠り処となるもので、特に「称名正因は名義共になし」という形で、金科玉条の如く、後の学僧の議論に度々登場する。これは、安心正否の権限が宗主にあると明文化した「学林の大綱」が、所化の間に浸透していることを示す証左とも言えよう。以上、本如の「御直命」の内容を確認したが、「法相表裡」「稟受前後」といった文言はどこにも認められなかった。僧叡が『仏説無量寿経』の講義を行った時点で「法相表裡」「稟受前後」の名目を立てていたら、この「御直命」において、それらの名目への言及があつてしかるべきであろう。そういった記述を欠く点からも、この時点で僧叡が「法相表裡」「稟受前後」の名目を立てていたとは考えづらいためである。

なお、僧叡の著作中、「法相表裡」「稟受前後」といった名目が明確な形で認められるのは、第四項で取り上げる『柴門玄話』及びその草稿本と考えられる『柴門玄談』と『正信偈玄談』のみである。この内、『柴門玄話』にのみ、その書写本の一つで一八三三年九月と、書写年代が確定しているものがある。よって名目の成立はこれ以前と考えることができる。一方、僧叡が一八二二年二月二日から一八三三年九月二十一日にかけて行つた『教行信証』の講義においては、以下のように述べられている。

「傍今此処に大行と云ひ大信と云に、自ら二義の次第あり。一に表裏。二に初後。表裏の方は、建立の処で云

こと、四法を立する上なり。又初後は、機の稟受で云たもの。表裏のときは、行が先で行信の次第なり。稟受のときは、信が初になりて、行の次第なり。

(僧叡『教行信証文類隨聞記』、『眞宗全書』二六、一一一―下)

すなわち、この段階で既に基本的な枠組みができてはいるが、まだ「法相表裡」「稟受前後」といった名目の形は採られていないことが分かる。一方で『柴門玄話』の草稿本と考えられる『柴門玄談』²⁵⁾や『正信偈玄談』²⁶⁾においては、「法相表裡」「稟受前後」に関して、『柴門玄話』とほとんど同じ記述が認められる。この三書の成立に關する前後關係や成立時期については、改めて考察することとし、本研究では、『教行信証』の講義が開始された一八二二年二月二日より後、『柴門玄話』が書写された一八二三年九月よりは前に、「法相表裡」「稟受前後」の名目が成立したと限定するに留めておく。

第三項 称名正因に対する批判の高まり

第二項で挙げた本如の「御直命」を受け、「称名正因」に対する批判は熱を帯びることとなる。一八二四年(文政七年)十二月には、

二十日

一在京藤上^并所化中より称名正因対治之儀願出候事

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、四六二上

廿三日

一御殿^{江口}称正因対治願書を、勸学・看護參殿さし出し候事

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、四六二上

と、京都における藤満・上坐や所化の間で「称名正因」への批判が高まっている様子が窺える。更に翌年の一八二五年（文政八年）二月には、

二日

一晨朝法談広泉寺、法体称名正因之様に相聞へ候に付、播州廓超・越中獅弦、香房へ罷出掛合之上、御日没之法談再弁有之候事

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、四六二上

と、機受ではなく法体において「称名正因」に聞こえるような義に対しても批判が起こり、法談のやり直しをさせるという事態に発展している。この点からも、「称名正因」に対して批判の声が高まっている様子が分かる。

第四項 僧叡『柴門玄話』と僧叡に対する「達書」

第四項では、僧叡『柴門玄話』とそれを受けて出された本山からの「達書」の内容を見ていく。

僧叡に対する批判の声は、本如の「御直命」以降も挙がっていたようで、僧叡は『柴門玄話』を著し、自身の行信論を示した。その中、行信の關係を示した箇所は以下の通りである。

既に開きて二法とす。これを序するに、或は行信といひ或は信行といふ。これ義二途ありて、次序相反すること乃ち爾り。二途の義とは、法相の表裏と稟受の前後となり。法相の表裏とは、さきにもいふ所在に従ひて分つものにて、行は口称にて外に形るものなれば表なり。信は心念にて内に潜めるものなれば裏なり。(中略)法相別ありて表裏を相成す。しかも表より裏に之きて行を先にし信を後にす。行を先にするものは、三法の建立ただ行あるが故に。後に信を明すことは、この行かならず大信ありて相応して自力の行にあらざるが故に。この次第はこころ因体の超異をあらはずにあり。稟受の前後とは、衆生諸仏知識の眞実教を受くるに、心に聞信するを最初とす。いまだ嘗て法のこれより先なるものはあらず。この故に信より行に之きて、信を先にし行を後にす。この次第はこころ因満の分齊を断むるにあり。

(僧叡『柴門玄話』、『眞宗叢書』附卷、四七上〜四七下)

僧叡は行信の関係について、三法門における因体の超異をあらわすのが「法相表裏」、四法門において因満の分齊をさだめるのが「稟受前後」であるとしている。この内容を受けて一八二五年（文政八年）五月に、僧叡に対して「達書」が出されることとなる。その内容は、以下の通りである。

一同十八日、知事老人・芸州僧叡・筑前曇龍被召出、御達書御渡し有之。文言左之通

〔学林万檢〕『三百五十年史』史料編一、四六五下）

ここから、同時期に僧叡・曇龍（二七六九〜一八四二）の二師に対して、「達書」が出されている様子が窺える。曇龍に関しては、僧叡の異義と直接的な関係がある訳ではないが、「達書」の内容に共通点が認められるため、第五項で併せて検討を行う。まず僧叡に対する「達書」の内容は、以下の通りである。

達書 蕭僧叡

其方今度被召登御趣意之儀、先般被仰出候称名正因と申儀に付、御直命御宗教に致違戻候名義に付、御依用無之趣被仰出、向後急度相嗜候様誓書迄差上候得者、門人共も取用候儀無之处、国々におゐて種々取沙汰も有之。心得違之輩申募り候族も有之趣、風評^与は乍申容易不成事故、被召登御聞糺之处、於自督は無相違之趣に候得者、猶徒弟共、心得違無之様可被申諭候。且今度『柴門玄話』と申著述有之。於自督は違戻無之趣に

候得共、義門之見込も有之哉。法相之表裡稟受之前後抔申二ヶ条、珍敷名目に候間差止め可然候。是等之儀
学業未熟之者惑に相成候儀、深く御苦慮被為在候間、此旨奉忍察、心底より奉信順、弥自行化他無油断被仰
出候事

酉五月

〔学林万檢〕、『三百五十年史』史料編一、四六六上

僧叡は、一八一七年（文化十四年）に安居で『仏説無量寿経』を講義した際、聴衆より「称名正因」との疑義
が生じたが、未だにその風評を払拭できていないようで、『柴門玄話』という書物を著し、自身の行信理解を示し
た。「今度『柴門玄話』と申著述有之」と述べ、直後にその内容の是非に言及している点から、この「達書」は『柴
門玄話』を踏まえて出されたものであることが分かる。『柴門玄話』の成立時期は明確でないが、本如の「御直命」
に対して「先般」という表現が用いられ、『柴門玄話』に対して「今度」という表現が用いられている点から考え
ると、本如の「御直命」より後に成立したものと推察することができる。加えて、第二項で示したように、その
内容から考えるならば、『教行信証』の講義が開始された一八二二年二月二日より後、年代の確認できる書写本か
ら考えるならば、一八二三年九月よりは前に成立したと限定することができる。

この「達書」に於いて、僧叡の行信理解は「於自督は無相違之趣に候」「於自督は違戻無之趣に候」と評価され
るに至ったが、「法相表裡」「稟受前後」という独自名目に関しては、使用禁止が言い渡されている。まず注目す
べきは、「法相表裡」「稟受前後」の名目自体に対して、称名正因との判断が下されてはいないという点である。

更に注目すべきは、名目の使用が禁止された理由であり、ここでは「未熟之者惑に相成候」と、初學者を惑わせてしまう点が問題とされている。ここから、この時期の行信論において、特に「化他」が重要視されている様子が窺える。

第五項 曇龍に対する「達書」

第五項では、曇龍に対する「達書」の検討を行う。内容は、以下の通りである。

達書 箕箭曇龍

其方年来修学出精之上より著述之内、『唯信轍』与申書中、唯信唯行門抔申事を相立、或者文三義一と申義、練磨稽古之上より申事に而は候得共、仮令於義文は無障事に候共、御相承以来御代々御聖教、且者『御文章』を以、御一宗之龜鑑と被為定置候義に有之候。畢竟は未熟之門弟共心得違有之候而は、寔に不便に思召候間、珍敷名目は御依用無之候間、其旨奉敬承可被致自行化他旨、被仰出候事

西五月

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、四六六上〜四六六下)

曇龍に対する「達書」は、一八二二年(文政四年)成立の『真宗唯信轍』における、「唯信唯行門」「文三義一」

という義に対するものである。この点に關しても、僧叡と同様に、文義共に問題は無いが、未熟な門弟に心得違
いが起きてしまう恐れがあるという理由から、これらの名目を用いることが戒められている。

また僧叡に対する「達書」にも、曇龍に対する「達書」にも明文化されてはいないが、先に挙げた「学林の大
綱」における「新名目を相立候事堅止被仰付候事」(『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、二九三上)の文
言も、両師の立てた名目が使用禁止とされた根拠と位置付けることができよう。

第六項 僧叡門人に対する称名正因の嫌疑

第六項では、一八二八年(文政十一年)に、僧叡の門弟である僧鎧(一七六九〜一八四〇)に対して称名正因
の嫌疑がかけられた件を挙げる。『学林万檢』に見られる記述は、以下の通りである。

一五月六日、從御殿御召に付、当役慈等罷出候所、学林掛り役面会に而、明日より芸州僧鎧と申者、講堂にお
ゐて講釈仕旨、右者同国僧叡門人に而、称名正因を申募、安心不正之者之由に相聞へ候。左様之者に講釈抔為
致候而は不宜候。篤と吟味可仕旨被仰渡候に付罷帰り、早速僧鎧を役所へ呼出し、右之趣申聞候所、僧鎧申
候は、私義は僧叡門人に者御座候得共、安心之一途におゐては、師弟異轍に御座候而、称名正因と申義一切承
引不仕旨、明白に申立、猶又備後之芹上と申者役所へ罷出、僧鎧におゐては決而不正之者には無御座候間、

何卒講釈被仰付被下置候様御取成可被下旨、精々申之に付、又々御殿江罷出、右之趣逐一申上候処、左候はば江監事研究申付、篤と研究いたし、弥相違も無之候はば、勸学共評議之上、又々可被申上旨に付罷帰り、僧鑑江右之趣申渡、且江監事も右之趣申渡、依之明日より研究始り、追而廿一日万端相濟候上、從御殿講釈御免被仰渡、則廿二日『安樂集』開筵之事（雖は監事の方檢案にければ、ここには略す）

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、四九三上〜四九三下

僧叡のみならず、弟子の僧鑑にまで称名正因の嫌疑がかけられている点からは、当時、僧叡の義が称名正因であるという批判がいかに広まっていたかがよく分かるであろう。これに対して僧鑑は、僧叡の義が称名正因でないとは弁明するのではなく、『師弟異轍』を理由に、自身の義が称名正因ではないと説明する。これに対して、監事による調査が行われ、最終的には問題がないとされ、長御殿の赦しを得て、安居における『安樂集』の講義が許可されることとなった。

なお、議論の経緯に関して、割注に「諸事は監事之方檢に委しければ、ここには略す」とあるが、『監事万檢録』（こ）には、該当する記述が認められなかった。

第七項 僧叡の異義に伴う行信論の厳格化

以上、僧叡の一件に関連した、学林内の行信論の記録を概観した。

僧叡は安居で『仏説無量寿経』を講義した際、三法四法の関係から行と信との関係を述べる箇所、まず行が衆生の称名であることを明確に規定した。更に親鸞の『末灯鈔』の文を根拠に行信不離を言い、行信は「同時俱時」であると述べた。更に「信心内にあればこそ、称名に大行の名はつく」と説明し、行信の「同時俱時」を重ねて述べている。この、行が衆生の称名であるという規定と行信の同時俱時とが合わさると、信一念に衆生の称名があるという理解に繋がり、これによって、安居の聴衆から称名正因との疑義が生じたと考えられる。なお、称名正因との疑義が生じた背景には、安居の前年に出された僧叡『称名对竇』における称名正因の肯定があると考えられ、安居の聴衆もその内容を把握していたことが想定される。そして、僧叡への称名正因との疑義に対して出された本如の「御直命」では、称名正因が名の上でも義の上でも立たないことが示される。その後も僧叡に対しては「称名正因」との批判があったようで、僧叡は『柴門玄話』を著し、「法相表裡」「稟受前後」の名目を立てて行と信との関係を説明した。これに対しては、本山より「達書」が出され、結果的に「自督は違戾無之趣に候」と、僧叡の義は安心上問題がない（称名正因にあたらぬ）とされたのであるが、初学者に誤解を生まないうようにという化他の視点から、これら二名目の使用が禁止されることとなった。すなわち学問に対して未熟な者が誤解をしてしまうことを理由に名目の使用が制限される点に、この時期の行信論の特徴があると言えよう。もちろん、その前提には学林の大綱における「新名目を相立候事堅停止被仰付候事」（『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、二九三上）の原則があると考えられる。

更に広泉寺法談では、「法体称名正因之様に相聞へ候」と、称名正因のように聞こえるだけで法談のやり直しをさせられるに至っているが、この厳格さも、学問に対して未熟な方を対象とした法談の場面であつたからと考えられる。

まとめると、僧叡の一件以降の行信論においては、名義共に安心上問題がないことは当然として、特に「化他」の上で、初学者に誤解を生まないように配慮する」という視点が重視されたことが明らかとなつた。この「化他」の視点は、「学林の大綱」第一条に於いて、既に「御当流御安心之儀書、御代々善知識御相承被為在之。親敷御教化被成下候趣を以、自行化他いたし可申之処、近年心得違之者も有之。末学之抄書に拘り、安心之正否を論候趣相聞、言語道断不届に被思召候。」と示されているが、ここでは「化他」よりも「安心は何に拠るべきか」に力点が置かれている。それが『学林万檢』にある本如「御直命」の記述になると、「各々聴聞之上は離名利人我、如法に修学而、自行化他不取誤様可致旨仰出候。」と、化他を誤らないように、如法に修学する旨が強調されるようになる。それが「達書」に至ると、僧叡に対しては「是等之儀学業未熟之者惑に相成候儀、深く御苦慮被為在候間、此旨奉恐察、心底より奉信順、弥自行化他無油断被仰出候事」、曇龍に対しては「未熟之門弟共心得違有之候而は、寔に不便に思召候間、珍敷名目は御依用無之候間、其旨奉敬承可被致自行化他旨、被仰出候事」と、如法に修学して、自身の理解が安心上問題ないのは当然として、初学者の誤解を生まないように配慮する必要がある旨が強調されることとなる。これは、三業惑乱を受けての反省と考えられ、当時の宗義安心（ここでは行信論）の傾向として、名義共に問題がないことは当然のこととして、それに加えて、「初学者に理解しやすい（誤解を生じにく

い」一点が重要とされていたことが分かる。

第四節 宝雲と南溪の異義糺問

第二項 宝雲に対する糺問

第四節では、宝雲（一七九一〜一八四七）に対する糺問を挙げる。これは、一八三二年（天保二年）、宝雲が知事所に対して、以下の文書を提出することから始まる。

一 四月十一日、筑前宝雲、知事所へ被参申様は、拙僧元来御殿にをいて御疑念有之候に付、老僧病中に拙僧へ被申候様は、御上様に御疑念有之候ては不宜候。早速上京いたし御糺を請、正意に趣候様にと申候て、往生いたし候。依是当夏上京仕候。先年肥後慶恩御臈満字林御用掛にて、筑前御下り之節に、研究仕度候得共、不快にて彼是聞違御糺も不請。然処此度幸慶恩御臈満御用にて御上京之事なれば、先年の手続を以て、慶恩御臈満より御糺を請度存候得者、御殿へ御窺被下候様御願申上候と被申候。依而明十二日御殿へ罷出、右宝雲願之趣御用懸役人中へ及言上候処、山中清記・佐々木平太夫両人、委曲聞請候と被申候。

宝雲は、一八三〇年(天保元年)、宗義に対する疑問点について、慶恩(一七八二〜一八四八)からの糺問を所望したが、慶恩の体調不良により叶わなかった。それを受け、今回再度糺問を受けたい旨を知事所に申し立てている。その申し立てに対する知事所の対応は、以下の通りである。

一十三日、御代講師・副講師・知事・監事・筑前宝雲、右七人御殿へ御召、御対面所狭間にて、山中清記・大喜多佐治馬、関民弥・岡本新五左衛門・佐々木平太夫五人列座、御代講師へ申渡、当夏代講御苦勞之由、從御殿の御達の趣申渡、知事へ申渡、当夏^茂去夏通り門限暮六つ、酒興停止、入座式同国会御地内にて可致由被仰渡、副講と監事とへの申渡、筑前宝雲事、兼異安心之趣達御聴候。此度糺被仰出候。尤宝雲願之筋も有之候得^者、慶恩・監事立合之上可糺之

〔『学林万検』、『三百五十年史』史料編一、五二八下〕

先の申し立てを受け、慶恩立合いのもと、宝雲に対する糺問が行われることが決定される。その後の糺問に関して、以下の通りである。

一於監事寮宝雲糺初る。及三席、別記監事寮にあり。依此三不識糺し相済候上及言上候処、從御殿直様宝雲へ

附講被仰付、本願成就の文講述。其上得業被仰付候（『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、五二八下）

監事寮において、合計三席宝雲に対して糺問が行われ、結果として宝雲の不識は糺されることとなる。なお「別記監事寮にあり」とあるが、当時の監事記録⁵⁾には、該当する内容が認められなかった。

糺問の内容は明らかでないが、宝雲の不識が糺された結果、附講に於いて『仏説無量寿経』の本願成就文を講義することが認められていることを考えると、行信論に関係する内容であったことが推察される。更にその後、宝雲には、得業昇階が許されている。

第二項 宝雲に対する称名正因の嫌疑

第二項では、一八四三年（天保十四年）から一八四四年（天保十五年）にかけて起こった、宝雲に対する称名正因の嫌疑を挙げる。『学林万檢』に見られる記述は、以下の通りである。

二月十一日、筑前宝雲徒弟者共、御用僧善行寺殿^江於学林御出役之上、対論被仰付被下候由願出之趣き、以大和菜蔵公申来候に付、早速罷出、徒弟之者^ニ而考、其訴立儀不分明候間、宝雲近来『浪華本典記』、且此度興殿『論註之記』披見候处、称名正因之儀分明に候間、何卒於学林対論被仰付被下候由願出候事、其上『聞

記』之上之信行等流・差別二門に就て、挙五経^論御用僧迄、拙さし出申候。依之宝雲^并安心書さし出候様被仰付候処、処々に隠身いたし候也
〔『学林万検』、『三百五十年史』史料編一、六四九上〜六四九下〕

宝雲に称名正因の嫌疑がかけられ、その弟子が学林に於いて対論を行ったところ、内容が不明確であった。そのため、宝雲自身が呼び出されることになり、特に「信行等流」「差別二門」について安心書の提出が求められたが、隠身し、求めに応じなかったようである。

『学林万検』卷七は、この後、一八四三年（天保十四年）四月から六月までの部分に落丁が認められ、『学林万検』卷八では、一八四三年（天保十四年）七月より記述が再開される。宝雲が五月三日に司教へ昇階している点を見ると、この間に安心書が提出され、それに関する糾問があつたと推察される。宝雲は、その翌年である一八四四年（天保十五年）四月にも再度糾問を受けている。その内容は、以下の通りである。

一 四月二日、宝雲御才断、尤御用僧より十八文を御尋之所、答釈之趣不分明に付、察当被仰出、回心書を指上、
為御済被仰付
〔『学林万検』、『三百五十年史』史料編二、五下〕

宝雲は、本山の御用僧より第十八願文について尋ねられ、答釈の内容が不明確であつたために咎めを受けるも、「回心書」を提出し、赦されることとなる。その結果、同年八月には、

一同十五日、宝雲司教正員外勸学被仰付候

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一二上

と、宝雲は勸学に昇階することとなる。

『学林万檢』のみならず、他の学林関係の史料を参照しても、各糺問の具体的内容は明らかでなく、何が問題とされ、何故赦されるに至ったかを把握することはできない。むしろ学林関係の史料からは、糺問自体よりも、それを経て得業・司教・勸学と昇階している事実が際立っている。昇階とは、浄土真宗本願寺派の宗内において、所化より能化の立場へと移つていく階梯である。能化の立場になるものにとつて、宗義安心（特に行信論）がいかに重要な点を占めていたかということ、宝雲の一連の糺問と、赦された後の昇階という事実から窺うことができる。

第三項 南溪糺問

宝雲の行信論が取り上げられる際、同じ筑前学派の南溪（一七九〇～一八七三）の行信論が語られることが一般的であるため、ここで併せて取り上げる。南溪も、その行信論に関して、何度も称名正因の嫌疑をかけられたことで知られる。中でも「南溪糺問」は、一八五二年（嘉永四年）六月から八月までの期間に、本山の御用僧教

宗寺・善行寺立合いのもと、行信論に関して行われた糺問として広く知られている。しかしながら、本件に関しては、『学林万檢』を始めとした学林関係の史料及び本山側の史料にその記述を認めることはできない。

以上、『学林万檢』を始めとした学林関係及び本山関係の史料を見る限り、宝雲・南溪両師の行信論上の異義は、当時の学林内において、現在の一般的な認識とは異なり、左程大きな問題として認識されてはいなかったと考えられる。

第五節 亮恵と濬沖の異義糺問

第二項 糺問全体の流れ

第五節では、一八四七年（弘化四年）から一八四八年（嘉永元年）にかけて、亮恵（生没年不詳）と濬沖（生没年不詳）が本山より糺問を受けた事件を取り扱う。

本件は、三業惑乱以降の異義事件の中でも、広く知られたものではなく、亮恵と濬沖の名前も、主たる浄土真宗本願寺派の人名辞典等に、その名を認めることはできない。しかしながら、こと『学林万檢』においては、他の異義事件に比して大きく紙面が割かれており、その内容を見ても、事件の発生から解決までに紆余曲折があり、

事件に関連した「達書」が全国の寺院に通達されるなど、宗門内への影響の大きさが見て取れる。このように、当時の行信論の潮流を知る上で重要な位置付けにあると考えられるにも関わらず、細かな検討がなされていないため、本研究で事件の詳細に関して検討を行う。

本件を取り扱うに際して、まずは事件の流れを示しておく。☐

一八四七年（弘化四年）

五月三日 亮恵・濬沖 本願寺の役所の中心機関である長御殿の命を受けて入京。

五月四日 亮恵・濬沖 長御殿より参殿の要請を受ける。

行照・玄雄・善讓・円識・岱観の五師、取調役として長御殿より要請を受けて参殿。

五月六日 亮恵・濬沖 参殿し、関係各所へ挨拶を行う。

五月八日 亮恵・濬沖 講堂にて異義に対する教諭を受ける。

五月九日 亮恵・濬沖 講堂にて異義に対する教諭を受ける。

五月十日 亮恵・濬沖の「口書」を長御殿に提出。長御殿より「口書」の内容に関する質問が示される。

亮恵・濬沖、長御殿の質問内容に回答するも、行照・玄雄より再提出が言い渡される。

亮恵・濬沖、夜の間、宿泊場所より逃亡。

六月三日 濬沖について、学林より万法寺に消息を尋ねる飛脚が遣わされる。

一八四八年（嘉永元年）

六月八日 濬沖について、万法寺より学林に消息不明との返書が届く。

六月二十七日 亮恵・濬沖、得業を剥奪される。

六月二十九日 行照・玄雄・善讓・円識・岱観の五師を含む関係者、長御殿より要請を受けて参殿し、本願寺鞆の間にて「達書」を受ける。

十一月 亮恵、所属する明教寺及び門徒総代の名で、謝罪と再度の教諭を求める手紙を長御殿に送付。

十一月十日 学林の役懸、長御殿の松井より要請を受けて参殿。亮恵・濬沖の一件について松井より聞き取り調査を受け、再度教諭を行う上での課題を提示。

十一月十一日 亮恵、長御殿に「御詫之一札」を提出。

十一月十三日 長御殿の松井より、亮恵・濬沖の教諭を担当した役懸に対して、再度教諭を行う旨を通知。

長御殿の松井より、亮恵・濬沖の訴訟を起こした大和五箇所の御坊に飛脚を遣わし、再度教諭を行う旨を通知。

十一月十六日 大和五箇所の御坊より飛脚が帰京。

十一月十七日 亮恵、長御殿に「法門心得書」及び「回心書」を提出。

十一月二十日 長御殿の松井、亮恵再教諭への課題に対応した旨を示し、学林の役懸に参殿を要請。

十一月二十一日 学林の役懸、長御殿の松井の要請を受けて参殿。亮惠に対する再度の教諭を決定。

十一月二十九日 亮惠、学林にて異義に対する教諭を受ける。

十二月一日 亮惠、学林に「御託」を提出。

十二月二日 亮惠、学林に、「光号因縁」之一冊及び「五念門」等之弁一冊を提出。

十二月二日 亮惠、学林に、教諭内容に関する「承書」を提出。

十二月三日 学林より長御殿に、亮惠の「承書」を差上。

十二月 亮惠、回心の内容は認められるも、長御殿より明教寺への押込を言い渡される。

ここからは、より詳細に本件の内容を見ていく。亮惠・濬沖は、講釈や法談を行う際に数々の異義を唱えていたようで、一八四七年（弘化四年）、長御殿より京都に呼び出しを受けることとなる。五月三日の京都到着に際しては、亮惠・濬沖ともに、書付で京都への到着と宿泊場所を報告している。この届出は、即刻長御殿へ上げられ、翌日の五月四日に参殿の要請を受けているが、亮惠・濬沖ともに、体調不良を理由に参殿を先送りしている。書付の内容に加え、翌日の呼び出しを先送りしている点と両師には共通点が多く、この時点で、両師が「示し合わせ」を行っている様子が見て取れる。そして、要請を受けてから二日後の五月六日に、両師揃って参殿し、関係各所へ挨拶を行っている。

亮惠・濬沖が参殿の要請を受けた五月四日、取調べを行う側に対しても、同様に参殿の要請があり、行照^{三〇}（一

七九四〜一八六二（本講師）・玄雄^二（一八〇四〜一八八二）（副講師）・善讓（一八〇六〜一八八六）（監事）・
円識^三（一七九三〜一八五二）（監事）・岱觀（生没年不詳）（前年監事）の五名が取調べの担当となる。また、取
調べの対象となる異義については、以下の五点にまとめられている。

一十八願に於て三信十念共に正因と申談候やの事

一信一念の如実不如実は、一釈の行をもて成ずと申つものり候やの事

一『御文章』に親く信心為本を勸たまふは、多念の機執を遮せんがためにして、全く行なくとも信如実を成ず
ると云の思召にてはなく、信心為本は多念の執を遮せんが為の方便説なりと申立候やの事

一念仏さへ申せば化土へなりとも往生することなれば、念仏申すが肝要と申立候由、方便の願意をもこころえ
ず。剩へ信心為本の御宗意に相乖候勸め方致し候やの事

一法談の節『選択集』を取出し、同行へ対し申し聞け候ば、これをみよ、元祖已に往生之業念仏為本とこそ勸
めたまふ。しかるに南無阿弥陀仏と一称をも称えず往生すと申すは、乍ち『選択集』に相乖き候など相勸め
候由の事
（『監事方検録』、『三百五十年史』史料編三、四五〇下〜四五二上）

一つ目は『仏説無量寿経』第十八願の「三信」のみならず「十念」（十遍の称名念仏）をも正因とする点、二つ
目は念仏により信の如実不如実が左右されるといふ点、三つ目は『御文章』の信心為本の説示は、念仏に執着す

るもののための方便とする点、四つ目は化土往生という観点からも念仏を肝要とする点、五つ目は念仏なしで往生するというのが法然『選択集』の教えに乖くとする点が問題とされている。これらは、いずれも「念仏（称名念仏）」に関する内容で、「念仏」を「信心」と同じく正因と捉えたり、「念仏」がなければ「信心」は成立しないと主張したりすることが問題とされている。

この内容を受け、五月八日より取調べが開始される。この取調べに関しては、亮恵・濬沖の「口書」（供述調書のようなもの）が残されている。まず、亮恵の五月八日の「口書」については、以下の通りである。

五月八日口書

一第十八願三信十念と誓ひ玉ふの義を御尋につき、自督の心得は信心正因称名報恩と存候。しかし法の性相を決する学解の辺では、信は因なり称名は縁なりとところへ、因縁二法和合せねば往生しがたくと存候。尤も本願の実義此とほりにて御座候。何故なれば因縁具足せざれば果を生ぜぬと云が性相のつねゆへに、往生仕るも右の道理にて御座候。ただ自力他力の差別これあり候のみに候。其他力因縁のすがたと申すは、信心は正因なれど、その因往生の果を感じるに称名が助となりて感ぜさせ候義ゆへに、信心は因にちがひはなけれども、称名の縁欠てはその果感じ難く候。（中略）信の因となるちから弱しと云義ではこれなく候へども、称名が信心を増長して果をひくと存候。其称名は信同時にして、そのとき往生の業事成弁仕候へば、其後の多念も信行具足のまま相續仕候。（中略）一念正因多念報恩とのたまふときは、信一念のうらに行一

念あり。行多念のうらには信多念あり。表裏となりて共に離れ申さず。よて此一念正因多念報恩の教導は、法理を尽したる義にてはこれなく、初一念の処に称名をいはば、称名正因なりと誤らんことを恐て設玉へる遮情の施設なり。(中略)

一法談の上にて聖教等を持出したる覺へは御座なく、ただ『御文章』を拝読仕候

一法談のうへにて、信の上にて仏恩の称名よるこべよと勸候ほか、未信の人に直ちに念仏申せと勸候こと、おぼへこれなく候

右之通り奉申上候に相違無御座候

未五月九日 和州明教寺亮恵 (花押)

〔監事万檢録〕、『三百五十年史』史料編三、四五二下〜四五三上、四五四上

第一段では、まず「一 『仏説無量壽経』第十八願の「三信」のみならず「十念」(十遍の称名念仏)をも正因とする点」に関して、自督の上では「信心正因称名報恩」、学解の辺では「信因称縁」であるとしている。続いて、「二 念仏により信の如実不如実が左右されるといふ点」に関しては、信の因となる力が弱いといふ義ではないが、称名が信心を増長して果を引くとし、その称名は信同時であり、往生の業事成弁はそのときであるとしている。最後に、「三 『御文章』の信心為本の説示は、念仏に執着するもののための方便とする点」に関して、「一念正因多念報恩(信心為本)」は、法理を尽くした義ではなく、初一念に称名を語れば称名正因と誤るものがい

るため、誤解を避けるために設けた遮情の施設としている。

第二段は、「五 念仏なしで往生するというのが法然『選択集』の教えに乖くとする点」に関するものであるが、そもそも聖教を用いて法談した覚えはないと、糺問の内容を退けている。

第三段は、「四 化土往生という観点からも念仏を肝要とする点」に関するものであるが、未信の人に直ちに念仏をせよと勧めた覚えはないと、糺問の内容を退けている。

まとめると、糺問の対象となつた五義に関して、第一義は、三信十念共に正因ではなく、自督では信心正因称名報恩、学解では信因称縁と訂正を加え、第二義・第三義の内容は大枠で認め、第四義・第五義は誤解であると否定している。

続いて、亮恵の五月九日の「口書」については、以下の通りである。

五月九日口書

一昨日御尋被下候義につき、唯今までの心得かくあらんかと存て申上候。然とて退て篤と勘考仕る処、何分昨日の如く申立るときは、約るところ信心正因称名報恩の御常教は施設の分齊になりゆき候。最早申上候やうもこれなく候へども、今迄所立の初一念同時に口称ありと云、その口称のありやう御尋につき、在来の善意を申上候。元來行信と申は回向本願ゆへに、その行信の二法を行者受得するには、回向の手前に前後なきゆへに、受得亦同時に相応して前後なき道理と存候。もと仏よりは意業功德を回向し玉ふを、行者は意業に

受得し、仏より口業功德を回向したまふを、行者は口業に受得す。信行もと二法ゆへに、初起一念の受得の相にも、必ず二相なくんばあるべからず。行者初起一念の安心は意業にして、一声となふる口業は行を受取すがた。然れば信じて行ずる、信じて称するなどいへど、これは説必次第にして、実は二法同時ゆへに最初一声の行は信より流れ出るにはあらず。如来の回施より直に行者の口業の一声にうけとるの称名にして、第二声已去は最初の領受の一声のままが相続する。(中略) 若爾らば最初一声の称名と第二声已後の称名と弘願の称名に二種あること、尚又初一念に意業口業の二業相揃を安心のすがたとするや。聖教のうへ何の文義によるやと。重々微細に御問質下され一弁も申分これなく、箇様の御難これあるべきと存せず、ただ大やうに心得申候段幾重にも奉恐入候。(中略)

右之通り奉申上候に間違無御座候

未五月 和州明教寺亮恵 (花押)

『監事万檢録』、『三百五十年史』史料編三、四五五上〜四五六上

亮恵は、自身の義では「信心正因称名報恩」の御常教が施設となつてしまふ点について非を認め、続いて「初発信同時の口称」のあり方について具体的に述べる。それによると、行信は共に本願力回向であるから受得も同時であるとする。また回向の内容を意業功德と口業功德とし、意業に受得するのが信、口業に受得するのが行であり、信行は二法であるため、受得も必ず二相があるとす。また、初一声は如来の回施から直に行者の口業の一声に受け取る称名であり、第二声以降は領受の一声のままの相続とする。

これに対して、「初一声の称名と第二声以降の称名と、弘願の称名に二種がある」と「初一念に意業(信)と口業(行)の二業が揃うのを安心の相とする」の二義ともに、聖教中に相当する文義がないと鋭く批判がなされる。次に、濬沖の五月八日の「口書」については、以下の通りである。

五月八日口書

一第十八願の三信十念は、自督のうへでは信心正因称名報恩とあきらかに御化導ましますと心得候へば、仏願の御慈悲にて往生の大益を得たてまつると心得て、命かぎり仏恩の称名仕るべきことと領解仕候。しかし講釈の上では、十八願の称名は報謝を誓ふものとは申さず候。(中略) 仏は難行にたへざる下機の為に、易行の称名を往生の行と定たまひ、信心は親因称名は外縁内外因縁和合して往生させ玉ふの願力なれば、信行の二つのおの一を欠は、一は不如実となり候ゆへ、信心正因の如実なるは、称名の外縁あるが故なり。(中略) しかるに称名報恩と勸玉ふは、因縁と教ては惑ふ者が御座候ゆへに、暫く其惑を遮せん為に教玉ふところなれば、教導の一边施設の義にして、法の自爾の所詮には非と存じ候。尤も本願の文面は信因行縁の義と窺ふよりほか御座なく候。称名報恩の説は願の文面には合ざるを教導とし玉ふは、機の受得の心得より申され候ことゆへ、法に於てなきことにて御座候ゆへ、元祖等の法の自爾のまま信因行縁と仰られ候とは相かり申候

右之通り奉申上候に相違無御座候

まず、「一」『仏説無量寿経』第十八願の「三信」のみならず「十念」(十遍の称名念仏)をも正因とする点に関して、自督の上では「信心正因称名報恩」、講釈の上では「信心親因称名外縁」であるとしている。

続いて、「二」念仏により信の如実不如実が左右されるという点に関しては、信心正因が如実であるのは、称名の外縁があるためであるとしている。

更に、「三」『御文章』の信心為本の説示は、念仏に執着するもののための方便とする点に関して、信因称縁と教える惑うものがあるため、施設の義として立てたのであり、法の自爾の所詮ではないとしている。

最後に、「五」念仏なしで往生するというのが法然『選択集』の教えに乖くとする点に関しては、『仏説無量寿経』第十八願の文面では「信因行縁」の義でしか窥えず、法然も法の自爾のまま「信因行縁」としたのであり、機の受得の心得より「信因称報」とする『御文章』とは説きぶりが異なるとしている。

なお、「四」化土往生という観点からも念仏を肝要とする点に関して、対応する箇所が認められなかった。まとめると、札問の対象となつた五義に関して、第一義は、三信十念共に正因ではなく、自督では信心正因称名報恩、講釈では信心親因称名外縁と訂正を加え、第二義・第三義は大枠で認め、第五義は、機の受得(自督)と法の自爾(講釈)とに分けている点からは第一義、『御文章』の説示が『仏説無量寿経』『選択集』とは異なるという点からは第三義に含めることができると考えられる。

続いて、濬沖の五月九日の「口書」については、以下の通りである。

五月九日口書

一昨日申上候趣き、行届きかね候処もこれあるべくと存じ奉申上度候へども、逆上仕り難申上、委曲は書付をもて申上度奉存候。先唯今御尋につき、信一念同時に必ず一声の口称あるべく奉存候趣は、もと行信は回向法ゆへ同時に領受すべき道理より、是非に一声の称名が信一念にあるべきと存候。(中略)然にその信同時に口称のありやうは、如何と云ことを篤と考候ほどの義もこれなく、覚悟仕らざる御問質を蒙り、何とも会通致しがたく奉恐入候。又三信は因なり、十念は縁なりと本願の文を解釈致せしも、ただ如此解釈すれば黒谷・大谷二祖の相違に似たる処も会通なりやすきやうに存じ、右の通りに申立て、却て御当流の信心正因称名報恩の御常教は、本願の文面には一往相違するに似たるの御教導と申立候、幾重にも奉恐入候。(中略)右之通り奉申上候に相違無御座候

未五月 和州願成寺濬沖 (花押)

『監事方検録』、『二百五十年史』史料編二、四五四下～四五五上

濬沖は、「初発信同時の口称」のあり方について、行信ともに他方回向であり、同時に領受すべき道理であるから、信一念に一声の称名があるとしたと述べている。また、三信を因、十念を縁とする義は、そう解釈すると、法然と親鸞との会通がしやすいと考えたからであり、その結果、信心正因称名報恩の御常教が第十八願の当面の

意と異なると述べたとしている。

亮恵・濬沖の行信理解は大枠で一致し、「学解・講釈の上で信因行縁と理解する点」「信一念の同時に称名があるとする点」「『御文章』の信因称報を施設方便とする点」の三つが主たる理解と考えられる。

これら四通の「口書」は、五月十日に長御殿に提出され、その内容について三つの質問がなされる。一つ目は「法然の文に合うように親鸞の文を会通するのか、親鸞の文に合うように法然の文を会通するのか」、二つ目は「信因行縁でそのどちらを欠いても得生の因が成弁しないという義は聖教中に根拠がないが、事典によったのか、誰かしらの師の義を受けたのか」、三つ目は「信心正因称名報恩の御當教は、本如の時代にも重要な問題となったが、理解が不十分とはどういうことか」という内容である。

これを受け、亮恵・濬沖は、一つ目に関して「親鸞の義から法然の文を会通すべきであるが、信因行縁を実義とする自身の義は、法然の義から親鸞・蓮如の信心正因称名報恩を会通したものである」としている。二つ目に関しては、「特定の師はおらず、基本は学林での聴講により学んだものであるが、信因行縁は自身の今案である」としている。三つ目に関しては、「称名正因は名義共になしとする本如の御教示に従い、称名正因に見える聖教の文は、称名を縁と位置付けた。それは称名が正因でない点を強調するものであったが、縁を欠いたら因も成立しないということが、却って称名を不可欠なものとし、称名正因に相当する義になってしまった」としている。

いずれも自身の非を認めた内容となっているが、長御殿に提出するものとしては内容が不十分であるという理由で、糺問を担当する行照・玄雄の両師から、五月十一日の昼の十二時を期限として再提出するよう言い渡され

る。この要請を受け、亮恵・濬沖は、五月十日の夜に宿泊先から姿を消している。

こうして、亮恵・濬沖は、安心に関する取調べの最中に逃亡するのであるが、その後、学林は対応に追われることとなる。濬沖については、助教試験の願書に記載されていた肩書きをもとに、和州宇陀万法寺へと飛脚が遣わされる。六月八日には返書が届いたようであるが、返書の内容を見る限り、万法寺側でも行方を把握しておらず、消息もない様子が窺える。こういった消息不明の状況を受け、六月二十七日、亮恵・濬沖は得業を剥奪されることとなり、諸国の僧侶に対しては、発見次第、速かに学林に報告せよとの「達書」が出された。

六月二十九日には、また別の「達書」が出された。その内容については、以下の通りである。

僧侶修学之儀^著安心決得之上、真成報仏恩之思より祖訓之御聖教を明鏡として広く経論釈へ亘り、勤学精研致候儀^著勿論に候処、動^著自己之謬解を以、御相承之正旨を取惑候者も間々有之。既に去る文化十四丁丑年信明院様御直命を以、涅槃之真因唯以信心と定め、称名之一行^著報謝之宮と相心得候外、称名正因杯と申立候儀^著、名義共に無之事と明白に御判釈被為在候。猶又近く^著去る辰年八月被仰出も有之候事に候得^著、心得違之者は有之間敷候処、今以異義不正之筋に令固執候族も有之哉。諸国に於^而祖訓之御明鑑を不窺して、自己之妄解より称名を以、往生之正因に令混同、信因行縁杯申名目を立、或^著信行同時之一念に業事成弁と決して、其上称名報恩之義を多念之邪宗を遮せんが為に、暫行者無用心を教^而、施設方便之分齊と申談、愚昧之者を令誑惑候族も有之由達御聴、深御苦慮被為在候御事に候。信心正因称名報恩之一途^著、仏願仏教七祖相承之

骨目凡夫入報之真印璽に候得者、毫末も差謬有之候（罪者）万劫之大事を失し候事、歎ケ敷被思召候。依之心得違之僧侶を速に御相承之正義に基き、仏祖之冥鑑を恐れ名利人を離れ、為法如実之心底より兼（而）之御垂誠を相守り、門徒教導に就（師者）、猶更祖訓を不違害様可心得事肝要に候。出離之一大事に候得者、若已後御正意を取惑異義令固執候輩於有之者、嚴敷御取札可相成候条、右之趣恐承有之。修学出精如法に自行化他可有之旨被仰出候也

〔監事万検録〕、『三百五十年史』史料編三、四五八下〜四五九下）

ここでは、一八一七年（文化十四年）の本如の「御直命」が取り上げられ、「涅槃の真因はただ信心のみであり、称名は報謝である（信心正因称名報恩）」と「称名正因は名義共にない」という点が改めて強調されている。加えて、「信因行縁」「信行同時の一念に業事成弁」「称名報恩は、多念の邪宗を遮すための施設方便」とする義に対して、自己の妄解により往生の正因に称名を持ち込むものであると厳しく非難している。更に本内容は即日所化に伝えられることとなる。寮内寮外を問わず、京都にいる所化に帰国を留めさせてまで「達書」の内容を伝えた点より、本内容が如何に重要なものであったかが窺える。

糺問半ばで逃亡し、その後も行方不明であった亮恵・濬沖は、得業を剥奪され、それによって事件も終結したかに思われた。しかしながら亮恵は、翌年の一八四八年（嘉永元年）十一月、本山の役人宛に、再度の教諭を申し出る手紙を送る。手紙の特徴としては、亮恵本人ではなく、所属の明教寺（今回は、住職が病気のため、代わりに西教寺）住職及び門徒総代の名前で署名がなされている点が挙げられる。その内容は、一八四七年（弘化四

年)五月に、法門心得不審について亮恵が学林で糺問を受けたことに関するもので、途中で逃亡したことに對する謝罪、再度教諭いただきたい旨の願出の二点となっている。

亮恵の申し出を受け、一八四八年(嘉永元年)十一月十日、本願寺の役人である松井は学林の役懸を長御殿に呼び出すのであるが、役懸は「①前年のことなので妄解の内容を把握することが困難であり、再度糺問となる場合は、面目のためにも、担当した役懸に伺いを立てる必要がある」「②取調中の逃亡に對する罪状の始末なしに再度糺問を行うのは、当初訴訟を起こした大和法中の間に動揺を生む」「③取調中の逃亡は宗主輕視であり、罪状を申渡すことが望ましい」「④安易に罪を赦しては、達書を出した諸國に對して示しがつかない」の四点を懸案事項として挙げてゐる。

役懸の懸案事項を受け、松井は対応策を講じる。「①前年のことなので妄解の内容を把握することが困難であり、再度糺問となる場合は、面目のためにも、担当した役懸に伺いを立てる必要がある」に關しては、十一月十三日に担当した役懸に對して紙面によつて通知を行い、「②取調中の逃亡に對する罪状の始末なしに再度糺問を行うのは、当初訴訟を起こした大和法中の間に動揺を生む」に關しても、同じく十一月十三日に訴訟を起こした大和の五箇所の御坊に對して飛脚を遣わせて通知を行っている。次に「③取調中の逃亡は宗主輕視であり、罪状を申渡すことが望ましい」に關しては、十一月二十日、学林の役懸に參殿を要請する際、教諭の後に罪状を申し渡す旨を明示している。更に「④安易に罪を赦しては、達書を出した諸國に對して示しがつかない」に關して、松井は、亮恵に對して、前年の「達書」の内容を説明しており、これに應じて亮恵は、十一月十七日付で「法門心得書」

及び「回心書」を長御殿に提出している。これらの両書は、行信論と関連するため、内容の検討を行う。まず「法門心得書」の内容は、以下の通りである。

法門心得書

和州明教寺新 亮恵

謹で真宗の行信を窺ひ上るに、御聖教の御指南に二途の法相ありと存じ奉り候

一には行信を以て報土得生の因縁法と判釈し玉ふ。即ち信心を以て正因とし、称名を以て光明とひとしく外縁と定め玉ふ。此の一門は行信体上の機能を顕示し玉ふものと存じ候

二には弥陀をたのむところの信心を要とし、称名は以て念報仏恩の行と教へ玉ふ。此の一門は行者自督の修相を教示し玉ふものと存じ候。已上

和州八木明教寺新

亮恵 (花押)

『学林万検』、『三百五十年史』史料編二、一七七上

短い文であるが、行信論に対する亮恵の理解が端的に示されている。亮恵は、行信を「信因行縁」「信因称報」の二義で捉え、前者を「行信体上の功能」、後者を「行者自督の修相」と理解している。続いて、「回心書」の内容は、以下の通りである。

乍恐奉差上回心書之事

和州十市郡八木村明教等新

亮恵

一從來法門学解之心得方、信因行縁同時之一念に業事成弁抔申立罷在、既に今度御糺御教諭等奉願上候処、其段御聞届被為成下難有仕合奉存候。然に去未年六月諸国御末寺^江被仰出候御達書之御趣意為御読聞被成下、能々拜聴仕候へば、私只今迄之心得方御宗意に違戻仕り、且御上様^江御苦慮奉懸申候趣、何共申上様無御座、重々奉誤入懺悔仕計りに御座候。畢竟学問未熟故とは乍申、右様之僻見を以修学いたし来り候義趣^者、今日限り相捨、向後被仰出候趣意に奉順、回心之上より御正意之一途相守り、更に修学仕度奉存候、就^而先達^而於御殿以御用僧御調被成下旨奉願上候儀^者、未だ異儀固執之念不相廢已前之義に^而、私足迄所立之義趣千に一茂相立可申哉之底意に御座候段、誠に重々之心得違奉恐入計に御座候。從御門跡様御判釈被成下候、御言下に回心敬伏仕り候上^者、別に御糺之御苦勞奉懸候段、却^而奉恐入候に付、此儀^者御断奉申上候。乍併愚昧之私儀以御慈悲御教諭被成下候はば、猶更難有仕合に奉存候。仍^而回心書奉指上候。以上

申十一月十七日

和州十市郡八木村明教等新

亮恵

(花押)

御本人中様

『学林方検』、『三百五十年史』史料編二、一七七上〜一七八上

ここでは、先に挙げた「信因行縁同時之一念に業事成弁」とする義に対して、学問が未熟であるための僻見だつたことを認め、今後は義を改めるとし、再度の教諭を願ひ出ている。

役懸の懸案事項への対応を行った後、松井は、十一月二十日にその旨を説明し、役懸に参殿を要請する。翌日の十一月二十一日、役懸は再度参殿し、教諭の後に罪状を申し渡すということであれば、「達書」を出した所化に對して示しがつき、大和法中に対しても申し訳が立つとして、再度教諭を行う旨を決定する。

学林での教諭は、十一月二十九日に行われた。聞き取りの内容は、以前に誤りとされた義であり、亮恵は、光号因縁の義・五念門の取扱いについて述べた。更に、蓮如の『御文章』を「施設方便」としたことに対して質問が及ぶと、亮恵は「そのようなことは申していない」と反論するのであるが、自身の花押がある取調調書を証拠として見せられ、批判を浴びることとなる。

これに對して亮恵は、十二月一日に自身の非を認める「詫状」とともに、「光号因縁」「五念門」に関する自身の見解をまとめた書を、学林に提出した。更に翌日の十二月二日には、一連の教諭に對する「承書」を、学林に提出している。

乍恐奉差上敬承書之事

一拙僧事、從來法門心得違仕り候に付、昨未五月御調に相成候所、兎角固執之念不捨候故、御調中擲込歎書杯相認、我儘に潜身仕候段重々奉恐入候。何共申訳無御座候。然処今般自訴仕候に付、嚴敷御沙汰_茂可有御座候処、格別之被為以思召御達書御読聞せに預り拝聴仕候処、私從來之心得御宗意に違戻仕候趣従心底納得仕り、即座に改悔懺悔仕候。然上に尚於学林已後心得違無之様御入念に御教諭に預り、從來心得違之段弥明白

に敬承納得仕候。誠に深重之御慈悲私身上に取候得者、生来之仕合実と言語を以難奉申上次第に御坐候。右に付已後心得方之分、昨朔日以書付奉申上候へ共、今一往為念已後心得之分以箇条奉申上候次第、左之通りに御座候

一私從來字解未熟に付、聖教之異文に居り、御相承之規矩明鏡たる唯信正因称名報恩之御文を、彼是會通仕り罷在候処、今般改心仕候上者、唯信正因称名報恩を以真宗行信之根柱と仕り、其余異文等會通仕覚悟に御座候事

一向後回心仕候上者、若自然講釈法談并法話等仕り候節、私改心之趣表白仕り可申事

一講釈会読之節、自然異義仮立仕り候節、急度能破を加へ初心之者之迷謬無之様仕可申事

一私是迄異義建立之基礎与仕り候書籍等、帰国之後御殿江差上可申事

一私同意之朋友濬冲事、昨年立退候節途中に而相分れ候後、今日迄面会不仕何処に罷在候哉存不申。乍併私帰国仕候はば精々相尋、若居処相知れ候はば自訴可仕様、急度説得可仕候。其余常々国元に而同意会読仕候者を而三輩御座候得共、此儀者昨七月御用僧金剛寺様御下り之節、御取調之上回心仕候趣承り及有之。乍併若此已後尚固執仕候へば、急度諫言を加へ為致改心可申候。若其上にも猶強盛申候へば私より訴出可申候事

右箇条之通向後急度相弁可申候。此儀毛頭以虚言申上候に而者無御座、実に従心底奉申上儀に御座候得者、此段御聞届之程奉希上候

右敬承書旁向後心得之分、奉申上事如斯御座候

嘉永元年^甲十二月二日

和州十市郡八木村明教寺新

亮恵 (花押)

学林 御役人中様

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一七八下〜一八〇上

亮恵は、まず従来の自身の理解が宗意に違反したものであり、教諭によって改心した旨を説明する。具体的に「聖教中の異文に沿うように、唯信正因称名報恩を会通」していたのに対して、「唯信正因称名報恩をもとに、異文を会通」することが強調されている。続いて、今後講義及び法話を行う際は、自身の改心の内容を表明するとした。また、講義や会説で異義が起こった際は、厳しく破邪を加えて、初学者が迷わないように導く旨を強調した。更に、自身の異義建立のもととなった書籍は、帰国の後に長御殿に提出するとした。そして最後に、自身と同様に糾問を受けるも、途中で逃亡した濬沖については、居場所が分かり次第回心するよう説得し、それに応じなかった場合は、訴え出る旨を誓って締め括られる。

この「承書」が長御殿に上げられ、「回心書」の内容は認められるも、亮恵は所属の明教寺に押込を言い渡される。罪状が言い渡される結果となったのは、亮恵に再度教諭を行うに先立って交わされた、長御殿と学林との取り決めによるためであろう。しかしながら、これはあくまでも形式的なものであり、実質的には、亮恵は回心により罪を赦されたと考えられる。

第二項 亮恵と濬沖の行信論とその問題

以上、亮恵・濬沖の異義糾問に関する一連の流れを見てきたが、ここでは、直接教諭に当たった遠藤玄雄氏の『称名正因異計歴史略』を参照しながら、今一度両師の行信論について整理を行う。

亮恵・濬沖の行信論において問題とされたのは、主として以下の三点である。¹⁵

- 一 行信体上の機能では信因行縁、行者自督の修相では信因称報。
 - 二 信因行縁同時の一念に業事成弁する。
 - 三 蓮如の『御文章』に説かれる称名報恩は、多念の邪宗を遮すための施設方便である。
- 一に關連して、遠藤玄雄氏は以下の通り述べている。

和州の亮恵・濬沖は宝雲の資にして、性相の道理因縁具足せざれば果を不引とて、つゝに信因称縁てふ新義を骨張す。
(遠藤玄雄『称名正因異計歴史略』、龍谷大学蔵本、六丁右)

亮恵・濬沖は、性相の因縁具足の道理から「信因称縁」を主張したのであるが、それは当時の「新義」であったようである。更に「信因行縁」について、以下の通り批判をしている。

有三大過^一。一者違唯以信心の明判^二故。(中略) 初に唯以信心の明判に違すとは、「信卷」已に「涅槃真因唯以信心」と判じて唯信正因の宗義を立たまふ。迷者は、信心の一因が微弱故更称名の縁助をかるとおもふが、若るば唯字いかんが解せん。(遠藤玄雄『称名正因異計歴史略』、龍谷大学蔵本、六丁右く六丁左)

「信因行縁」の義が、結果的に「信因が微弱なため、行縁の助力が必要」という義になり、「唯信正因」の宗義に違反する点が批判の対象となっている。この批判は、亮恵・濬沖も認めている内容である。しかしながら、亮恵・濬沖は、あくまでも本如の「称名正因は名義共になし」に従い、称名正因のように見える聖教中の文が称名正因を示すものでない点を強調するために「信因行縁」という新義を立てたのである。これは結果的に異義とされたが、それにより「信心正因」の範囲は狭まり、「称名正因の異義」が示す範囲は、一層拡大したと言えよう。二に關連して、遠藤玄雄氏は以下の通り述べている。

有三大過^一。(中略) 三者犯信行同時失^二故。(中略) 後信行同時失とは、彼謂信行ともに弥陀の回向法なり。回向同時なれば、衆生領受も必同時ゆへに信行同時と云。此亦不然。迷者は信行並べて回向したまふとおもへり。左にあらざ。回向の法体は一南無阿弥陀仏なり。衆生領受唯信にして、此信より始めて口業にあらはるる之を称名行と云。(遠藤玄雄『称名正因異計歴史略』、龍谷大学蔵本、六丁右く七丁右)

亮恵・濬沖の「信行同時」説に対して、遠藤玄雄氏は「信前行後」説が真宗の正義と説明するが、「信行同時」説のどこが問題であるかの内容に乏しい。これについては、本山の一八四七年（弘化四年）六月二十九日付の「達書」に「自己之妄解より称名を以、往生之正因に令混同、信因行縁杯申名目を立、或_者信行同時之一念に業事成弁と決し」（『監事万檢録』、『三百五十年史』史料編三、四五九上）とあるように、信一念に衆生の称名があるということが、結果的に、信一念に衆生の称名が必要という称名正因の義に墮す点が問題と考えられる。これも、一と同様に、「信心正因」の範囲が狭まり、「称名正因の異義」の示す範囲が拡大したという流れに繋がるものと考えられる。

三に関連して、遠藤玄雄氏は以下の通り述べている。

之を要するに三天過を不出。一者終南吉水終の正業し
らざるゆへにを以て高祖以下を抑制せんとするが故。（中略）三者中祖を以て相承の極として一切を窺ふを不知の失_云。

（遠藤玄雄『称名正因異計歴史略』、龍谷大学蔵本、八丁右）

これを今回の文脈に当て嵌めて言い換えると、一つ目の過は、善導・法然の「称名正定業」を基準として、親鸞以下の「称名報恩」を会通しようとする事。二つ目の過は、蓮如の「称名報恩」を相承の極として、そこか

ら七祖の釈義を窺うべきことを知らないこと、となる。これらの二過は表裏の関係で、要は「七祖を基準に親鸞以下の相承を窺うのではなく、親鸞以下の相承（特に相承の極である蓮如）から七祖を窺うべき」ということである。

実際に該当する箇所を見てみると、亮恵・濬沖は、『仏説無量寿経』第十八願文の三心（至心信樂欲生我国〓信心）と十念（乃至十念〓称名）との関係で、仏願は自ら報恩を誓うことではないという観点から、『御文章』の称名報恩を「施設方便」と位置付けたのであるが、その批判は、『仏説無量寿経』の理解云々ではなく、蓮如の『御文章』を「施設方便」と理解すること自体に対して向けられる形となっている。これはすなわち、『仏説無量寿経』を基準に『御文章』を窺うことに対する批判と考えることができる。

この姿勢は、本如の「御直命」の「聖人の御定判を鑑として、七祖の釈義をも窺べき事なり」（『相承善知識御書』、『真宗史料集成』六、一七九下）に準じたものであるが、厳密には、基準が「親鸞」か「蓮如」かの違いがある。この点から、当時は「親鸞」と「親鸞の相承としての蓮如」との間に教義的・教権的な区別を見ていなかったことが窺えるが、現在の学問的態度からするならば、「親鸞」と「蓮如」とは別の人物と考えられ、『御文章』の重要性が増した点に意義を見出すことができよう。

まとめると、亮恵と濬沖の異義糾問事件から、三業惑乱以降の行信論展開として、

一 称名正因の異義が示す範囲の拡大

二 称名報恩を繰り返し説く、蓮如『御文章』の重要性の向上
の二点の特徴が明らかとなった。

第六節 真我の異義糾問

第六節では、一八四八年（嘉永元年）の真我（生没年不詳）の一件を挙げる。本件を取り扱うに際して、まずは事件の流れを示しておく。¹⁸

一八四八年（嘉永元年）

真我、不埒の義があるとして、長御殿より罪状を申し付けられる。

八月月上旬 真我、長御殿に対して、「改心一札」を提出。

八月十七日 真我、年預勧学慧麟より教諭を受けることが決定。

八月二十九日

〳三十一日 真我、年預勧学慧麟より教諭を受ける。

九月上旬

真我、年預勧学慧麟の教諭を受け、「請書」を学林に提出。

九月六日

長御殿より、学林に対して、真我に回心講釈するよう、申し付けがなされる。

九月七日

長御殿の申し付けに従い、真我に対して、五席に渡り、回心講釈が行われる。

十一月二日

真我の抗弁が不十分であるという理由で、長御殿より学林に対して、再度取調べを行う旨が申し付けられる。

十一月六日

真我、僧亮・訶提より取調べを受ける。

真我、取調べの内容に関して、「請書」を提出。

十一月十日

長御殿、学林に対して、真我の義について、何度も研究・講釈させ、回心の底意を確認するよう申し付ける。

十一月二十一日

真我、年預勧学慧麟より、再度教諭を受ける。

十二月四日

長御殿、学林に対して、翌日真我を参殿させるよう申し付ける。

十二月五日

真我、長御殿に参殿し、「申渡」を受け、退寺処分となる。

本件は、真我に対して不埒の義があるとして、御殿で安心不正義が糺されるところから始まる。それに対して真我は、以下の「改心一札」を提出する。

奉差上改心一札

一 拙僧儀、去未年夏越中之国江籠越、富山満得寺并懸意門徒之方に而法話仕候に付、称名之弁方御宗意に不相叶哉之旨奉蒙御不審。当春以来被召登御糺明に相成候段奉恐入候。右に付從來行信心得方御尋に相成候件々、左之通に奉申上候
〔学林万檢〕、『三百五十年史』史料編二、一六五下

まずは、糺問を受けるに至った経緯が記されており、富山の満得寺において法話をした際、称名の弁じ方について、宗意に沿わないのではないかとの疑義が挙がったことが分かる。その糺問の場において、最初に述べた行信の理解は以下の通りである。

一 称我名号之本願并称名正定業之御文等考、万行に対して称名行を正定之業因とのたまふものは、終南・吉水二祖之当位にして、高祖此旨を相承し給ひ而、『末灯抄』等之称名本願之御積。其外正定之業因と被仰候時は、称名正因と申義も有之事と奉存候事

一 信一念・行一念と申事考、同時発にして無前無後之一念と奉存候。信一念とは信樂開發之能信之一念、行一念とは衆生之能行口称之行にして信火行煙之趣意と奉存候。既に『真要抄』に願成就之一念に隠顕之二意を以、信行両一念を明し玉ふ之思召。信火内に満入する時は称名之行煙必口称に顕れ、口称之行煙顕はる処にて、弥信火満入を成ずるもの也。故に行煙外に顕れ出る処にて、往生之業事成弁を明し玉ふ。然に信心之処

で正因を語り給へば、称名之辺では正因は明し玉はず。二因并立せざるもの故、信之名を隠して称名之一行を以万行に對する時は、称名は正定之業因となりて、爰に於而業事成弁と語る。然は則信火之一念を以、涅槃之真因也といふ時は、行一念之称名を以、直に報恩行とは名けざるもの也。依之信一念之因に對すれば、行一念之称名は縁といふべきものと奉存候

一『御文章』に安心報謝と明し玉ふ時、一念と云は信之一念、報謝といへば行は多念之称名にして、行一念者談ぜざるもの也。唯多念之行は信相続行にして、而も信行を一多として愚昧之衆生に教へ玉ふ。此旨高祖之上にありて明也。されば一宗根本之上におゐて、上件之三途を以称名を明し玉ふ事と奉存候事

『学林方検』、『三百五十年史』史料編二、一六五下〜一六六下

一点目は、親鸞が善導と法然を相承したという観点から、称名正因の義もあり得るとする説である。二点目は、信一念・行一念を同時とする説、及び、信因行縁の説である。三点目は、信一行多（信心正因称名報恩）の説である。

これに對して、受けた教諭の内容は、以下の通りである。

右之通り奉申上候所、御一宗に称名御取扱之義に付、信心正因称名報恩者一途より外に無之事に而、称名が正因と申事は決而無之事に候間、既に信明院様「御直命」には、称名正因と申事は、名義共に無之事と御垂誠

被成下、且又行一念が直に報恩之行とは難相成と心得候^而、信因行縁と可相成義も有之哉と奉存候事、既に昨去年被仰出候「御達書」に、自己之妄解より信因行縁杯と申名目相立、或は信行同時之一念に業事成弁と決し、愚昧之ものを誑惑せしめ候由達御聴、深く御苦慮被為在候との御達し被成下候上は、私從來心得方都^而御相承之正旨に不相叶旨、御諭し之趣深奉感戴候。〔学林方検〕『三百五十年史』史料編一、一六六下)

一点目の、称名正因の義もあり得るとする説は、本如の「御直命」に「称名正因と申事は、名義共に無之事」とある通り認められないと退けられる。二点目の、信一念・行一念を同時とする説、及び、信因行縁の説についても、この前年の「達書」^五にある通り、妄解であると退けられる。三点目の、信一行多(信心正因称名報恩)の説は、最初に「一途より外に無之事」と、唯一の説である旨が述べられている。続いて、真我は、この教諭に対して、自身の誤った理解を認めつつも、弁明を行っている。

然則ば昨去年越中におゐて本願名号正定業之弁方、且下々品之転教口称之弁方^并末代無智之御文章之弁方に付、信心計を勧めて称名を嫌邪見之執も有之に付、称名を押し、強く法話仕候事故、義門之処^者在家に^而申間敷事と兼^而心得居候へ共、懇意之ものへ行々相對之筋を以、称名業因之旨を申論し候様之義も可有之。右に付取惑候ものも出来仕候旨達御聴、終に御殿之御苦勞に相成候段誠に奉恐入候。

元来称名之義に付^而は、前段心得違候事故、在家へ対しても其旨を述候事も可有御座。從來行信之心得方、

且在家江申論し候法話之弁方、御宗意に不相叶旨、只今御論し奉蒙候上は、冥加怖敷先非後悔仕候。向後急度底意より改心仕、大善知識御相承之趣相守、修学練磨之上御宗意心得違無之様自行化他可仕候。仍而「改心一札」奉差上候。以上

嘉永元年八月 伊勢委名郡委直隣等

証忍 (花押)

御本山 御役人衆中

『学林万検』、『三百五十年史』史料編二、一六六下〜一六七上

ここで証忍とあるのは、真我のことである。真我は、問題となっている法話に関して、「信心を勧めて称名を嫌う邪見に対するため、称名を強調した」「義門は在家の方に説明すべきではないが、懇意な間柄であったため、称名業因の義を説明した」と弁明を行った。その一方で、結果として他の在家方の誤解を生み、糺問という形で長御殿の手を煩わせてしまった点に対しては、反省の弁を述べている。更に、自身は称名に対して心得違いがあり、その内容を在家方に説いたこともあるため、今後は心の底から改心し、教諭内容に従い、宗意に違わないよう自行化他に努めると締め括っている。

この「改心一札」の内容を受け、真我は八月二十九日から三十一日までの三日間、年預勧学である慧麟と(一七八八〜一八六九)より教諭を受けた。その「教諭」に対する真我の「請書」の内容は、以下の通りである。

御教諭御請書

一拙僧儀、安心筋に付奉蒙御不審、早春以来段々御糺明に相成、心得違之筋共一預御諭深奉恐入、即回心一札奉差上候所、猶被為以御慈悲之御沙汰、於学林委敷御教諭被仰付、冥加至極難有奉拝聴候

一向後聖教を相窺申候節は、信心正因称名報恩之指南により、準繩不相違様通釈可仕候。若違文有之候節は、右準繩に不違容修字可仕候事

一講釈会説に相望候節、仮令無抛異儀を併奉仕候事有之候共、屹と義之正不を相調べ、初進之者取惑に不相成容立破可申分候事

一向後講釈・法談之節、一際相立心得方回心之趣申述、已前不正之筋に不相混容人執を離れ、弁別可仕候事右之通り御教諭難有拝聴之上心中相改、弥大善知識様御教導之御趣意に奉敬順、如法に自行化他可仕候。若此後不正義申募候事も有之候はば、如何体に被仰付候共申分少も無御座候。仍而御請書奉差上候。以上

嘉永元年 戊申 九月

勢州委敷御奉行最勝等

証忍 (花押)

学林 御役所

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一六八上〜一六八下

ここでは、大きく三点の内容が述べられている。一点目は、今後聖教を窺う際は、「信心正因称名報恩」の規矩に違わないよう、解釈を行うこと。二点目は、講釈・会説に際して異義があつた場合、必ず義の正誤を調べ、初学者が惑われないようにすること。三点目は、講釈・法談の場においては、心得方や回心の趣を述べ、以前の不正義が入らないようにすることである。

この「請書」を受け、真我の回心について、再度取調べが行われる。その内容は、以下の通りである。

一九月六日、真我に回心講釈可為致様御申付に付き、則同七日より都合五席於役所為相勤候事

列席 看護 參事 僧亮 伊勢 淨薫 荏州 訶提

筆者 越中 龍源

此外在寮所化各聴記

右筆者聴記、取調之上真我に御請印形為致候事

一 右講釈弁述之内、籠漏杜撰者申に不及、安心筋に付ても自然固執に立もどり候条々

或は云、聖道之教行証に對して行々相對之時者、因に付き、果に付き真仮未分也と云。或は云、凡夫之語表業

者正因に非ざれども、本願に相應する如実之称名者正因也といひ、或は云、信心は意之帰也。称名は口之帰也と。或は云、信に初歸あり相續あり。行に初歸あり相續ありと。或は云、信之一念は称名之同時、前後に拘

らずと。或は云、因縁具足者如来之作也。何ぞ行者之作意に及ばむと

右条々固執之域に居する故、僧亮膺滿評破を加へ、聴記に旁書して御殿江差上候。評破參事所の如記録

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一六八下〜一六九上

一〇二では、以下の六点が問題とされている。

- 一 聖道の教行証に対して行々相對を言うときは、因果ともに眞仮未分である。
- 二 凡夫の口に表れた業は正因ではないが、本願に相應する如実の称名は正因である。
- 三 信心は意の帰命であり、称名は口の帰命である。
- 四 信行それぞれに初帰・相續がある。
- 五 信一念に関して、称名は同時でも前後でも良い。
- 六 因縁具足は如来の作であり、行者の作意ではない。

● これに対して、僧亮（一八〇九〜一八五九）・訶提（一八二二〜一八五四）の二師を問者とし、再度取調べが行われる（※①等の番号は、筆者が便宜的に付したものである。また、問答ではなく状況説明に該当する文は●として区別している）。その内容は、以下の通りである。

取調趣意書

①問云、講弁に『六要』丁九に教行証の三は通途の教相也と。今准じて此を考るに、終南も亦通途の教物に准じて、信を行におさめて称我名号等との玉ふと。此の意は他力の大信を他力の大行たる称名におさめて明し玉ふ義なりや。

答。然り。ただ高祖のの玉へる大行と言はに緩急あるまでにて、共に純他力の大行也

②難じて云、若然らば講弁に終南・吉水の上は、通相の教行果の教相によりて信を行におさめ、真の報土を開かざるがゆへに、称名正因の義ありと云はいかん。

答。それは自力念仏のこと也。

③問云、若然らば称我名号を真仮兼含とするや。

答。不レ然。

④問云、真仮を含まざるときは称名正因の義ありと云は、他力称名を因とすることになる也。

●此下会通に苦み、或は弁過と云ひ、或は転計せんとして、終南・吉水をして帯方便一往の勸門におとしれんとす。其罪遁るべからず。

⑤又問、講弁に若称名を因と云処あるは、仏の所作也と云。是即称名正因の義にあらざるや。

答云、それは弁過と存じます。私の手控には法体正因の義、称名に寄頭すと御座ります。

⑥問者の云、既に此の書取は御殿え差上るゆへ、入念のため一覽致させ、奥書に花押までしたるものを弁過といひたて、反古同様の手控を以て転計せんとするは、上を不レ恐の申し方、不遜と云つべし。

⑦又問云、講弁に蓮師も三信を以て第十八願とはの玉はず、南無あみだ仏を以て本願とし、或は南無帰命と云ひ、或は下至一念を以て信心決定との玉ふ。深く祖意を得玉ふ所以也と。此の弁の自信心と南無あみだ仏と別物とするところ乎。

答云、終南・吉水は称名願体、高祖は信心願体、それを開合不二也と頭はさんために、蓮師は所行願体とする意也。

●此下問答重々ありと云へども、終南・吉水は称名願体、高祖は信心願体、蓮師は所行願体と三祖をして異轍ならしむる義をいはず。

⑧又問云、講弁に信行の一念同時なりや。將前後なりや。答。信一念は称名の同時、前後には拘らずと、此の意いかん。

答云、称名は信前にもとなへ、又信同時にもとなふるものあり。又信後に初めて称名するものあれば、同時前後を論ぜずと云こと也。

⑨難じて云、信前の称名は他力回向の称名にあらざれば、論のかぎりにあらず。信の当体に称名ありと云は聖教量ありや。

答云、此は道理也。多類の機の中にかかる機もあるべし。

⑩難じて云、多類の機の中に一機もこれありと許さば、それも浄土真宗の法門ならずや。又聖教の中にはそのうへその後とこそその玉ふ。然るに汝が所立は自身の妄度を規矩準繩として、聖教を曲会せんとす。回心書徒設にあらずや。

⑪又問、信心は心の帰也、称名は口の帰也とは、信心は心ろに順ひ、称名は口に順ふと云ことなりや。答、然り。

⑫問、若然らば二業帰命にあらずや。

答、信と行とを以ていへば二業也。

⑬問、口業帰命と云こと御相承に於て承らずいかん。

答、初起の安心にはあらず。こころの信相を口に顕して云のみ也。

⑭問、報謝相続に帰命を云ことありや。

答、帰命は身業礼拝也とあれば、初後に通ずるがゆへ也。

⑮難じて云、彼の『論註』を持ち来らば、その弁別も吃度あるべきこと也。然るに初起は心で帰命し、相続は称名で帰命し、又身業帰命もありとする三業帰命の義にあらずや。

答、安心にはあらず。初後相對して相続の称名も帰命の相身業礼拝も帰命の相也。故に乃至十念は何ぞと云に付て口業の帰命と云こと也と存じます。

⑯問、乃至十念を以て口の帰命と云ことは何くにありや。自己の臆度に非ずや。『論註』に帰命は即礼拝と云ときは、帰命は恭敬の義にして信順の義にあらず。牽合不齊と云べしと云。

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一六九上〜一七二下

取調べの内容は、先に問題となった六点が中心となっている。

「一 聖道の教行証に対して行々相對を言うときは、因果ともに真仮未分である。」の内容には、①②③④が對

応している。善導の「称我名号」が、他方の大信を大行である称名におさめて明かしたものとする点は、僧亮・訶提の両師と真我とで同じ見解である。しかしながら、真我は、善導・法然の二師には、自力念仏による称名正因の義もあるとする。そうでありながら、真我は「称我名号」が真仮兼言ではないとするため、僧亮・訶提の両師は、他方称名が因となり、善導・法然を帯方便一往の勸門に陥れる義と批判する。

「二 凡夫の口に表れた業は正因ではないが、本願に相応する如実の称名は正因である。」の内容には、⑤⑥が対応している。「称名を因という箇所は、仏の所作である」という真我に対して、僧亮・訶提の両師は、称名正因の義ではないかと難を加える。真我は、弁過であり、「法体正因の義が、称名に寄顕する」と弁明するが、僧亮・訶提の両師は、長御殿へ差し上げたものを弁過とするのは不遜であると退ける。

「三 信心は意の帰命であり、称名は口の帰命である。」の内容には、⑪⑫が対応している。これに対して、僧亮・訶提の両師は、二業帰命であると批判するが、真我は、信行で言えは二業であると答える。

「四 信行それぞれに初帰・相続がある。」の内容には、続く⑬⑭⑮⑯が対応している。論点は「口業」(及び「身業」)に帰命の意があるか否かについてであり、真我は曇鸞(四七六〜五四二)の『無量寿経優婆塞提舍願生偈註』(以下、『往生論註』)に帰命は身業礼拝也とある点を根拠として挙げる。これは、親鸞『教行信証』「行巻」に「帰命尽十方無礙光如来者、帰命即是礼拝門。尽十方無礙光如来即是讚嘆門。(以下略)〔浄聖全〕二、二六)と引用されているため、真我也親鸞の意の根拠として挙げたと考えられる。しかしながら、僧亮・訶提の両師は、この帰命は恭敬の意であって信順ではないと退ける。

「五 信一念に關して、称名は同時でも前後でも良い。」の内容には、⑧⑨⑩が対応している。これに關して眞我は、信前・信同時・信後のそれぞれに初めて称名するものがあるため、同時・前後は問題とならないとする。それに対して、僧亮・訶提の両師は、信前が他力の称名でないのは勿論のこと、信同時の称名というのも聖教の上にはなく、浄土眞宗の法門ではないと退ける。

なお、「六 因縁具足は如来の作であり、行者の作意ではない。」の内容に対応する箇所と、⑦の問答に対応する問題は認められなかった。

続いて、この取調べの問答を受け、年預勸学慧麟・参事僧亮より出された所見を挙げる。

上来問答竟て

年預師云、講弁は勿論従来返答の趣きでは、いまだ当席上に難詰せられていろいろ転計し、固執の域をいわず。尚又学問の軌轍もいまだ改めず。聖教を曲会し、私に固執し申し募らんとする意許とみゆる。宗々に祖師の聖教量ありて、私に自義を骨張することをゆるさず。御当流には近く信明院様は、称名正因と申すことは名義共にこれなきことと御垂誠あらせらるる。然るに今当座難詰をさけて、終南・吉水のうへには、称名正因名義共にありと云ひつゝのる心底あさましき心中にあらずや。尊者にかぎらず学問の軌轍を失なひ、高祖の御指南を以て七祖を窺ふべきに、却て七祖を以て高祖を竊ひ、いろいろに妄度を計して、安心の方は信心正因称名報恩なれども、義門のうへでは信因行縁と申すこともあるなどと申して、「行巻」の両座因縁を謬

解し、初心を惑はすやからもあるよし。祖門に衣食しながら御相承を申しみだすこと勿体なきこと也。乃至

広弁^云

参事云、講弁のうへ^并今日答釈の趣、先達て両度までさし出され候請書と乖角いたし不届のこと也

答者云、奉恐入候と^云

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一七一下～一七二上

年預勸学慧麟は、称名正因は名義共にないとする本如の御垂誠に反して、善導・法然の上では、称名正因が名義共にありとする点を批判し、七祖を以て高祖の意を窺う点、安心の上では信心正因称名報恩であるが義門の上では信心行縁も成り立つとする点を問題とした。また、参事僧亮は、答弁の内容は、先に提出された「請書」と異なると批判した。

これら一連の講弁及び取調べの内容を受け、最終的には、十二月五日に以下の処分が下される。

申渡

伊勢国桑名郡桑名縣寺

籍名

証忍 真我

御宗意安心心得違に付、於御殿及学林に御糺御教諭有之候処、回心帰正之旨雖申立、真実底意より改め候に無之。已に講談之上に^而も称名正因之義解を以、聖教之御文を取扱、或は身口各別之修相を論じ候等、物^而御相承之正意に無之。尤邪正明了之御教示により可致回心^者勿論に候得共、会得難致義も候はば、其段真直に

申立、幾辺も可蒙御諭之処、遁辞を以当座を申懣め固執之異途を令主張候始末。再応回心はいたし候得共、従来之心得方不届に付、学林之階次・名籍共被除之、退寺被仰付之

申十二月 此御裁許書に証忍 (花押) 『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、一七三上

真我は、再三の取調べに対し、回心の姿勢は見せるものの、最終的には、義としての称名正因を認めた上で聖教を窺う点、身業・口業それぞれに帰命の意を認める点の二つを以て、学林の階次・名籍を剥奪され、退寺処分となった。

第七節 浄真の底意書調査

第七節では、一八五一年(嘉永四年)から一八五二年(嘉永五年)にかけての浄真(生年不明〜一八六五)の一件を挙げる。本件を取り扱うに際して、まずは事件の流れを示しておく。㊦

一八五一年(嘉永四年)

九月 浄真が学林宛に「底意書」を書く、

十月九日 浄真の「底意書」が学林に届く。

一八五二年(嘉永五年)

二月十八日

二月二十二日 年預勧学普天と看護南鳳とにより、浄真「底意書」の内容が宗意と異ならないか否か、調査が行われる。

二月二十五日

年預勧学普天と看護南鳳、調査報告を御用懸に差出す。

閏月十一日

御用懸より学林に対して、十二日の午後に、年預勧学普天・看護南鳳・浄真を連れて、教宗寺私宅まで出てくるよう、「書付」が届く。

閏月十二日

年預勧学普天と看護南鳳、浄真を連れて、教宗寺私宅へ参り、妙順・教宗の両御用僧より『末灯鈔』の両一念の御釈について、質問を受ける。

閏月十四日

先日の質問に関して、浄真の「口述」を御用僧に提出。

閏月十八日

御用僧の命を受け、浄真が参殿。その際、行信両一念の講釈を行うよう、申し付けられる。

閏月二十二日

二月二十四日 浄真、御用僧に対して行信両一念の講釈を行う。

三月七日

浄真が参殿したところ、御用僧より、浄真が指摘する従来の行信理解の誤りが認められると

ともに、教義安心共に『御文章』を鑑とすべきとの御教諭がなされる。これに対して浄真は、早々に「請書」を提出。

三月九日 浄真、行信論に関する従来の誤りの指摘が認められ、御用懸を勤めることとなる。

本件は、まず浄真より、学林に「底意書」が届くことに始まる。その内容は、以下の通りである。

九日、芸州浄真助教より底意来れり、左之通

乍恐奉差上底意書

一私義、是まで心得候義は学解と自督と差別仕り、自督につきては一座の法話仕り候へども、信の一念を以て往生治定の時剋と定め、行の一念をば第二念報謝の経営と申すより外は申したる覚へも御座なく候。学解研究致すについては、信の一念、行の一念同時にして不離と申すことは、江州をもてにおひて研究致候。然る処ろ退て愚考仕り候へば、学解研究たりとも所信の法体は名号法体にして、決して能行の称名にあらず。自督は信の一念、行の多念にして信行異時を以て上尽形下至一念の御釈と心え候。外にはこれなきことと奉存候。近來の固執心底より後悔仕り、対大善知識に奉恐入候。向後は学解研究たりとも、信の一念、行の一念同時不離の義は、決して研究不仕候。唯嫡伝の真因は往生治定の上の行の一念は信の一念より流出する第二念と奉存候。此段御疑念筋も御座候へば幾重にも御糺に預度、此段宜敷被仰上可被下候。已上

嘉永四年亥九月

芸州広量坊寺隱居

大善坊浄真 (花押模写)

学林
御役所

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、二六三下〜二六四上

浄真は、自身の従来の理解について、宗意の心得に自得と学解とがあり、自督においては信一念に往生治定し、行一念は第二念の報謝の経営とし、一方で学解においては、信一念・行一念同時にして不離という義もあると考えていた。しかしながら、考え進める内に、学解であつても、所信の法体は名号であり、能行の称名ではないとする理解に至り、信一念・行一念同時不離の義はないとすべきと主張する。この内容を受け、翌年の一八五二年(嘉永五年)二月十八日から二十二日まで、年預勧学普天^註(生年不詳〜一八五三)と看護南鳳(生没年不詳)とにより、その内容が宗意と異ならないか否かの調査が行われた。その顛末について、調査の記録と、年預勧学普天と看護南鳳とが二月二十五日付けで御用懸に提出した文書を見ていく。

芸州浄真臈満一条

浄真公の事、去秋九月底意書被差上候に付、御召に相成、御宗意に違ひ有無篤と研究致すべしと。夫故年預・看護十八日より関東に於て数箇条を挙、信行両一念同時異称名正因の義等四日之間研究す。浄真公從來両一念同時相談しられ候向、一一挙て是を改め、行信両一念異時之義を弁ぜらる。尚又称名正因之諸文共通釈す。第一『御文章』を会釈門にして、心得居候を、此度よりは是を教義安心共に龜鑑と致すべしと決心す。研究竟て

其往復委書附御用懸に差出す、左之通

奉申上口上之覚

一芸州浄真御宗意法義筋に付、去秋回心仕候。底意書御殿江被差上候。依之今般於林門法義筋無間違哉。篤と研究可仕段被仰付奉畏。当十八日より廿二日迄委曲法義筋研究仕候。則返答書奉差上候。乍恐拙僧共に於而は聊も御正意に無間違様に奉存候。依之以書附保証仕候。以上

子二月廿五日

年預普天

(花押)

看護南鳳

(花押)

〔学林万檢〕、『三百五十年史』史料編二、二七四上〜二七四下

調査の結果、年預勸学普天と看護南鳳の二師からは、信一念と行一念を異時とする義（行信両一念異時之義）が宗意に異ならないと認められた。加えて、蓮如の『御文章』を、会通して解釈する対象ではなく、教義安心の亀鑑とすべきという見解が示された。これらの点について、本山からのお墨付きをいたたくべく、書付による保証が欲しい旨の文書が、年預勸学普天と看護南鳳の二師から御用懸に出されている。これを受けて、御用僧より、浄真に対して再度取調べが行われる。その内容は、以下の通りである。

御用懸

御役所

而して後、閏月十一日御用懸より明十二日午後普天・南鳳・浄真召連、教宗寺私宅迄可罷出との書附来る。則十二日年看真公を召連罷出候処、妙順・教宗の両御用僧より『末灯鈔』の両一念の御釈にて、両一念同異時を調べ、『六要』の『礼讚』引釈の解釈を以て、称名所中にて有や無やを試む。真公一応弁じたれども、尚退て書附を以て申上べきとて帰寮す。十四日に真公の口述を御用僧に差出す。十八日御用懸より呼、浄真召連参殿と、則参殿之処、浄真並行信両一念の講釈被仰付、委くは御用僧より達すべしと。則御用僧より行信両一念前非と今是の趣、委く弁すべしとの達有之。仍而廿二日辰之上刻開筵、御用僧透聞す。廿四日満講、三月七日呼。浄真召連参殿之処、御用僧より従来誤れる、速に相改候事、上にも一壇の事に思召、尚教義安心共『御文章』を鑑とすべしとの御教諭也。御請書差出す。九日の午刻呼、御用懸達に候。芸州浄真前非相改め、回心之段一壇之事に被思召。依之御召に相成一条、今日を限り事済相成候へば、居住勝手次第に致すべしと。仍而真公御用懸を回勤す。已上、浄真藤満一条竟

『学林万検』、『三百五十年史』史料編二、二七四下〜二七五上

年預勧学普天と看護南鳳とによる調査に続き、御用僧からも、行信両一念における従来の誤りと今回提出した義について詳しい説明が求められた。しかしながら、浄真はそれに丁寧に応えたようので、最終的に、「学解研究たりとも、信の一念、行の一念同時不離の義は、決して研究不仕候」という内容が認められるとともに、教義安心共に、『御文章』を鑑とすることが決定された。

本件では、結果的に浄真の主張が全面的に受け入れられることとなった。その特徴は、信一念・行一念同時不離の義が学解の上でも成立しないと明言された点にあり、これ以降、信一念に行一念(称名)を語ることは、いかなる形でも認められないこととなる。また、蓮如の『御文章』に、教義及び安心の亀鑑という真宗聖教の中心的位置付けが与えられた点も重要である。

第八節 護命の異義と回心

第八節では、一八五三年(嘉永六年)から一八五四年(嘉永七年)にかけての護命(一七九八〜一八七〇)の一件について取り上げる。本件を取り扱うに際して、まずは事件の流れを示しておく。⁵⁴

一八五三年(嘉永六年)

六月十九日

護命、講義の際に「往生の因が三つある」といった内容を弁じたことが問題視され、御用懸・

御用僧より、自問自破を行い、「回心書」として提出するよう求められる。

六月下旬

護命、「回心書」を提出。

護命、御用懸に呼び出されて再度教諭を受け、それに対して「請書」を提出し処分を免れる。

一八五四年（嘉永七年）

護命、他部役講の命を受け京都に入るも、地元より、行信の心得について、御用懸に提出した「回心書」以前の考え方に固執していると申し出がある。

地元からの申し出を受け、『選択集』初三章の講義に際して、監事を含めた担当が、異義がな
いかの確認を行う旨が決定。

四月二十六日

開講。

五月十日

御用懸が役所へ来て、状況を確認し、ここまでの間、異義はないと報告するも、御宗意は軽
事ではないため、念入りに確認する旨が言い渡される。

十席目の講弁において、行信の積名を行うも、聞書の内容だけでは、異義如何の判断が困難
であったため、内容を書いて提出するように申達する。

申達を受け、護命は一紙を提出。正意が顕れていると判断が下る。

五月二十九日

満講。

まずは、一八五三年（嘉永六年）の出来事から、順に見ていく。

一同十九日、得業役講滿講御聞濟被仰出候事、右滿講之節、往生因有^三等之弁説、副講師非役勸学・司教師より監事所^江聞札可申候^与之事、於監事所彼是^与論談、御用懸御用僧^江相聞^江再弁講釈被仰出、其節弁説摸通兼、仍之講師方より自問自破之書取いたし、さし出可申候との義に付、別紙書取為致、御用懸^江さし上候事。

〔学林万檢〕『三百五十年史』史料編一、三〇三下

護命は、得業役講を行った際、「往生の因が三つある」といった内容を弁じ、物議を醸した。結果、御用懸及び御用僧より、自問自破の上、その内容を提出するように求められることとなった。具体的内容は、以下の通りである。

護命回心書左之通

一行は進趣の義因に名くと云々

自難じて云、大行者称無礙光如来名との玉く、已に大行とは称名と有る行を因とせば、称名をも正因と云べきや。若否といはば、行を因の目と概断するは云何

一行はもと信の家の功德を開顕したるものなれば、信因と云べし。行の外に別に因の義なければ、行因とは云べからずと^五

自難じて云く、信之家の功德なれば一信なり。別に行の目を施すべからず。それ行信はその体を論ずれば一

なりといへども、法相已に別なり。古来或は所行、或は能行と解すれども、未だ信の徳を行と名ることをきかず。行信の行を信徳と云こと、何の聖教の御指南なりや。決してこれ自立の妄説なり。又云、信心正因といへども、已に一念中に能く所帰を分つときは、因は正く所帰に有て、能帰はただ所帰の因をうくる。うけごころなれば、行信相望すれば、信縁行因と云に至る。此義の病根此にあり。古来称名正因信因行縁等の不正義これありといへども、未だ信を以て正因と談ぜざるはなし。然に今は信を直に因と許さざるときは、即信心正因の宗を害す。此の説乍ちきけば、口ちに信心正因と談ずる故に、その疵幽にして大害なきに似たりといへども、後終に一箇の邪説となるべし、不可不討。

一 今家談因有二等と云云々

自破して云、信心正因の一途より外はこれなき御定教なり。然に今正因三等を立するものは、乍ち御相承に背くにあらずや。一往立して再往奪ふ為めといへども、正因三等と云こと、文もなき義もなき妄説なり。右私熟慮中、自ら其の非を知り、義門改易の意趣如此御座候

丑六月 芸州 護命

学林

御役所後百御呼出而御敷讀見、御覽事じ上候
には、此取御下に而致置申事

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、三〇三下〜三〇四下

護命は、この「回心書」で三つの内容に関して自問自破を行っている。

一点目は、行を進趣の義因とする義である。これに対しては、『教行信証』「行巻」出体积の「大行者称無礙光如来名」を挙げ、進趣の義因である大行が称名であるならば、称名正因になるとし、この義を退けている。

二点目は、行は信の功德を開顯したものでないので信因であり、行因ではないとする義である。これに対しては、信の徳を行とする出拠が聖教中にない点を批判する。加えて、この義は一見すると信心正因のようであるが、一念中に能帰所帰を分けるものであり、因は所帰で、能帰は所帰の因を受けることとなる。行信をその構図に当てはめた場合、信縁行因となり、信心正因の宗義を害するとして、この義を退けている。

三点目は、親鸞が因に三あると談じるといふ義である。これに関しては、信心正因の御常教に反するとともに、一往立てて再往奪うとしても、正因が三あるとするのは文義共にないと、この義を退けている。

いずれも、信心以外にはいかなる形でも因を認めないとするものであり、結果として護命は、処分を免れることとなる。

このように、護命が「回心書」を提出したこと、この件は解決を見たかに思えたが、翌年の一八五四年（嘉永七年）に護命が他部役講の命を受けた際、地元より、行信の心得方について、疑義が提出されることとなる。具体的内容は、以下の通りである。

嘉永七^{甲寅}夏

監事 浪花玄明

越中円性

芸州護命当夏他部役講奉命に付上京之処、国方より彼此故障申出、従来之御宗意行信之心得方回心改悔之表
候得共、固執爾今難離由、若執心相残、後に致發露候而は自行化他共害となり、末々に至り大善知識御苦慮
可相成難計由御深考付、彼此御聞糺候得共、内心之義改慥に難知。就夫事永時其実頭道理に候得者、此度『選
択集』初三章及講談候様被仰付、監事兩人其外三講師当役非役共、皆々心懸聴講に而、其実否念比に可聞糺
由被仰付。則於講堂四月廿六日開演、其後役寮へ招き及示談。尚五月十日御用懸り役所へ御越有之。護命講
談法門義筋耳立候義有哉無哉と。当役云、日々も得聴講不仕。是迄之弁解差支候義承り不申と申上候節、監
事は不欠に聴講哉。御宗意者不輕事に候間、随分念を入而。監事は勿論、其外も一同聴講有之度御申置事。就
夫亦々監事寮江喚而、毎度談じ及候。十席目講弁行信之釈名付、行者進趣為義举足下足。而所期に至法弁有之
付、其間書義筋難分に付、招而相尋申候得共不分明付、今一往略して認可被差出由申達し、其後一紙に認被
差出候所、左之通り

夫『本典』の大行大信は所聞の法体と能帰の信相との超過を顕し玉ふ。他が真宗不共の義目なり。爾るに大
行と云もの吾高祖の御釈に於て二あり。一には所帰の法体此を正業と名け玉ふ。即第十七願の我名此なり。
二には信後の称名此を報恩と名け玉ふ。第十八願の十念此也。此中今の大行は所聞法体の自也。誠に行の名
義を解は行者進趣義とす。举足下足して所期に至るを云也。此を証果に対して正業と名く。行に依て果を剋
するが故也。通途では万行を修して仏果に至るが故に、行者所修の行を以て因と談ず。此は自力門なるが故

也。今家は爾らず。如来所成の太行能く教を撰取して、浄土に進趣令むる故に、所聞の法体太行と名く。其ころは教は無作にして、難思議往生の大果をうる他力の妙益を顕はし玉ふ者也。顕行一軸の所明此にあり。又信後の称名を太行と名け玉ふもの『口伝抄』に見たり。報恩の称名を他力催促の太行との玉ふ。此ときは太行とは云へども決して正業の義なし。報恩の名目は此をえらび玉ふ。唯其造作に名るのみ也。私の愚考略して如此。若御宗義に異害することあらば、慈愍を以て正し玉へ。幸莫甚于焉。

護命再拜

監事御役所

右被差出候後、亦々役寮にて談し候処、追々御正意之由顕れ、其段申上五月廿九日滿講相成候事

〔『監事記録』、『三百五十年史』史料編三、四六三下〜四六四下〕

(ここでは、護命が行った「行信の釈名」が問題視されており、それに対して、以下のように応えている。

一 親鸞(『教行信証』)における太行は所聞の法体、大信は能帰の信相である。

二 親鸞における太行には二つがある。一は所帰の法体を正業と名づけたもので、第十七願の「我名」。二は信後の称名を報恩と名づけたもので、第十八願の「十念」。

三 今の太行は所聞の法体であり、行の名義は行者進趣義とする。如来所成の太行が教を撰取して、浄土に進趣

せしむるために、所聞の法体を大行と名づける。この場合、大行は証果に対する正業となる。四 信後の称名を大行と名づける場合、造作のみである。この場合、大行は決して正業とはならない。

結果、この内容を以て、護命は罪を免れることとなり、他部役講も無事に満講を迎えている。

第九節 安政年間以降の行信論に関する異義

第一項 信因称縁の異義に対する嘆願書

『学林万檢』に見られる行信論上の異義事件は、嘉永年間（一八四八〜一八五五）をピークに、その後はほとんど見られなくなる。そんな中、第九節では、安政年間以降の行信論に関する異義事件を概観する。まず第一項では、一八五五年（安政二年）の信因称縁の異義に対する嘆願書を取り上げる。内容は、以下の通りである。

奉歎願口上之覚

一 当郡木屋瀬村西元寺・同郡山部村西徳寺儀、従来信因称縁之異儀固執之处、御殿表におゐては回心も仕候趣、

御達書も被仰付候得共、於国元者未曾而回心之相茂相見不申、依之去夏之頃御願申上候通之儀に御座候。若又当夏も得業昇階之望候共、国元に而回心仕候迄者、御差止め被下候様御願申上候。乍然從御殿御見込を以、得業被仰付候を差拒む与申儀に而者無御座候得ども、一旦異儀を相募、愚俗を狂惑致させ候事に候得者、於国元分明に回心之相無之内、昇階被仰付候而者御宗意は不分明に成行、是迄相惑候愚俗之輩者弥致固執候段、甚歎ケ敷奉存上候。誠に西徳寺儀は去夏之頃西光寺之身上も相受持候歎之由、風聞仕候処、其後帰国も無之に付、西元寺儀者弥信因称縁之異義を以、盛に門徒教導仕候間、当郡内之法義未だ二途に相分れ一和不仕候段、甚歎ケ敷ケ敷奉存上候。右之段御聞届被仰付、何卒於国元回心仕、愚俗に至迄其相相知れ候様、宜敷御取計被仰付可被下候様奉願上候。誠恐誠惶

筑前鞍手郡

蓮照寺無往無判

善行寺

円徳寺

教善寺

長泉寺

聖福寺

明樂寺

真教寺無往に付無判

照専寺

明福寺

照安寺

万福寺

真照寺

西教寺

真光寺

円覚寺

光福寺

西楽寺

浄福寺無住無刹

明元寺

安政二辰四月

御本山

御役人中様

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、三四〇上〜三四一上

内容は、筑前鞍手郡の木屋瀬村西元寺・山部村西徳寺の「信因称縁」の義についてである。まず、嘆願書に署名する寺院の多さから、如何に関心が高かったかが窺える。更には、得業昇階を差し止めて欲しいという嘆願の内容も興味深い。また、内容からは門徒の方々が混乱している様子が窺え、「信因称縁」の義が初学者を惑わすものである様子を改めて確認することができる。

第二項 浄明の異安心問題

第二項では、一八五七年（安政四年）の浄明（生没年不詳）の一件を取り上げる。その内容は、以下の通りである。

一和州浄明召連罷出候処、称名に業之名を附候事、及一念に信後称名を具するや否之ニケ条、明日中書附を以差上可申之旨、御用僧より御達有之候事
〔学林万檢〕、『三百五十年史』史料編二、三六七下

浄明は、称名に業の名を付けること、信一念に信後の称名を具するかどうか、という二点について、書面で提出するよう求められる。この点に関しては、五日後に

一和州浄明書上之表、御尋有之候事

〔学林万檢〕、『三百五十年史』史料編二、三六七下

とあり、提出を行っているが、その内容及びその後の展開は明らかでない。

第二項 円熙の学階申請

第三項では、一八六二年（文久二年）の円熙（生没年不詳）の一件を取り上げる。円熙は、真宗山元派より浄土真宗本願寺派へ帰参した人物である。本件は、円熙の学階申し出より始まる。

二月 簡寮 信 崇嚴藤満

(中略)

廿二日午後、呼、長御殿御書立下る、左に記

洛東下河原

常樂寺隱居

自然院 円熙

元派に而附講師与相称、学頭之次席に而御当派司教に相当候へ共、過日籍数元派より相増、藤満に被仰付候。猶此上昇階之儀者於林門御宗部者勿論、兼学梵曆執心之由に相聞候間、器量見究。追而御定法通昇階願可差出様、勸学并役懸り之者江可被申達事

右池尾氏取次に而近日万事致沙汰、研究可申渡与之事

(中略)

廿五日期、松井氏宅に而円熙試問之儀、并に学林之町内懸り物之儀、示談数刻、夕景復松井氏より呼、内談種々廿六日、明廿七日於学林円熙研究被仰付候に付、問者論題取究置候様被仰渡。依之年預師江示談上、論題行卷大行義趣・浄土論偈論分際之二題、円熙方江申遣す

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編一、五二六下、五二八上〜五二九上

円熙は、真宗山元派で「学頭」に続く「附講師」という学階を持っていた。これは、浄土真宗本願寺派では「勸学」に続く「司教」と同等の位とされていたが、本願寺派の階位が増えたために「臈満」という位に下がることとなった。そして、本願寺派でこれより上の階位を受けるには、林門において試験を受ける必要がある。そのため円熙は、長御殿に対して、昇階のための試験を受けたい旨の申し出を行った。その結果、「大行義趣」「浄土論偈論分際」について試問が行われることとなる。具体的内容は、以下の通りである。

廿七日、問者防州鳳雲臈満・越後僧宣臈満、御迨夜後御用僧妙順寺殿・聞蔵寺殿・書記証定寺殿役所に御溜、御用掛松井中務殿・池尾主水殿・中谷源吾殿・芝田金蔵殿聞寮に御溜、判者年預師浄真師、右二題中先行卷大行義趣、所問者弁才ありて不滞と雖も、義門教転計して、更に通暢する事なし

(中略)

廿九日、計算、円熙問答之書取双方より可出由被仰渡、依之参事出殿、右書取之義双方より差出候而者、齟齬仕候事も難計故、傍聞之宣正・円月両臈満に認させ候而、可然而看護之存寄申上候処、其旨に可任旨御沙汰に相成

三月 簡寮 羽弘舌臈満

(中略)

四日、常楽寺円熙、過日之答意不通暢に付、今一往内会読被致候様之御内意に付、参事円月臈満能問者に相

定、自寮におゐて過日之論題大行義趣尋被申、看護宣正藤満其判者たり。勸学浄真師・御用僧教宗寺殿、奥之間に而傍聞、多弁不滞と雖通暢する事なし。就中物題之行者 処行、別願之行者 能行と立す。且能行能信無前後之立義云通に不能

同日七つ時、教宗寺殿より両度呼。看護他出に付参事罷越候処、今日之論儀不通暢之由御殿江申上る。就而者 嚴敷難せずして申諭心に而、明日より諭すべしとあり

五日、教宗寺殿・浄真師傍聞、答者昨日行信無前後之義を転計して、称名者 初一念に人により有無不定といふ。或者 行者 報恩行といふ。或は称名は初一念に無之といふ。不忍聞

六日、聞蔵寺殿・浄真師傍聞、当日は行之出体報恩行と定む。而後行者之意念につけば、報恩之能称は凡より聖に趣之義有て、正定聚之業因之義となるといふ

七日、教宗寺殿・浄真師傍聞、此日之究竟者 安心に而 信因称報、義解に而 称信者 名別体一之故、称も因と可名なれども、廿願称名及諸仏称名に鑑ある故、正因と名けずと妄義を吐く。上来一として決択之義無之故、唯非学者論に負す之風情なれば、論するに足ざる故、会読之義者 当席に終

『学林万檢』、『三百五十年史』史料編二、五二九上〜五三〇下

多日に渡り「大行義趣」についての会読が行われたが、最終的に円熙は通暢することなく終わっている。当初、試問の対象となった論題は「大行義趣」「浄土論傷論分際」であったが、円熙が通暢しなかったのは「大行義趣」

のようである。特に問題とされた点について、簡条書きで挙げておく。

- 一 行信（能行能信）は無前後である。
- 二 信一念の称名の有無は、人により不定である。
- 三 行の出体は報恩行であるが、行者の意念につけば報恩の能称は凡より聖に趣き、正定聚の業因となる。
- 四 安心では信因称報、義解では称信名別体一であるため、称名にも因と名づけるべきである。しかしながら、称名には第二十願の称名や諸仏称名があり一概にそう言えないため、実際には因と名づけない。

いずれも、信一念に何らかの形で称名を語る点、または称名を因とみなす点が問題とされている。この内容は、『監事記録』にもその内容が記されているため、ここで挙げておく。

文久元辛酉秋

参事 円月

浄東下川原常楽寺
円瀨

右仏派の僧帰参いたされし処、彼にて学頭脇の由にて、此方に於ても学階の御取扱も可有之。爾れども学力相分不申につき、学鬻に於て研究可致旨被仰出、二月廿七日御用掛御用僧出張年預師浄真師、判者得業僧宣、

同鳳雲問者にて研究有之候処、義門通暢しがたきこと若干条なり。就之此上内会可致旨被仰出、参事寮にて三月四日より五日の間研究有之。問者参事円月同席、傍聞助教宣正、同師道、奥の間に勸学浄真師^并御用僧一人づつ出席すき。聴有之。前後共に論題行卷大行義趣。然るに義門通暢せざるのみに非ず。儘宗義に違する処ありと云へども、内会の事故書取差出候ことも無之。夏間には学階免与の儀は無之

〔監事万檢録〕、『三百五十年史』史料編三、四六九下〜四七〇上

『監事万檢録』では、田熙の昇階試験の様子が端的にまとめられている。『学林万檢』では、会説が終わった後のことは明確でなかったが、こちらには、結果的に学階が与えられなかった旨が明記されている。ここから、学階昇階に際しては、行信論に対する正しい理解が不可欠である様子が窺える。

第十節 三業惑乱以降の行信論展開

第十節では、第二章で取り上げた、『学林万檢』に見られる三業惑乱以降の行信論の展開を改めて見ていく。

安心の基本的方向性は、三業惑乱決着の書と位置付けられる一八〇六年（文化三年）の本如『御裁断御書』に依るもので、ここでは「信心正因」「称名報恩」が強調されている。中でも、「信心」については、親鸞と蓮如の

両面から「本（正因）」としての位置付けが示されているが、「称名」については、「信心のすがた」として、蓮如との関連でのみ「仏恩報謝（報恩）」の意が語られている点が特徴的である。

一八〇七年（文化四年）の「学林の大綱」では、その宗義安心が守られるよう、安心正否の権限が宗主にある旨が明文化された。具体的には、宗義安心は聖教によるべきで、末学の抄書に拠るべきではない点が示されるとともに、新しい名目を立てることが禁止された。

一八一七年（文化十四年）に僧叡が安居で『仏説無量寿経』を講義した際には、聴衆より僧叡の義に対して「称名正因」との疑義が生じた。問題となったのは、三法四法の関係から行と信との関係を述べている箇所と推察される。当該箇所では僧叡は、まず行が衆生の称名であることを明確に規定している。その中で親鸞の『末灯鈔』の文を根拠に行信不離を言い、行信は「同時俱時」であると述べる。更に「信心内にあればこそ、称名に大行の名はつく」と説明し、行信の「同時俱時」を重ねて述べている。この、行が衆生の称名であるという規定と行信の同時俱時とが合わさると、信一念に衆生の称名があるという理解に繋がるため、安居の聴衆より「称名正因」との疑義が生じたと考えられる。なお、称名正因との疑義が生じた背景には、安居の前年に著された僧叡『称名対竈』における称名正因の肯定があると考えられ、安居の聴衆もその内容を把握していたことが想定される。そして、僧叡への称名正因との疑義に対して出された本如「御直命」では、「信心正因」「称名報恩」が強調されるところともに、真宗においては、「称名正因」が名の上でも義の上でも立たないことが示された。

以降、「称名正因」の異義に対する関心が高まり、一八二五年（文政八年）二月の広泉寺晨朝法談では、機受

ではなく法体の上で「称名正因」に聞こえるような義に対しても批判が上がるようになる。

一八二五年（文政八年）五月には、僧叡と曇龍に対して、本山より「達書」が出されている。僧叡に対する「達書」は、本如「御直命」以降に書かれた僧叡『柴門玄話』の内容に対するものである。僧叡は『柴門玄話』の中で、行信の關係について、三法門における因体の超異をあらわすのが「法相表裡」、四法門において因満の分齊をさだめるのが「禀受前後」と述べた。「達書」では、僧叡の行信理解に対して「於自督は無相違之趣に候」「於自督は違戻無之趣に候」と理解が示されているが、「法相表裡」「禀受前後」という独自名目に関しては、使用禁止が言い渡されている。禁止の理由としては、学業に未熟な初学者を惑わせてしまうからと、「化他」が挙げられている。

曇龍に対する「達書」は、一八二二年（文政四年）成立の『真宗唯信轍』における、「唯信唯行門」「文三義一」という義に対するもので、僧叡と同様に、文義共に問題はないが、未熟な門弟に心得違いが起きてしまう恐れがあるという「化他」を理由に、これらの名目を用いることが戒められている。

新名目の使用禁止は「学林の大綱」でも明言されていることであり、当然の帰結とも考えられるが、ここでは特に、名目の内容そのものが異義とはされず、「化他」の上で初学者の誤解を生むことが問題とされた点が重要である。

一八二八年（文政十一年）には、僧叡の門弟である僧鎧に対しても称名正因の嫌疑がかけられており、当時、僧叡の義が称名正因であるという批判がいかに広まっていたかが窺える。

一八四七年（弘化四年）には、亮恵・濬沖の二師が、自督の上では「信心正因称名報恩」であるが、学解の辺では「信因行縁」であるという新たな義を立てる。二師は、あくまでも称名が正因でないことを示すために行を縁と位置付けたのであるが、縁という形で称名が必要という義が、結局は称名を不可欠とする称名正因義に陥るとして、退けられることとなる。更に、行信ともに他力回向という観点から、「信一念の同時に称名がある」とする義も、同様に称名によつて信心が左右されるものと退けられる。

『御文章』の信因称報を施設方便とする義に対しても、激しい非難が加えられるが、これは、一八四八年（嘉永元年）の亮恵の回心に関する一連のやり取りで論点が一層明確となる。つまり、七祖を基準に親鸞以下の相承を窺うのではなく、親鸞以下の相承（特に相承の極である蓮如）から七祖を窺うべきということである。つまり、善導・法然の「称名正定業」を基準として、親鸞以下の「称名報恩」を会通しようとするのではなく、蓮如の「称名報恩」を相承の極として、そこから七祖の釈義を窺うべきということである。更に、亮恵・濬沖は、『仏説無量寿経』第十八願文の三心（至心信樂欲生我国||信心）と十念（乃至十念||称名）との関係で、仏願は自ら報恩を誓うことではないという観点から、『御文章』の称名報恩を「施設方便」と位置付けたのであるが、その批判の核心は、『仏説無量寿経』の理解云々ではなく、蓮如の『御文章』を「施設方便」と理解すること自体にあると考えられる。これはすなわち、『仏説無量寿経』を基準に『御文章』を窺うことに対する批判ということである。

同じく一八四八年（嘉永元年）には、真我に対する異義糾問が行われる。真我の当初の主張は、親鸞が善導と法然を相承したという観点から、称名正因の義もあり得るとする説、信一念・行一念を同時とする説及び信因行

縁の説、信一行多（信心正因称名報恩）の説の三つであり、第一説と第二説が問題とされるも、真我は何故そのような説き方をしたかについて弁明を行う。その後も、年預勧学慧麟を中心として、再三に渡って取調べが行われる。真我も回心の姿勢は見せるのであるが、最終的には、義としての称名正因を認めた上で聖教を窺う点、身業・口業それぞれに帰命の意を認める点の二つを以て、学林の階次・名籍を剥奪され、退寺処分となった。

一八五一年（嘉永四年）から一八五二年（嘉永五年）にかけての浄真の底意書調査では、浄真が主張する、自得でも学解であっても信一念と行一念とは異時であるとする義が認められるとともに、蓮如の『御文章』に対して教義安心共に亀鑑とする位置付けが与えられた。これ以降、信一念に行一念（称名）を語ることは、いかなる形でも認められないこととなる。また、蓮如の『御文章』に、教義及び安心の亀鑑という真宗聖教の中心的位置付けが与えられた点も重要である。

一八五三年（嘉永六年）から一八五四年（嘉永七年）にかけての護命の一件では、一八五三年（嘉永六年）に護命が得業役講を行った際、「往生の因が三つある」といった内容を弁じて物議を醸すのであるが、正因が三あるとするのは文義共にないと、自らこの義を退けている。更に翌年の一八五四年（嘉永七年）、行信の積名を述べる中、大行には所帰（所聞）の法体を正業と名づけた第十七願の「我名」と、信後の称名を報恩と名づけた第十八願の「十念」があるとし、所帰（所聞）の法体では行の名義は進趣で、信後の称名では造作のみであったとした。

一八五五年（安政二年）には、筑前鞍手郡の木屋瀬村西元寺・山部村西徳寺の「信因称縁」が問題となり、多くの寺院が署名を行い、得業昇階差し止めの嘆願書が出される事件が起きている。その内容からは門徒の方々

混乱している様子が窺え、「信因称縁」の義が初学者を惑わすものである様子を改めて確認することができると。

一八五七年（安政四年）の浄明の一件では、御用僧より「称名に業の名を付けること」「信一念に信後の称名を具するかどうか」の二点に対する見解を書いて提出するよう求められ、浄明はそれを提出している。その内容を『学林万検』で確認することはできないが、少なくとも「行の积名」や「信一念の称名」といった点が、当時の行信論における論点となっていたことを窺い知ることができよう。

一八六二年（文久二年）には、真宗山元派より浄土真宗本願寺派へ帰参した田熙が、本願寺派の林門において試験を受け、「大行義趣」等について試問が行われた。しかしながら、宗義と異なる部分があり、申請した学階が与えられずに終わっている。いずれも、信一念に何らかの形で称名を語る点、または称名を因とみなす点が問題とされており、学階昇階における正しい行信理解の重要性を見て取ることができる。

以上、第二章で取り上げた、『学林万検』に見られる三業惑乱以降の行信論の展開をまとめると、その特徴として、以下の内容が導き出される。

一 信心正因称名報恩の徹底

○信因行縁は認めない。

○信一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない。

二 蓮如『御文章』の重要性の向上

○七祖を基準に親鸞の義を窺うのではなく、親鸞（以下の相承）を基準に七祖の義を窺う。

○蓮如の『御文章』を教義及び安心の亀鑑とする。

三 初学者に対する配慮

○安心上問題がなくとも、初学者が惑うような義を立ててはならない。

これらは、三業惑乱以降の行信論を語る上で、誰もが等しく考慮すべき原則であると位置付けられよう。『御裁断御書』や「学林の大綱」、本如の「御直命」の時点から、基本的な方向性に変化はないが、それぞれの異義糾問を受け、その内容が厳密化されたことを指摘できるであろう。第三章以下、個別の行信論を検討する際には、前提としてこの原則に対する意識があることを考慮することとする。

(註)

一 根拠となる史料は、以下の通りである。

達書 蕭僧叡

其方今度被召登御趣意之儀、先般被仰出候称名正因と申儀に付、御直命御宗教に致違戻候名義に付、御依用無之趣被仰出、向後急度相嗜候様誓書迄差上候得者、門人共も取用候儀無之処、国々におゐて種々取沙汰も有之。(以下略)

本書には、一八二五年からみた「先般」に、僧叡が「称名正因」と申す義を立て、それに対して「御直命」が出された様子が書かれている。一八二五年五月以前に出された「御直命」の内、僧叡との関連が想定されるもののみである。この「御直命」は、僧叡が安居で『仏説無量寿経』を講義した、翌五月二十五日に学林の所化に伝えられたものでの期間中に出されており、「称名正因」を意識した文言が認められる。

² 普賢大円氏は、これらに加えて、『真宗行信論の組織的研究』の八三頁に、『第十八願仰高記』という著作を挙げている。

³ 『相承善知識御書』では、仲夏(旧暦五月のこと)廿四日とあり、『学林万檢』では五月廿五日となっている。これは本如が「御直命」を記した日と、所化の間に示された日との違いであると考えられる。

⁴ 『正信偈玄談』

謹按文類、其序二法。或曰行信、或曰信行。斯則其義、自有二途。相反乃尔。云何二途。曰法相表裡、及裏受前後。曰表裡者、此就願力法之所在、行表信裡。(中略)法相有別、相成表裡。而表之裡、先行後信。先於行者、三法建立。啻有行政。後明信者、此行会有大信相応。非是衆生自力行政、此意在顯因体超異。

曰前後者、然衆生之受真實教、以心聞信為其最初。未嘗有法先於此者、故信之行、先信後行。此意在、奠
因滿分齊。
(僧叡『正信偈玄談』、石泉文庫藏本、五丁左く六丁右)

5 『柴門玄談』

しかも既に開て二法とす。これを序するに、或行信といひ、或は信行といふ。これその義有二途¹。相反
スルコト乃爾り。一途の義とは、法相の表裡と稟受の前後となり。法相の表裡とは、さきにいふ所在に從て分
つものにて、行は口稱にて外に形るるものなれば表とし、信は心信にて内に潜るものなれば裡とす。(中略)
法相有^テ別表裡を相成す。しかも表より裡に之て行を先にし信を後にす。風標をもて人を定め、而してそ
の臟腑を語が如し。この次第はこころ因体の超異を顯すにあり。稟受の前後とは、衆生の諸仏知識の真實
教を受る心に聞信するを最初とす。未^ダ嘗有法^ヲ先^{ナル}於此^{ヨリ}二者^上。この故に信より行に之て、信を先に
し行を後にす。この次第はこころ因滿の分齊を断にあり。

(僧叡『柴門玄談』、石泉文庫藏本、八丁左く九丁右)

9 『大覺講布帖』の「文政第十一戊子安居」の項目下に「安樂集 同 僧鐸騰滿」とある。(龍谷大学三百五十年史
編集委員会編『三百五十年史』史料編三、四三〇上)

1 『監事万檢録』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編、『三百五十年史』史料編三、四五〇上く四七三上)

8 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。肥後順正寺の支坊浄明寺に生まれ、のち同国善正寺の住職。肥後学派の
祖といわれる環中に師事して宗学を学ぶ。一八二五年西本願寺が学林に司教職五人を設置した際に司教に就任。

一八四二年勸学となると同時に曇龍とともに安心教諭役を務めた。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、八八右〜八九左を要約)

9 『監事記録』一〜五(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編三、四一九上〜五五三下)

10 赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、井上折彦『真宗本派学僧逸伝』など。

11 『学林万檢』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、一一四上〜一二二下、一七四下〜一八〇下)、『監事万檢録』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編三、四五〇上〜四五九下)の内容を参考に筆者が作成。一部正確な日付が不明のものもあるが、並び順は全て時系列となっている。

12 『学林万檢』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、一二二下)には、『勸学行照』同宝雲司教玄雄 兼主議 知事両人 監事両人 承襲両人 簡寮老人 所化惣代五人但 真まものとあるが、五月四日に取調役として参殿した人物との対応が明確になるよう、このような表現とした。

13 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。新屋村の明光寺に生まれる。少年期越中明楽寺の柔遠の門下となり、のち京都仏現寺の充賢に宗学を学ぶ。一八一三年に上洛して雅龍に天台学を、経歴に華嚴学を、恢麟に性相学を学ぶ。美濃の願誓寺に入寺して住職を継職。一八四四年勸学。一八四六年、一八五八年年預勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、九三左〜九三右を要約)

¹⁴ 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。儒者亀井昭陽に漢籍を学び、博多万行寺曇龍に師事して宗学を修める。一八二一年曇龍に従い西本願寺の学林に学ぶ。一八三二年正蓮寺を継職。一八五二年勸学。曇龍を継いで龍華学派を大成した。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、四六右〜四七左を要約)

¹⁵ 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。一八〇四年広島 of 儒官坂井禎(虎山)に経史詩文を学び、一八一〇年筑前長源寺の宝雲に師事して性相学を修め、一八一四年広島に帰り安芸教順寺の雲幢に宗学と仏教学を学ぶ。一八一八年安芸真教寺の僧叡門下となって宗学の研鑽につとめるとともに、華厳学・天台学・真言密教を研究。一八二三年伊予の克讓に師事して国学を研究。一八二七年得度。一八二九年安芸の弘願寺に入寺し、一八四四年住職を継職。一八四七年西本願寺学林監事。一八九一年司教追贈、一九〇一年勸学追贈。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、四四右を要約)

¹⁶ 主として亮恵の陳述からまとめたが、濬沖の行信論もこれに準ずるものと考えられる。

¹⁷ 『監事万検録』では、以下の通り述べられている。

称名正因と云ことは、名も義もなきことまでの御教も承りあり候ことゆへ、称名正因の様に相見へ候、御聖教の御文は、称名は縁にして因にあらずと申立候へば、正因にあらずとの仰の通りと奉存候。縁欠ては因も因にはなり難しと申候こと、却て称名の力にて往生する義に相なり、称名正因と申候義に相当り候

〔監事万検録〕『三百五十年史』史料編二、四五七上)

18 『学林万檢』（龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、一六五上～一七三下）の内容を参考に筆者が作成。一部正確な日付が不明のものもあるが、並び順は全て時系列となっている。

19 『監事万檢録』（龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、四五八下～四五九下）

20 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。越後の専念寺に生まれ、回国正念寺の僧朗に師事して宗学を学び、さらに西本願寺学林で学究。一八二三年僧朗の法嗣として正念寺に入寺。一八三二年学林看護職、一八三八年司教、一八四一年勸学。（赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、四三左を要約）

21 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。肥後光浄寺に生まれる。一八三六年肥後専照寺に入寺。はじめ肥前の長専寺の忍廓に、のち堺万福寺の性海に師事して宗学を研鑽し、堺の祐貞寺を兼務。行照のあとを継いで後進の指導にあたる。一八五四年西本願寺学林で助教兼主議を務める。一八八三年司教追贈。（赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一〇六右～一〇七左を要約）

22 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。安芸光明寺の住職。宗学を筑前満行寺の曇龍に学び、その高弟となる。一八五二年司教、一八九一年勸学追贈。（赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、七〇右を要約）

23 『学林万檢』（龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、一六三下～一六四下、一七三下～一七五上）の内容を参考に筆者が作成。

24 江戸後期の浄土真宗本願寺派の学僧。摂津源光寺の住職。紀伊正念寺の芳英に師事して宗乗と余乗とを学ぶ。一八三八年知事を経て、一八四四年勸学、一八五一年年預勸学。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、二九六右を要約)

25 『学林万検』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編二、三〇三下〜三〇四下)、『監事万検録』(龍谷大学三百五十年史編集委員会編『三百五十年史』史料編三、四六三下〜四六四下)の内容を参考に筆者が作成。一部正確な日付が不明のものもあるが、並び順は全て時系列となっている。

26 「すき」の部分の意が通じないが、ママとした。

第三章 月珠の行信論とその変遷

第一節 月珠の生涯と活動地域

月珠の生涯については、既に第一章第二節で述べた通りであり、その際に生涯の出来事をもとに、活動地域について、以下の通りまとめた。

西暦	(元号)	年齢	活動拠点
一七九五年	(寛政七)	一歳～二八歳	豊前
一八二三年	(文政五)		
一八二三年	(文政六)	二九歳～三三歳	不明
一八二七年	(文政十)		
一八二八年	(文政十一)	三四歳～四一歳	京都
一八三五年	(天保六)		
一八三六年	(天保七)	四二歳～五四歳	豊前
一八四八年	(嘉永元)		
一八四九年	(嘉永二)	五五歳～六二歳	豊前・京都
一八五六年	(安政三)		

二九歳から三三歳の間は、豊前を拠点としていたか、京都を拠点としていたか判然としないが、三四歳の時に、京都で安心教諭役に就いていることを考えると、それ以前に京都で何かしら実績を積んでいたものと推察される。

しかしながら、正確な年代が不明であり、安心教諭役に就くより以前を、月珠の宗学研鑽時代と位置付けることとする。

以上を踏まえ、第三章では、月珠の生涯を一歳～三三歳の「豊前及び京都での宗学研鑽時代」、三四歳～四一歳の「京都での安心教諭役時代」、四二歳～五四歳の「豊前での後進育成時代」、五五歳～六二歳の「京都での本山奉職時代」の四つの時代に分けて、月珠の行信論を検討する。

第二節 豊前及び京都での宗学研鑽時代

第一項 宗学研鑽時代の主たる出来事と当時の状況

第二節では、月珠の「豊前及び京都での宗学研鑽時代」を検討する。それに先立ち、まず宗学研鑽時代の期間について明確にする。本研究では、月珠の誕生から召命に応じて京都に上り本山に奉職して安心教諭役となる前まで、すなわち一七九五年（寛政七年）から一八二七年（文政十年）の月珠一歳から三三歳までを上記の期間と定める。

この時期の主たる出来事は、まず道隱（一七四一～一八二三）に師事したこと、そして道隱示寂後の一八一三年

以降には、義天に師事したことが挙げられる。行信論に関しても、この二師より影響を受けたことが想定される。この時期は、一八二二年（文政四年）から一八三二年（文政五年）にかけて、『正信念仏偈』の講義を行っており、『正信偈隨筆記』という形でその記録が残されている。しかしながら、本書には偈前の文に関する文釈がなく、月珠の行信論の特徴が明確に窺える箇所も認められない。そのため、本研究では検討の対象としなかった。

第三節 京都での安心教諭役時代

第二項 安心教諭役時代の主たる出来事と当時の状況

第三節では、月珠の「京都での安心教諭役時代」を検討する。第二項では、まず安心教諭役時代の期間について明確にする。本研究では、安心教諭役拝命から同職を辞して豊前へ帰郷する前まで、すなわち一八二八年（文政十一年）から一八三五年（天保六年）の月珠三四歳から四一歳までを上記の期間と定める。

この時期は、一八二九年（文政十二年）に『文類聚抄明用決』、一八三〇年（文政十三年）に『大経光讚』と、月珠の行信論が窺える著作が立て続けに著されている。更に、一八三二年（天保三年）には助教に昇階し、一八三五年（天保六年）に、安居において勸学である興隆の安心を調査し教誡を行っている。ここでは、一八二九年

(文政十二年)の『文類聚抄明用決』、一八三〇年(文政十三年)の『大經光讚』の内容をそれぞれ見ていく。

第二項 月珠『文類聚抄明用決』

第二項では、月珠『文類聚抄明用決』の内容を検討する。『文類聚抄明用決』は、月珠が親鸞の『浄土文類聚鈔』を講義した際の記録であり、末尾(八十八丁左)に、「文政十二年十月二十三日至十一月十一日」とあることから、講義年代を確定することができる。本書は、普賢大田氏の『真宗行信論の組織的研究』においても、参考文献として挙げられているが、直接引用されている箇所はなく、またその内容も反映されているとは言い難い。その『文類聚抄明用決』において、大行は以下のように定義されている。

积大行^一者、有^レ体有^レ相。六字尊号、是為^レ行体^一。(中略)他力大行、法体已成、非^下待^上機功^一始成^中大行上。往生正業仏陀円成。本願名号正定業故名号全体即是大行。(中略)行在^レ法体^一、信能領^レ之正因具足。是為^レ他力^一。唯信正因於^レ此立矣。是以^レ今家先^レ行後^レ信。行如^レ教位^一顕^レ法円成^一。信接^レ証果^一顕^レ因究竟^一。立法鴻格次序嚴然、是為^レ今家別途大行^一。(月珠『文類聚抄明用決』、龍谷大学蔵本、十四丁左〜十五丁右)

ここでは、大行には「体」と「相」とがあるが、行体は六字の尊号であるとし、他力の大行は機功を待つて成

就するものではないため、名号の全体が大行であると述べている。続いて、大行を「体」と「相」とに分けた中の「相」の部分を見ていく。

然此体必具レ相、称名是為レ行相。此相有レ二。一流行相、二専修相。初流行相者、諸仏称名是也。如来尊号甚分明、十方世界普流行法界。諸仏之称名即是名号流行之相。（中略）次専修相者、衆生称名、所謂唯称二仏名、離「自力之心」者是也。念念称名、不離自力、唯歸願力、專念相續。是名念仏行相。若雖「從」法言レ之義同諸仏、在「機当分」、則成「専修相」。約「自他」言レ之者、流行相、約「向」他衆生「成」所聞レ之義上。専修相、約「自己念仏行相」。（中略）初流行相、約「諸仏称名」、顯「法界撰化法相」。是第十七願之意。次専修相、約「衆生称名」、顯「弘願如實行相」。是乃至十念之意也。所望不レ同、二相異レ義。二相雖レ異、同是名号行体之相而終歸「名号法体」。一箇行体具レ此二相、大行義レ之至矣。然雖レ有レ二相、亦是行体之相。故安レ之大信前、以顯「別途大行」者也。

（月珠『文類聚抄明用決』、龍谷大学蔵本、十五丁右〜十六丁左）

名号の「体」は、必ず称名という「相」を具すものであるが、その称名に「流行相」と「専修相」とがあり、「流行相」が諸仏称名であり第十七願の意、「専修相」が衆生称名であり第十八願（乃至十念）の意であるとす。更に『浄土文類聚鈔』の「称名破滿」に該当する箇所を見てみると、

「称無礙光如来名」者、取_レ語於_二『論註』_一、顯_レ如実称名_一。諸仏称名如実勿論、衆生称名真仮可_レ弁。故取_レ語_レ於_レ彼、以簡_レ無明由在称名_一、顯_レ憶念本願如実_一。是以、今此一句、兼合大行二相_一。若約_レ諸仏_一、成_二流行相_一。若約_レ衆生_一、成_二専修相_一。二義具足、行相円備、故云_二「称無礙光如来名」_一。

(月珠『文類聚抄明用決』、龍谷大学蔵本、二十丁右)

と、ここは大行を相で語った箇所であり、意としては大行の二相(流行・専修)を兼ね合わせたものであるとしている。

第三項 月珠『大経光讚』

第三項では、一八三〇年(文政十三年)成立とされる月珠『大経光讚』中、行信論に関わる箇所を挙げる。まず『仏説無量寿経』「第十七願文」を釈す箇所については、以下の通りである。

若約_二願相_一則諸仏咨嗟。若約_二願意_一名号撰化。諸仏讚嘆即名号普流相。文相願意其帰全_一。唯一箇尊号、南無阿弥陀仏是耳。

名号成就在何願乎。能号在第八。成立如在十二土成。成願在十七也。

今就_二願意_一弁、目有三重_一。曰体相用。六字法体為_レ体。十方流行為

レ相。破闍滿願為レ用。謂正覺成就果号亦成、不レ仮称讚。本来円成、撰諸善法、具諸徳本。真如一実
功德宝海、是名不可思議功德。是云「功德宝海」。是其体者也。此之妙体、由讚嘆二頌。若非諸仏讚嘆、
何得レ光顯世間。是以、今願「諸仏讚嘆」、成「法界所聞」。諸仏共讚、凡聖同和、十方法界、無レ所不レ至。
所謂如来尊号甚分明。十方世界普流行、是為レ相也。名声普流、十方同聞、聞者得レ益、破滿無レ極。如三下
広誓「聞名益」。是其用也。今此願文、約「流行相」。体必由レ相顯故。

(月珠『大經光讚』、『真宗全書』三、三九六下〜三九七上)

月珠は第十七願を名号成就の願と位置付ける。そして願意に体相用の三があり、体は名号、相は十方流行(諸
仏称名)、用は破闍滿願とする。これは、先に挙げた月珠『文類聚抄明用決』において、大行を「体」と「相」と
に分けるものと同じである。そこでは更に、大行の「相」に「流行相」と「専修相」とがあり、第十七願の諸仏
称名を「流行相」、第十八願の乃至十念を「専修相」と位置付けてあるが、これも本書の「流行相」の内容と同じ
である。

「第十八願文」を釈す箇所については、

解「釈文義」、如「別処明」。

(月珠『大經光讚』、『真宗全書』三、三九七上)

とあるのみで、ここでは詳細が示されていない。

「本願成就文の一念」を釈す箇所については、以下の通りである。

乃至一念者、義通行信^一。故吉水為行一念^一。高祖為信一念^一。（中略）聞信一念正因極成。即得往生、豈待生後^二乎。故取現生正定之義^一。此義既立、則信一念義亦隨而成。謂聞信即生、間不^レ容^レ髮。乃至一念、何待^二口稱^一哉。故判為信之一念^一。是深發本願實義、顯示速疾妙益^二者也。故一念之言、若約顯文^一、則通^二口稱^一。若依義旨^一在信一念^一也。不^レ違^二真迹^一。

（月珠『大經光讚』、『真宗全書』三、四一七下〜四一八上）

この文より、月珠は、本願成就文の一念が行信に通じるという点を意識していたことが分かる。加えてここでは、法然と親鸞との義に矛盾がないことを示す形で、行信に通じるという主張を行っている様子が見て取れる。

第四節 豊前での後進育成時代

第一項 後進育成時代の主たる出来事と当時の状況

第四節では、月珠の「豊前での後進育成時代」を検討する。第一項では、まず後進育成時代の期間について明確にする。本研究では、安心教諭役を辞して豊前へ帰郷した後から司教に昇階する前まで、すなわち一八三六年（天保七年）から一八四八年（嘉永元年）の月珠四二歳から五四歳までを上記の期間と定める。

この時期の主たる出来事は、一八四四年（天保十五年）三月三十一日に、善念房の五十回忌の法要が行われた際、妙満寺で『行信両一念義』を講義したこと、一八四九年（嘉永二年）に司教に昇階したことが挙げられる。ここでは、一八四四年（天保十五年）の『行信両一念義』の内容を見ていく。

第二項 月珠『行信両一念義』

第二項では、後進育成時代の著述である『行信両一念義』について、その内容を検討し、特徴をまとめる。本書には、正確な成立年代を示す記述が無いが、冒頭に、

偕て、此度は善念房師の五十回忌の忌辰として此講会を開く

（月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二五一上）

とある。善念房昌吟は、現在の大大分県宇佐市の妙満寺十二世住職であり、示寂した日は、一七九五年（寛政七年）三月三十一日である。その事実と「五十回忌の忌辰」という文言を照らし合わせて、一八四四年（天保十五年）三月三十一日頃に講義されたものと推測することができる。また講会の場所に関しては、「会所 長州妙満寺」（月珠『行信兩一念義』、『真宗叢書』附卷、二六二下）と明記されている。

本書は、第一会から第八会までの全八回の講義録となっており、大きくは第一会から第二会の「行信の分齊」と第四会から第八会の「化導の始末」とに分けられる。更に「化導の始末」については、第四会「選択願意」、第五会「釈尊開説」、第六会「七祖伝化」、第七会「高祖開宗」、第八会「中祖垂示」となっている。まず「行信の分齊」について、以下の通り述べている。

三信は是れ信、十念は是れ行。是を「選択本願行信」と名け、又「往相廻向心行」と云ふなり。さて其中に就いて三信は即ち涅槃の正因、十念は即ち往生の正行、この行信暫も相離れずして、三信一度立つて正行相續する念々の称名は是れ三信が口言に発動して一期相續するものなり。是を以て三信の延引いて口業に露現するを十念とし、又十念ちぢまりて心内に潜居するを三信とす。（中略）初後（行信）異なりと云へども其体只一。（中略）体一不二にして又信行判然たり。是を他力不思議の信行とす。延促自在なり。この行信具足して正因成弁す。信若し行を具せずんば則ち不如実。大行も亦爾り。故に信行互に具して信行互に成ず。爾れば三信には必ず十念の正行ありて正に如実なることを得。本願の誓ふ所正しくこれなり。

「行信の分齊」について述べていく箇所であるが、ここではまず、「行信具足して正因成弁す」「三信には必ず十念の正行ありて正に如実なることを得」と、「行信不離」の側面が強調されている。この点については、続いて問答が展開されている。

問云。三信の正因たることは今宗に於て論なし。彼十念のことにば就いては異解紛紜たり。或は是れ寄頭と云ひ、或は是れ正因と云ふ。何れか是なることを。答云。先に示すが如く、行信の二法本是れ一体なるときは何ぞ因非因の差別あらんや。信若し正因ならば行豈に非因なることを得ん。若し其行非因なるときは行信相反す。若し行信相反するときは十念これ信体所現のものに非ず。功德円満の法にあらざるべし。何ぞ撰諸善法、功德宝海と云はんや。また正定業の名豈に徒然ならずや。此に知る。大信大行同じく因中の所具なることを。爾るに同じく正因の法体なりといへども剋果の作用は正しく大信の時にあり。(中略) 剋果の用をなすは正しく信一念にあり。後流の称名はその力用は体に帰して念々相続する。是を以て信心正因は作用に就いて云ひ、称名正業の名は剋体の義による。古人或は此差別を弁別せずして、称名正因の失を設くるものもある。若し此分齊を弁別するときは自ら快通することなからんや。爾るに若は体、若は用、並びに因中の義別、行信は円具して因法周足せり。十八願の誓意正しく此にあり。

(月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二五一下〜二五二下)

問は、三信が正因であることは論を俟たないが、十念はどう理解すべきかというものである。それに対して、行信二法が一体であるときには、因非因の差別はないと答へ、大信と大行とは同じく因中の所具であるとする。しかしながら、これでは称名正因との批判を受ける論であるため、「爾るに同じく正因の法体なりといへども剋果の作用は正しく大信の時にあり」と断りを入れている。より詳しく言うると、信心正因は作用について述べたものであり、称名正業の名は剋体の義によるという形で、行信の分齊を述べている。

続いて、改めて三信と十念の関係、更に正業(正定業)と報恩との関係について、以下の通り述べている。

第十八願中に三信十念、信と行との二を誓ひ給ふは正因法の全相を誓ひ顕されたもの。たとひ三信ありとも十念を欠くときは正因を成ぜず。十念の称名なき三信はその信如実に非ざるが故に。如実の三信には必ず十念の行ありて隨ふもの故、この十念を挙げて因法の全相を示す。これが弘願法のありめのままなり。其中十念の正行自ら二意を具す。云く、若し行体の具徳に約するときは即ち正因正業なり。若し又行者の用心に約するときは即ち報恩の経営となる。此正業と報恩と二意互に成ず。報恩の故に是れ正業、正業の故に是れ報恩。其意云何と云ふに、十念の称名若し機功を存するときは正業たちどころに失す。自力の称名は体徳に異なるが故に。(中略) 正因の全体ここに全顕し、法体の万徳此に於て円具す。爾れば正定業をして能く正定

業たらしむるものは即ち報恩なり。是を以て報恩の故に是れ正業と云ふ。(中略) 正業報恩の二義互に具して一を挙げれば全く収まる。是を弘願如実の正行とす。本願に「乃至十念」と云ふは即ち此二意を具す。

(月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二五二下〜二五三上)

まずは、第十八願の三信十念が正因法の全相であると、三信も十念も因中の所具である点が改めて強調される。そして十念について、行体の具徳に約すると正因正業、行者の用心に約すると報恩とした上で、十念の称名に機功が存すると正業を失するという点から、正業を正業たらしめているものが報恩であるとし、第十八願文の「乃至十念」には正業と報恩の二意が具されてあり、一を挙げるときには、もう一つも収まっていると述べている。続いて、信が剋果の作用であるという点について、以下の問答が展開されている。

問云。信行既に体一なるときは作用も亦同なるべし。何ぞ称名は剋果の用を成さざるや。答云。体一の故に即ち爾り。若し体別なるときは用亦別なるべし。その体既に一。力用何ぞ別ならん。而して其作用の初にあるを正因と云ふのみ。

(月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二五三上)

問は、信行の体が一であれば、信のみが剋果の作用であり、行(称名)が剋果の作用ではないのは何故かというものである。それに対して、体一であるため、力用も別ではないが、作用の初めにあるのを正因というだけで

あると答えている。

「行信の分齊」については、分齊の「分」に力点を置き「唯信正因」を強調するのではなく、「齊」に力点が置かれ「行信不離」が強調されているということが出来る。この傾向は、続く「化導の始末」においても確認することが出来る。以下、まずは「選択願意」を挙げる。

諸仏国中の念仏が菩薩願心の手に入り来つて他力の三信に合して、機情を脱却するとき正に不廻向の行となる。そこで取ることはかの諸仏称名の行を取り、撰取し竟つて収めたときは弥陀の所有となりて三信正因が全頭の十念となる。如実の信行具足して正因正行円備せるものを別願不共の大信大行とす。是を以て若し能選の意致に約すれば三信を正行となすをば取り来るもの、三信に非ざれば他力行を成ぜざる故に能選の願心より云ふときは三信が主となる。若し所選の行体に約するときは十念を主とす。能所異なりといへども選択は一に帰す。信行一体相即不離にして、同じく選択の義を成ず。是は十八一願の上で選択の義を示す。そこで信行同じく一願にありて、共に行者の趣入に約す。又此選択本願を全うして普く法界を化するものは即ち第十七願諸仏の讃嘆是れなり。その十七願が為に讃げらるる所讚の法は第十八願（中略）十八願の儘法界にひろまるが十七願の讃嘆。この故に十七の讃嘆が即ち十八願が諸仏会上に重現するものにして、彼十七願の讃嘆は此十八願と無二無別。爾れば十八願が諸仏上にありて能く所聞となるは即ち十七願なり。又十七願が衆生上に来つて機の趣入を成ずるものは即ち十八願。教にあるものと機に在るものと、其所在に就いて

能讚能信の差別ありて十七、十八の別を成す。機法異なりと雖も十七、十八少しも別なし。爾るに機受の要は信行二ある中で、正しく大信にあり。涅槃之城以信為能入の故に。機の領受に約するときは三信を主として十念之に随ふ。又法界の化導は行を以て主とす。教義廢立は正しく行にあるが故に。(中略) 行信二法各々主たるところありて、十七、十八相對して之を論ずるときは、十八願は機受の分齊の故に行を全うするの信に約し、十七願は、位、教に居する故に信を全うするの行に約す。是を選擇本願の行信といふ。

(月珠『行信両一念義』、『真宗叢書』附卷、二五五上〜二五六上)

第十八願のみで選擇を見る場合、能選の願心では三信、所選の行体に約せば十念がそれぞれ主であるが、どちらも機の趣入に約すと述べる。一方、第十七願と第十八願とで見た場合、第十七願は諸仏の能讚で、第十八願は所讚の法。また、第十七願が諸仏上の所聞、第十八願が機上の能聞であるとする。いずれにせよ、第十七願を教位、第十八願を機位と位置付け、第十七願は信を全うするの行、第十八願は行を全うするの信であるとしている。次に、「釈尊開説」に該当する箇所を挙げる。

高祖の指南によるに、願成は即ち大信を開闡して機受の極要を顕す。而して下胎化段に二生を弁じて信疑の得失を勸誡し、明信仏智の正因を示す。また弥勒付属の一念は大行を顕して上の三輩を受け廢立の義を極成す。そこで高祖の上では行信両一念と定め給ふ。爾るにこの両箇の一念、其実を剋するときは行信互に具す

れども、衆生の趣入は正しく大信にあるゆゑに、次上の諸仏讚嘆に対して、能聞信受の相を示して機受安心を教ふるが成就の文の説相なれば、これを信一念に約して得生の真因を顕す。又相對廢立して教義を建立することは大行を主とするゆゑ、当來の教主に付属して弘願一乘を流通せしむるには、行一念に約して無上大利の妙益を顕す。爾れば同じく一念の言なれども、其主とする所ありて自ら行信と分る。これは高祖両一念の御指南なり。

問云。『選集』に依るに、願成及び付属兩處の一念共に行一念に約す。爾るに今何ぞ分つて行信に約するや。答云。直ちに經文に就けば二義該通する故に。『真要鈔』主は隱顯に約して之を判ず。顯には本願の十念に對する行一念、隱には信一念と、又『口伝鈔』には願成付属の二文を引いて、二門俱に信一念の義を証す。爾るときは、經文の上二義を含むこと知るべし。(中略)法界の化導は行一念に依つて立ち、万機の趣入は信一念に依つて成ず。此行信の二門相得て、教相と安心と、機受と法義と周足して尽さざることなし。是れ釈迦が行信二法を開説して弘願の正意を顕し給ふ開説の正旨なり。そこで法は行一念が主、機はいつも信が主、行で教へて信で受く。傳化弘通の方ではいつでも行で、教ふる方は稱へよ往生するぞと教へ、受くる方は機功を離れ願力を信受するなり。(月珠『行信兩一念義』、『真宗叢書』附卷、二五六下〜二五七下)

ここでは、積尊によって説かれた『仏説無量壽經』の内容が問題となつてゐるのであるが、主たる論点は、親鸞が『仏説無量壽經』の本願成就文の一念を信一念、弥勒付属の一念を行一念とした点についてであり、能聞信

受の相を示して機受安心を教えるのが成就文の説相であり信一念、相對廢立して教義を建立する際は大行を主とするため、弥勒に付属して弘願一乘を流通せしむる場面では行一念と、主とする所によつて行信を分けていと述べる。

これに対して法然の『選択集』では本願成就文の一念も弥勒付属の一念も行一念であるが、親鸞は何故行信に分けたのかという問が出される。これに対しては、存覚の『浄土真要鈔』や覚如の『口伝鈔』を挙げ、いずれの文も行信の二義に通じると答えている。そして、法界の化導と万機の趣入、教相と安心、法義と機受と、行と信のそれぞれが主となる場面について述べ、これが釈迦が行信二法を開説して弘願の正意を顕された正旨であると述べる。

続いて、「七祖伝化」に該当する箇所を挙げる。

七祖の化導各々時機に投じて、或は行を主とし、或は信を主とし、其施設同じからざれども、齊しく行信二法に依つて真宗を弘讚し給ふものは一なり。

（月珠『行信両一念義』、『真宗叢書』附卷、二五七下～二五八上）

ここでは、七祖も行を主とする祖師、信を主とする祖師とがいるが、いずれも行信二法に依つて真宗を弘讚されるという点で一致すると述べられている。

更に、「高祖開宗」に該当する箇所を挙げる。第十七願と第十八願との関係については、先に挙げた箇所と内容が重複するため、ここでは主として称名と名号との関係について言及した箇所を見ていく。

念々称名自の称功を脱するが故に、機功已に亡ずれば称名即法体。能称の六字が即仏号なり。そこで四字と六字と不増不減、称名名号一体不二。そこで能称を名くるに名号を以てして「必具「名号」と言ひ、又「名号定散対」と云ひ、又所聞を指しては念仏と称す（「真宗念仏ききえつつ」等）、此の如く能所不二にして鎔融無礙なるを浄土真宗の念仏と云ふ。爾れば衆生称名の破満は即ち名号法体の破満。能所不二にして念々称名万徳円満す。（中略）衆生口称の称名が即ち法体成就の名号と無二無別なることを顕すが「行巻」の所詮なり。鳥度云へば、能を撰して所に帰する明し方なり。

（月珠『行信両一念義』、『真宗叢書』附卷、二六〇上）

ここでは、念々の称名が機功を亡じているために称名即名号であり、衆生の口称の称名が法体成就の名号と無二無別であることを顕すのが『教行信証』「行巻」であるとし、それは能を撰して所に帰する明かし方であるとしている。

最後に「中祖垂示」に該当する箇所を挙げる。

中祖の垂示とは、さて高祖の開宗二相四法の教義をしき列ねて、浄土真宗の法義に於て尽きざる所なし。是を以て夫より已來相承伝持の急務只その要安心にあり。そこで広を以て略につき、尺をすてて寸を取る。専ら機受安心の一途を示して愚夫愚婦の者をして耳近に出要を弁せしむ。是故に『五帖消息』一貫して、只弥陀をたのむ一念の信心を以て往生浄土の正因として、その上の称名は仏恩報謝の念仏なりと示し給ふ。これ正しく機受安心に約するが故なり。若し能く此の如く了解するときには称名正定業の義も亦自ら成ず。(中略)今より浜りて吉水の化風を見るに、かの『一枚起請』と『勸章』と異路その帰全く一なり。かれは念仏に就いて信心を示す。その意念仏を信ぜよと云ふの意。高祖の所謂「念仏して弥陀に助けられまひらせて」等との給ふものとその意全く同じ。又今は只信心を勧めて念仏自ら具す。其ころは信じて称ふべしと云ふ意、詮ずる所は念仏を信ずといふも、信じて称ふといふも、只行者のはからひをやめ、偏に仏願に帰して、往生をかの願力に全託して念々相続するを要とす。施設暫く異なれども、帰する所は全く一なり。

(月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二六一上〜二六一下)

親鸞以降の相承において、その要は安心にあるため、蓮如は信心正因称名報恩によつて機受安心の一途を示したと述べ、そこには称名正定業の義もおのずと存するのであり、法然と蓮如は異路帰一であると述べている。より詳しく言えば、法然は「念仏を信じる」、蓮如は「信じて称える」であり、願力全託という点で、帰する所は一であると述べている。

これらを受け、以下で「化導の始末」を結んでいる。

上来、化導の始末只是れ行信。爾るにその行信を詮顯するに就いて諸文を通貫するに、文相三あり。一に約行門。称名必生と云ふが如し。これは只行門に約す。此行門に約するは正しく教相廢立の義。二に約信門。聞信即生と説くが如きは是れなり。これは専ら機受安心に約す。三に行信門。信称得生と云ふが如きは是れなり。これは法体の全相に約す。文に此三相ありて義は全く一致なり。称名必生と只行に約して示すも必ず正因の信なくんばあるべからず。若し信を欠くときは忽ちに不如実行となるなり。又聞信即生と云ふが如きも、必具名号にあらざれば此信不如実。必ず称名の行は具してある。安心にもせよ教相にもせよ、信あれば必ず行あり。行あれば必ず信あり。略にしたがふゆゑに各々其一を顯す。そこで信称得生と云ふを具とし、其余はみな略とす。文略なれども意は自ら具す。これは十八願文を以て定量として諸文を定むるときは、諸文尽く此準繩を出づることはなし。只信只称を示すは只略のみ。そこで文は三にして義は一なり。

〔月珠『行信両一念義』、『眞宗叢書』附卷、二六一下～二六二上〕

化導の始末は行信であり、それを詮顯するにあたって文相に、教相廢立の約行門、機受安心の約信門、法体全相の行信門の三があるが、義は一であるとする。約行門や約信門であっても、行があれば信があり、信があれば行があるというように、文略であるだけで意は存する。そのため第十八願を基準に考えるならば、信称得生が具

であり、只行（只称）や只信は略であるだけであり、文は三であるが義は一であると締めくくっている。「行信の分齊」に引き続き、「化導の始末」においても、信称得生といった「行信不離」に力点が置かれ、七祖や歴代の説相の異なりを会通していく点が特徴的である。

第五節 京都での本山奉職時代

第二項 本山奉職時代の主たる出来事と当時の状況

第五節では、月珠の「京都での本山奉職時代」を検討する。第一項では、まず本山奉職時代の期間について明確にする。本研究では、司教昇階から示寂まで、すなわち一八四九年（嘉永二年）から一八五六年（安政三年）の月珠五五歳から六二歳までを上記の期間と定める。

この時期の主たる出来事は、一八五一年（嘉永四年）の副講で『因明入正理論』を講義し、同年に勸字に昇階。更に本山黒書院で『仏説無量寿経』の本願成就文を講義し、南溪の称名正因の疑義に対する札問も行っている。一八五三年（嘉永六年）から一八五四年（嘉永七年）にかけて行われた善譲との行信論上の詮議論、一八五四年（嘉永七年）には春安居で『教行信証』「信卷」三心釈を講義、本講では『入出二門偈』を講義、更に本山中『教行信

証』を講義と数多く挙げられる。ここでは、一八五二年（嘉永四年）の『本願成就文聞記』、一八五三年（嘉永六年）の『行信義』、一八五四年（嘉永七年）の『広文類対問記』の内容をそれぞれ見ていく。なお『行信弁返破』については、月珠の義が明確に顕されているというよりは、善譲の『行信弁』に対する反駁が主となっているため、月珠と善譲との行信論上の諍論を扱う箇所内容の詳細を検討することとし、ここでは検討内容から除外した。

第二項 月珠『本願成就文聞記』

第二項では、月珠『本願成就文聞記』の内容を検討する。本書の元となる講義が行われたのは、南溪札問があった一八五二年（嘉永四年）である。この年、月珠は安居副講で『因明入正理論』を講義し、十月十六日には、司教より勸学へと昇階している。さらにその二日後の十八日に命を受け、二十二日より黒書院において『仏説無量寿経』の本願成就文を講義した。その時の講義録が『本願成就文聞記』である。ここでは、行信論と関わる本願成就文の一念について、以下の通り述べられている。

「乃至一念」等。一念とは、此一念に行信の二義を含みまする。

問云。本願に十念と説き、今一念といふ。彼此対檢するに、彼本願の十念が中の一念を取て「乃至一念」と

説くの義は、頭了にして見つべし。『真要鈔』に、「頭には、十念に対するとき一念といふは称名の一念なり」と釈せられる。爾るに信一念としたまふ如きは、何の所見ありや。

答云。本願の文に対するときは、是行一念なることは、所難の如し。爾るに、直に今の成就の文の説相によりますれば、自ら信一念の義を成じます。其わけは、前に「聞其名号信心歡喜」と説き、後に「至心回向願生彼国」と説く。而して中間に「乃至一念」と説きたまふ。爾れば、前後所明共に一箇の信に約す。中間の「乃至一念」、何ぞ別義を存せんや。(中略)今此成就の文は、前後皆信に約して説きたまふ故に、今文の当位、正く約信の義に在り。そこで彼唐訳の經文に「能發一念淨信」と説が如き即約信の一義を訳出せるものと存じます。然るに今此成就の文の上、若本願の文より照すときは、即称名の義を含みます。爾れば、願に対するときは行となり、今文の当意に就くときは信となる。願に対し文に就て行信の二義並具すると伺ひます。

(月珠『本願成就文聞記』、明治二十六年刊本、十九丁左〜二十丁左)

ここでは、本願成就文の一念について、問答形式で論が展開されている。その問は、第十八願文の十念との対応関係で、存覚の『浄土真要鈔』に一念に隱頭を立てる中、「頭には、十念に対するとき一念といふは称名の一念なり」とする文から考えると、本願成就文の一念は行一念と考えられるが、信一念とする根拠はいかなるものかというものである。それに対して、第十八願文の「十念」に対するときは、本願成就文の「一念」は行一念であるが、本願成就文の説相によるならば、信一念の義となると答える。その根拠は二点あり、一点目は「乃至一

念」の前後である「聞其名号信心歡喜」と「至心回向願生彼国」が共に信に約される文である点、二点目は『仏説無量寿経』の異訳である『無量寿如来会』では「能発一念淨信」とされている点を挙げている。そして最後に改めて、本願成就文の一念に行信の二義を並具するという理解を述べている。

第三項 月珠『行信義』

第三項では、月珠『行信義』の内容を検討する。本書は、一八五三年（嘉永六年）に、浄土真宗本願寺派二十世広如²⁶（一七八九～一八七二）による行信義解釈の差出しの求めに応じて著されたものである。本書は、『真宗全書』と『真宗叢書』とに収められているが、系統の異なる本が伝わっているようで、『真宗全書』には、

私云、安政二年仲夏故恒順師〔萬行寺入寺前〕蛭水の寮にありて写せるを、更に明治二十六年、越前佐々木覺道師転写の本に拠り、著く文相の異なるを次に挙ぐ。（月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四〇八下）

との記述を認めることができる。この記述だけで、直ちにどちらの原本の成立が古いかを判断することはできないが、一八五五年（安政二年）に書写した本が、業因の差別を弁ずるに際して、名号・信心・称名を個別に論じるのに留まっているのに対して、一八九三年（明治二十六年）に参照した本では、名号・信心・称名の関係とそ

の違いにまで丁寧と言及している点を考えると、前者のものに加筆修正が加えられて後者のものが成立したと考えるのが穏当であろう。本研究では、前者の方が、より『行信義』の当初の形態に近いものと考え、『真宗全書』所収の『行信義』で内容の検討を行った。

『行信義』は、先にも述べた通り、浄土真宗本願寺派二十世広如による行信義解釈の差出しの求めに応じて著されたもので、大きく「一家の常教を示す」「業因の差別を弁ず」「経釈の宗致を述ぶ」の三項目より構成される。ここでは行と信との関係を述べた「業因の差別を弁ず」の内容を見ていく。

二弁「業因差別」者、凡そ今家の聖教の中、業因を論ずるもの三あり。曰名号、曰信心、曰称名。

初に名号とは「本願名号正定業」と云が如し。業これ因の義、正決定の業因を正定業と名く。本願の名号は、至徳円満の果号にして、衆生往生の行業撰してこの中にあり。本仏これを衆生に施し、諸の衆生をして功德成就せしめ、往業を成弁せしむ。故に衆生聞信の一念に至徳の名号よく煩惱心中に融入して、如実の大信を成じ、剋果の力用をなす。その信因の果を剋すれば、全是名号所具の徳用にして、法体名号もとより此大力用を具するが故に、名て正定業とす。(中略) 六字の名号、衆生の手に入て剋果の用をなす。故に業因の名をうる。法体名号直に当果に向て、仏号仏果を成ずるの謂にはあらず。(中略) 名号は正因法にして、衆生得果の因を成ずるが故に、正定業と名くるなり。

次に信心とは、高祖決判して「涅槃真因唯以信心」との玉ふ。謂、衆生聞信の一念に彼正定業の法体、衆生

心中に印現して、無疑の一心を成ず。これを涅槃の真因とす。これかの名号来て大信となりて、正く剋果の大用を施すものなり。法体にあるとき、已にその力用を具すといへども、未だそのはたらきをなさず、剋果の作用はただ聞信の刹那にあり。故にこの大信を涅槃の真因と名く。

後に称名とは、至徳具足の称名に就て、業因の名を立す。謂、聞名の刹那、所得の大信証註 所得信云の句は、善し隨信の信の体たる名号が、等流相續するを全行じすと曰ふ意。全体露現して、等流相續す。是を他力の大行と云。是を以て十声一声皆万徳を具足して欠減なきが故に、常に剋果の力用を持して念々相續し、遠く尽形寿に至る。然るに聞信一念正因円満して、暗の破すべきなく願のみつべきなきを以て、信後称名毫も作用なし。用をなさずといへども体徳は常に円満す。

(月珠『行信義』、『眞宗全書』五一、四〇七下〜四〇八下)

月珠は、親鸞の著作において「業因」の名を立てるものに「名号」「信心」「称名」があるとし、以下の通り差別を述べている。

名号…衆生得果の因となる力用を具してはいるが、直ちに衆生の因ということではできない。

信心…衆生得果の力用を具する「名号」が、聞信の刹那に衆生の上に施した剋果の作用。

称名…衆生領受の「名号」に具足しており、剋果の力用を体徳として持つてはいるが、既に破闇満願しているために剋果の用はなさない。

続いて、信と行との関係について具体的に述べている。

信行相望するに、作用と持用との差別あれども、その因体は彼此別なし。故に「称名則是最勝真妙の正業」と云ふ。これは持用相続に約して正定業と名くるなり。(中略) 若然ば、回向法にして能称は即ち衆生の所作、生仏相依て始めて一行を成ず。真門念仏と何の差別かある。何ぞ他力回向の妙行と称すべけんや。吾真宗は然らず。信行共に願力の回向にして、衆生の能信も、本これ仏陀の所成なることは、三心釈中其義明なり。三信已に然り。信流の称名豈願力回向にあらざらんや。六字名号もとより能称の徳を具す。且く五念門の如き礼・願・観・回みなこれ仏陀の所成。乃至一切無量の万行、その能修すべきの行は、菩薩因中悉く円修して、以て衆生の能修を成じ、これを名号に撰して、衆生に回施す。何ぞ称名の一行を欠かんや。菩薩永劫に無量の仏名を称して、衆生の能称を成ず。これ亦撰して名号中にあり。聞信一念かの法体を全領し、万徳円具して欠減あることなし。是以衆生いまだ口称せざれども、既に能称の徳を具す。これを獲得往生心行とは云ふなり。心行を獲得すること、ただ一念にあり。衆生の機受はただこれ一の信、此信流発して称名之行となる。能称所称全くこれ信体の露現、内にあるを大信とし、外に発するを大行とす。唯隠顕の異のみ。爾れば終日の称名、即是名号にして他力の妙行なり。能称功なきがゆへに、又六字の名号当体大行即是其行。能称の徳を具するが故に、名称一体能所不二。豈口称を待て後始て大行を成ずるものならんや。是以衆生称

名これを法体名号に合せて、以て所聞位に安じて、浄土真実の行とす。これ「行文類」の所明なり。

（月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四〇八下、四〇九下〜四一〇下）

月珠は、信と行とに作用と持用との差別はあるが、因体の別はないとする。その上で、信行共に願力回向、すなわち衆生の能信も信流の称名も願力回向である点を強調し、名号はもとより能称の徳を具すとす。具体的には、菩薩は因位のとくに衆生の能修を成じ、それを名号におさめて衆生に回施するのであるから、そこには当然称名が含まれるのであり、それによって衆生は、聞信一念に口称しなくとも能称の徳を具するというのが月珠の主張である。そして、その後「豈口称を待て後始て大行を成ずるものならんや」と述べている点に鑑みると、聞信一念における「能称の徳」という表現は、信後の称名のところで始めて大行を成ずるのではないという点を明確にするために、信一念に行が具わることを述べたと考えられる。

続いて、称名において報恩だけでなく、正業も立てる点について問答が行われる。

問曰。信因称報は一家の常教なること、聖訓明白争ふところなし。然るに称名において業因の義を論ずること、亦聖教の中其文一にあらざ。其義みな如「上弁」。然るときは正業・報恩、一義乖角するに似たり云何。答曰。正業報恩二義互成す。相違にはあらざ。本願に乃至十念と説くが如き、これ信心必具の妙行にして、大信流発して十念相続す。これを他力の妙業とす。これこの妙行、法の具徳を論ずれば即是正業なり。機の

用心に約すれば即是報恩。ただ信流の妙行にして、独りこの二徳を具す。若毫も機功を執せば、すでに報恩にあらず、往因に擬するが故に。正業も亦失す、不如実の行故に。今弘願他力の妙行は信を仏願に立し、乗彼願力定得往生と深信して、摂受衆生の仏恩を憶念して、称名相續するが故に、信体万徳念々に顕發して、十声一声みなこれ正業。しかれば正業のゆへに報恩。報恩のゆへに正業。報謝仏恩の称名にして、よく万徳を円備するを以て、正業報恩の二義互成す。これを他力不思議の妙行とするなり。

(月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四一〇下〜四一一上)

称名について、信心必具の妙行という点では一であるが、法の具徳を論ずれば正業、機の用心に約すれば報恩であるとする。衆生にとつては報謝仏恩の称名であるが、万徳を円備しているため、正業報恩の二義互成するのであり、乖角はしないとする。信後の称名に、正業報恩の二義を立てるのは、月珠に特徴的な説と言えよう。更に、『行信義』中、後に加筆されたと考えられる箇所も挙げておく。

信行相望するに、因体は別なしと雖も作用と持用との差別あるを以て、信後の称名は持用相続の辺に約して正定業と名くるなり。しかれば名号、信心及び称名は三相異なりと雖も、其体唯一六字名号、一以て之を一貫す。是故に三法通じて業因と名く。同じく業因と称すれども其義は同じからず。法体の名号は当体具用に約して正業と名く、万徳円満の嘉号よく衆生剋果の力用を具するが故に。又機受の信心は正作用に約して

正因と名く、聞信の当位正しく破満の力用を施し涅槃の真因を成弁するが故に。又信後の称名は持用相続に約して正業の名を立す、信体全現至徳円満の故に。然るときは正しく剋果の力用をなすものは独り大信心にあり。故に簡んで唯以信心とのたまふ。是を以て今家業因の二字に就いて其差別を示し、大信の一法これを正因と名く。法体及び称名には之に名くるに業を以てす。而して又業因通用するものあり。其通用するものは行信異なれども因体は別なきことを示し、其別用するものは作用と持用とその義同じからざることを顕す。然れば正作力用の真因はただ一信心に在り。信心正因更に余因なし。これ仏祖的伝の真印なり。之に依つて正作力用の文義に約して「称名正因は文なく義なし」と決判し給ふ。彼称名行の如きは更に剋果の用をなさず。豈に信心を正因と名くる如きの正作力用の文及び義あらんや。是故に文もなく義もなしと遮遣し給ひ、信心正因の真印を伝持し給ふ慈悔、深く感戴すべし。

問曰、向の所弁の如き作用の真因はただこれ信心にして余の二と同じからざること敢て命を聞く。然るに名号と称名とは同じく正業なれども、能所別あり。同異如何。

答曰、名号称名共にこれ大行にして其相暫く異なれども、能称所称その体全一なり。他力の妙行能所不二の故に、終日の称名ただこれ名号。然る所以は、凡そ浄土真宗は行信みなこれ願力回向なるを以てなり。

(月珠『行信義』、『眞宗叢書』附卷、三四四上〜三四四下)

『行信義』の当初の形態では、親鸞が著作中に「名号」「信心」「称名」の三つに「業因」を立てるとし、それ

その内容を述べるに留まっていたが、加筆修正版では、「正業」と「正因」との使い分けに着目し、「名号」「信心」「称名」の三つの違いに焦点を当てた議論が展開されている。それをまとめると、以下の通りとなる。

名号：法体にあり、当体具用に約して正業と名づける。

信心：機受にあり、正作力用に約して正因と名づける。

称名：持用相続に約して正業の名を立てる。

業因通用では行信の異なりがあるが因体に差別はないと考え、業因別用では作用と持用との差別があるとし、信心正因を強調する。更に、「称名正因は文なく義なしと決判し給ふ」と本如の「御直命」が意識された文言が見られるのが特徴である。更に同じく正業と位置付けた名号と称名との違いについて問答が展開され、名号称名共に大行であり、相は異なるが体一とする。そしてその根拠を、浄土真宗の行信が願力回向である点に見出している。

第四項 月珠『広文類対問記』

第四項では、月珠『広文類対問記』の内容を検討する。一八五四年（嘉永七年）成立の本書は、月珠の行信思

想の集大成と位置付けられる。まずは、行について釈している箇所を挙げる。

言レ行者、解有レ三。一定行体^一。二釈名義^一。三弁義相^一。

(月珠『広文類対問記』二、明治二十二年刊本、一丁右)

行について、行体・名義・義相の三解があるとする。更にその三解について、詳しい説明がなされる。まずは行体を見ていく。

初定^レ行体^一者、問。何者名為^レ大行^一。答。有云、法体名号指為^レ大行^一。有云、衆生称名是名^レ大行^一。今日、初説得^レ義違^レ文。釈曰^レ称無礙光如来名^一故。後説順^レ文失^レ義。不^レ知^レ名号即行^一故。他力妙行、能所不^レ執取執捨。是以^レ今家意、以^レ能所不^レ之称名^一、為^レ他力大行^一。故釈曰^レ称無礙光如来名^一。是指^レ定行之体^一也。斯行即是等者、顯示大之徳^一也。故結曰^レ是名^レ大行^一。此之称名能所不^レ、故曰^レ念仏即南無阿弥陀仏^一。何故能所不^レ。謂能称無^レ功故称即名。法体即行故名即称。何有能所異^レ乎。云何能称無^レ功。謂称^レ念名号^一離^レ自力心^一。不回向行故、百千万声毫無^レ機功^一。故云是非^レ凡聖自力行^一、故名^レ不回向之行^一。(中略)云何法体即行。謂衆生願行法体円成、非^レ待^レ行者口称^一而始成^レ大行^一。故云^レ阿弥陀仏者即是其行^一。衆生未^レ称而能具^レ能称徳^一。五念^レ利卷在^レ名号^一故、法体名号当体即行。是故不称即称、称即不称。如^レ彼自力称名

一、所称名号雖「是回向法」、衆生能称是自力行。教頓機漸故能所体別。今則不_レ然。弥陀回向行故、機法一体名称不二。是為「他力妙行」。此不二之称名、名「淨土眞實行」。問。若能所不二則名称俱得、何以「称名」言_レ之耶。答。能所既不_二。举_レ一無_レ欠。然若單論「法徳」、則全徳施名諸仏皆同下引法觀云、諸仏皆同徳名、称名、能称、徳。何仏名号不_レ具_二万徳_一。然衆生称名能円「満万徳」。与「所称法体」無_二無別者_一、十方諸仏之所「絶無」。唯「弥陀獨具」。此不二徳一。爾則若非「称名」無_レ由_下对_二余行_一。頭_中此徳_上。故就「能所不二之称名」、以頭「他力不共妙行」。於于此_二乎_一、能得_下廢_上諸行少善_二立_中弘願大利_上。故經説「一念大利無上功徳」。(中略) 相對廢立必在「称名」。不共別徳於_レ此_レ可見。是以初祖已承相承皆以「称名念仏」為「往生行」。故釈曰「称無礙光如来名」也。

(月珠『広文類対問記』二、明治二十二年刊本、一丁右〜二丁左)

大行は「能所不二の称名」であるというのが、月珠の結論である。「能所不二」に関しては、能称(称という行為)に功績が無いために称名即名号であり、衆生の願行は法体円成で行者の口称を待つて始めて成ずるものではないため、法体即行すなわち名号即称名であるとする。衆生の願行が行者の口称を待つて始めて成ずるものではないという点について、月珠は「衆生未_レ称而能具「能称徳」という表現を採っている。この「能称徳を具す」というのは、信後の称名が出る前であり、信一念のときを指すものであると考えられる。続いて、能所不二であるのに、何故「称名」のところで大行を言うのかという問題に言及する。その理由として月珠は、法徳で論じるのであれば、諸仏も皆同じであるとする。そして、所称の法体と能称である衆生の称名とが無_二無別である点が、

諸仏と弥陀との異なるところであり、称名という形でなければ、余行に対する大行の超え勝れた徳を顕すことができなため、称名のところで大行を語るのであるとしている。

続いて名義を見ていく。

二「積」名義者、行者造作進趣之義。動而趣其所至、名為「行」。天台云『字義四』「行名進趣」。非「智不」前。雖「智導」行、非「境不正」。智目行足、到「清涼地」。上『四教義』積二十行之行亦同。又『俱舍』頌明二十二因縁中云、「宿諸業名」行。『頌疏』九上云、宿業名「行者、謂宿生中起諸業位。此位五蘊、總名為業、業名為「行、造作義故。亦『四教儀集註』中、尺二十二「因縁行」云、造作名「行。於過去世、造作諸業一也。」上』然今家聖教中、雖「未見」其的積、既稱「往生行」。亦名「淨土行」。是以若論名義、則造作進趣為義。往生淨土之行故。

（月珠『広文類対問記』二、明治二十二年刊本、二丁左）

行とは「造作進趣の義」であるというのが、月珠の結論である。これは、親鸞の著作中に「積がある訳ではないが、「往生行」「淨土行」という言葉から、真宗の行は「往生淨土の行」であることが分かるため、主として天台の書を出拠として、行とは「造作進趣の義」であるとしている。

更に義相を見ていく。

三弁義相者、即有其二。一行信分齊。二業因差別。

(月珠『広文類對問記』二、明治二十二年刊本、三丁右)

義相については、行信分齊と業因差別の二つがあるとする。まず行信分齊については、以下の通りである。

初行信分齊者、夫行信二法者、真宗之精要也。求之仏願、則第十八願三信十念是也。三信是信、十念是行。此之信行即弘願法之全相也。謂三信一發全托仏願。乃至十念任運相續、捨命已後必生彼国。是為弘願法全相。此依衆生領受次第、信行為次。然以此信行施之衆生、能令衆生成往益。其如来回向之根基、亦在此願。法界化導從此而立故。是以一箇大願、自具二門。曰約教、曰約機。「信卷」云、「願成就一実円満之真教真宗是也」。一、是約教義門。下二教對中云、「按本願一乘海円融満足極速無礙絶對不二之教」、即指十八願。「二卷鈔」二教對亦同。皆約教義也。又「信卷」標筆、云、「至信心樂願正定聚機」一、是約機受門。下二機對云、「案一乘海機金剛信心絶對不二機」一、亦指十八願。「二卷鈔」二機對亦同。皆約機義。爾則若教若機、並在二願而立。諸仏之所讚、衆生之領受、唯在此願故。於中若約教門以レ行為レ主。外對諸行二願法体方徳故、大行撰信、念仏諸善比較對明。相對廢立於此而立矣。(中略)若約機門以レ信為レ主。内判信疑彰機受極要故、大信具レ行、對判信疑弁明得失。機受安心於此而立矣。是以約教相廢立、則以三心属十念、即立念仏一行。若約機受安心、則以十念帰三心而顯

唯信正因^一。(中略) 教相廢立以^レ行爲^レ主。機受安心以^レ信爲^レ主。是以三心与^二十念^一、依^二其位地^一、所主各別。今則行信相望、在^二彼教位^一者、爲^二眞實行^一也。

(月珠『広文類對問記』二、明治二十二年刊本、三丁右く四丁左)

行信分齊については、仏願で見るならば、第十八願の三心が信で、十念が行であるとする。そして、衆生の領受の次第によって、信行次第になるとする。信行を衆生に施して、衆生の往益を成就させるといふ如来回向の根基が第十八願にあるが、これには約教と約機とがあるとす。約教は諸仏の所讚、約機は衆生の領受であり、約教では、諸行に対して法体万徳を顕すために、念仏と諸善とを対比して相對廢立を立てる。そのため行が主となる。約機では、信疑を判じて機受の極要を顕すために、信と疑とを對判して機受安心を立てる。そのため信が主となる。教相廢立では行が主で、機受安心では信が主となり、三心と十念とは、位地(教位か機位か)によって主とするところが異なる。そして「行卷」では、教位で眞實行を言うとしている。

業因差別については、以下の通りである。

二業因差別者、因謂因種。剋果爲^レ義。(中略) 業者有二義^一。一動作義、二業因義。(中略) 若依^二後義^一、業亦是因。業因無^レ別。(中略) 然今家中、行多名^レ業、信多名^レ因。名有^二親疎^一、各隨^二便宜^一。因彰^二剋果用^一、業必^二進趣義^一。且有^二親疎^一、剋實互通。問。信心正因其義勿^レ論。信後称名何名^二正業^一耶。答。凡今家

語「因者、有三重」。一名号、二信心、三称名。謂衆生願行法体成就、施之六字、以回「衆生」。弥陀正覺果号、即是衆生往生正業。故云「本願名号正定業」。是為「因体」。衆生聞信刹那全領彼法体。法体已成正業印「現衆生心中」、正施「剋果之力用」、破滿究竟往因頓決。是名「信心正因」。其正因之目、名「正作力用」。今家語「正因」、皆掘「此義」。又如「称名行」、聞信一念已領「法体」故、已領之正業、念々顯發持「彼力用」一期相続。由「法体全現」故声々無「不正業」。雖「是正業」、非「別作」剋果用。但持「彼用」而不「失耳」。譬如「灯能破」暗明來之時闇即去。破闇之作用在「明來刹那」。一破已後持「彼力用」明々相続上。聞信一念正作「力用」。乃至十念持用相続。今云「正業」、約「持用相续体」。对「非因」之諸行、「非」論「正作力用之正因」。(中略)問。信後称名既是正業、則可「非」報恩行。答。正業論「法具德」、報恩言「機用心」。正業故是報恩、報恩故是正業。正業報恩機法互成。何者、若「僻執正業」構「造機功」、則正業立壞。正業若壞「報恩」、何得「如実」。正業報恩、二種並失。苟「脱却機功」、安「住」仏恩、「念」彼德海。称名相続、法体正業任運顯發、終日報恩悉是正業。何以故、法体全現故。所謂称「念」仏名「離」自力心者、是也。爾則本願說「乃至十念」、即是正業、即是報恩。是為「弘願如実妙行」也。 (月珠『広文類對問記』二、明治二十二年刊本、四丁左々五丁左)

業因差別については、因は因種。業は動作と業因の二義があるが、業を業因としたら業と因との区別がなくなる。親鸞の上では、行に多く業と名づけ、信に多く因と名づけているが、因は剋果用、業は進趣義であり、業と因とは互いに通じるとする。ここで、信心が正因となることは問題ないが、信後の称名が正業となる点について

問題提起がなされる。それに対しては、親鸞が因を語る上では、名号、信心、称名の三重があると答える。詳しく述べると、衆生の願行は法体が成就したものであり、その完成した名号を衆生に回施する。それはすなわち、弥陀正覺の果号が衆生往生の正業ということである。そのため本願名号正定業といい、是を因体とする。衆生は聞信の刹那に法体を全領し、法体が成就した正業が衆生の心中に印現し、往因が決定する。これを信心正因と名づけ、この正因を正作用と名づける。称名行については、聞信一念に法体を領受し、その領受した正業が念々顕発する。法体全現であるため正業ではあるが、剋果の用をなすのではない。信後の称名を正業というのは、持用相続の体に約して非因の諸行に対するのであり、正作用の正因を論じるのではないとする。更に、信後の称名が正業であるならば、報恩行ではないのかという問題が提示され、それに対しては、正業は法の具徳、報恩は機の用心をいうのであり、正業と報恩とは機法互成であるとす。

大行釈「大行者則称『無礙光如来名』。」〔浄聖全〕二、一五 については、以下のように釈している。

指_レ定浄土真実行体_一。称名念仏之行。名爲_二真実行_一。是名_二正定業_一。(中略)然称名二行、兼含_二一力_一。若存_レ称念功_二、是自力行、不_レ成_二正業_一。偏帰_二他力_一、脱_レ却機功_二、則法体已成_二正業_一、自然顕現、任運相続是爲_二如實行_一。(中略)離_二自力_一故、契_二当法体_一。契_二法体_一故名称不二。終日称名即是法体。是故採_レ語於『論註』一、顯_二如実大行_一。此之大行、外对_二諸行_一成_二廢立_一、内向_二大信_一成_二所聞_一。云何成_二廢立_一。谓对_二小利有上諸行_一、立_二無上大利妙行_一。凡大聖一代之教、無_レ如_二此德海_一。若非_二此妙行_一、無_レ由_二廢有上小利

万行^一願^中一乘真實利益^二。積尊付屬、其意在^三于此^一。云何成^三所聞^一。謂聞^二一念大利妙行^一、立信於願力不思議^一。所^二以然者、一念既無功、其得^三大利^一者、皆是所稱法體願力之所令^レ然。如此信受、為他力信^一。是云^下聞^三真宗念仏^一一念無疑^上。若執稱功^一、則墮真門^一。所聞稱名既脫機功^一。能聞大信豈執^三稱功^一乎。於^レ如實行^一、立^レ如實信^一、為^レ他力大信^一。故稱名即法體而能成^二行者所聞^一也。

(月珠『広文類對問記』二、明治二十二年刊本、七丁左〜八丁左)

淨土真實の行体を指定する箇所であり、稱名念仏を眞實行とし、正定業と名づけるとする。しかしながら、稱名には自力と他力とがあるため、それだけでは眞實行である旨が明示できない。そのため、曇鸞の『往生論註』から「無礙光如来名」の語を採って他力を願したとしている。この大行は、外の諸行に対しては廢立、内の大信に向かつては所聞を成ずる。後者について、所聞の稱名が機功を脱すれば、大信も当然稱功に執着することはない。このように如実の行において如実の信を立てることを他力の大信とする。したがって、稱名(稱無礙光如来名)が法体(名号)に即することになり、行者の所聞を成ずるとする。

行一念釈「言行之一念者、謂就^二稱名遍教^一願^二開選扱易行至極^一。」(『淨聖至』二、四九)については、以下のように釈している。

「行」者對^レ信、「一」者對^レ多。於^レ稱名行^一、取^レ最初^一、望^レ之後々^一、名為^二「一念」^一。「謂就」等者、

正積。「就」者「字彙」即也從也。古云「就」者猶如「毒者、恐不」然也。「称名」者、称念仏名。「偏」者「説文」市也、「広韻」周也。「数」謂頭数。称彼仏名、六字一周之頭数、云「称名遍数」一。遍多少、今取其一。願云「一念、於彼十中、去余多念、就從初一」。故云「就称」等也。「頭開」等者、「頭」謂頭彰、「開」謂開示。其所「頭開」之義、即「選択易行至極」是也。(中略)「頭開」之意正在「廢立」。是為「对有上小利万行」故、特就「称名遍数」一頭「易行至極」一。是故不「直指法体」。亦不「以信一念」一。就「二声称名」一、示「具足無上大利」者也。

(月珠『広文類対問記』三、明治二十二年刊本、二十二丁右、二十二丁左、二十三丁左)

月珠は、行の一念を「最初の一念」であると明示し、「就」の字があるのは、称名に多少があるのを初に「就」いて示すためであるとす。 「称名」は称念仏名で、「遍」は市や周の意であり、「数」は頭数であるとす。つまり、「称名遍数」を数えられる称念仏名の全てとみている。「頭開選択易行至極」については、「頭」を頭彰、「開」を開示とし、その頭開するものが「選択易行至極」としている。頭開の正意は、有上小利の万行を廢し、称念仏名の一行を立てる廢立にあるとす。そのため、法体直爾でも信一念でもなく、一声の称名のところで無上大利を示すとみるのである。

続いて、『浄土文類聚鈔』との比較から、信一念における行の問題に言及している箇所を挙げる。

『略抄』云、「復乃至一念者更非言觀想功德遍數等之一念。就下獲得往生心行時節延促言乃至一念」^一。文。此文合釈「乃至一念」^一。故總云「時節延促」^一。「獲得心行」者、總序云「偶獲行信」^一、「行卷」云「獲真實行信」^一、下文云「由斯信行」^一、「証卷」云「獲往相回向心行」^一。此中「行信」約「機法能所次第」。「心行」約「安心起行次第」。行信心行異体同而初歸一念獲得回向行信、成「弁往益」。隨「壽長短」一期相統。非「初念獲」信、第二念獲「行」。〔中略〕然初歸一念唯是無疑一心。雖「無行相可」見、信中具「行」能成「如實」^一。又後流相統、信常隨「行」、以「行」為「表信潛行裏」^一。〔中略〕初發与「後流」表裏雖「異」、信行円具始終無別。唯延促為「異耳」。經說「乃至一念」^一者、獲得初念說為「一念」^一。獲已相統撰為「乃至」^一。延促並舉故云「乃至一念」^一。今取其極促者、顯「一念義」。故云「時剋極促」^一也。凡汎論「一念義」、則有其「三」^一。一称名遍數。二時節延促。三念体無「二」。且如「行一念」、約称名遍數。「乃至」之言、撰多少而舉其極少者、說言「一念」^一。次時節延促者、如今此中。「乃至」之言、含「延促」而舉其極促者、說言「一念」^一。後念体無「二」者、若行若信、其念体專一名為「一念」^一。「行卷」釈「專念」^一云、「專念者即一行形無二行」^一。又下文云「一念者信心無二心故云一念」^一。是非「約」多頭數。但專一無「二」之心、名為「二念」^一。然依經文當相、則約「遍數或時節」者為「正」。說「乃至一念」^一故也。復此一念兼含行信「義」^一。如「成就文記」^一。

（月珠『広文類對問記』七、明治二十二年刊本、二丁右～三丁右）

月珠は、この『浄土文類聚鈔』引用により行信不離を強調する。引用文は、『浄土文類聚鈔』中、行の釈において登場するが、「乃至一念」について「遍教」ではなく「時節延促」の意であると明言されている。月珠はこの釈を、行信不離の立場から両一念を語る根拠と見ているようで、ここから行信の関係について詳述していく。すなわち、初帰一念（促）に行相は無いが信中具行（信表行裏）であり、後流相続（延）には信が常に随うため信潜行裏（行表信裏）であるとするのである。一念の義については、「称名遍教」「時節延促」「念体無二」の三義があるとし、『教行信証』『行巻』の行一念釈では「称名遍教」、『浄土文類聚鈔』の行一念釈では「時節延促」をそれぞれ当相とする。「念体無二」は行一念の「無二行」、『浄聖主』二、五〇）及び信一念の「無二心」、『浄聖全』二、九四）を根拠とし、一念の一すなわち「無二」の側面に重点を置くものとして、当相とは別に一義を認めている。

第六節 月珠の行信論とその変遷

第六節では、第二節から第五節までの内容を踏まえ、月珠の行信論とその変遷についてまとめる。ここでは、取り上げた月珠の六つの著作について、時系列でまとめるに留め、著作間の行信論の変化とその要因については、続く第四章で検討を行うこととする。

まず「豊前及び京都での宗学研鑽時代」である一七九五年（寛政七年）から一八二七年（文政十年）の月珠一歳から三三歳までの時期は、月珠の行信論が明確に窺える史料を確認することができなかった。

続く「京都での安心教諭役時代」である一八二八年（文政十一年）から一八三五年（天保六年）の月珠三四歳から四一歳までの時期は、一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』、一八三〇年（文政十三年）の『大経光讚』の二つの著作を取り上げた。

一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』では、大行には「体」と「相」とがあり、行体は六字の尊号であるとする。そして、他力の大行は機功を待つて成就するものではなく「名号全体即是大行」と、名号の全体が大行であると述べている点が特徴的である。更に、名号の「体」は、必ず称名という「相」を具すものであるが、その称名に「流行相」と「専修相」とがあり、「流行相」が諸仏称名であり第十七願の意、「専修相」が衆生称名であり第十八願（乃至十念）の意であるとする。加えて、「称名破満積」における「大行」を、二相（流行相・専修相）を兼ね合わせたものと見る点が特徴的である。

一八三〇年（文政十三年）の『大経光讚』では、『仏説無量寿経』第十七願を名号成就の願と位置付け、願意に体相用の三があり、体は名号、相は十方流行（諸仏称名）、用は破闇満願としている。第十八願については、詳しい文釈がなされていないが、本願成就文については、法然と親鸞との義に矛盾がないと示すことに力点を置き、「乃至一念」の一念が行信に通じるという点を重視している。

「豊前での後進育成時代」である一八三六年（天保七年）から一八四八年（嘉永元年）の月珠四二歳から五四

歳までの時期は、一八四四年（天保十五年）の『行信両一念義』を取り上げた。

一八四四年（天保十五年）の『行信両一念義』では、「行信の分齊」に関して「行信具足して正因成弁す」「三信には必ず十念の正行ありて正に如実なることを得」と「行信不離」の側面が強調されている。更に第十八願の三信十念が正因法の全相であり、三信も十念も因中の所具である点が強調される。そして十念について、行体の具徳に約すると正因正業、行者の用心に約すると報恩とした上で、十念の称名に機功が存すると正業を失するという点から、正業を正業たらしめているものが報恩であるとし、第十八願文の「乃至十念」には正業と報恩の二意が具されているとする点に特徴がある。また化導の始末は行信とし、教相廢立の約行門、機受安心の約信門、法体全相の行信門の三があるが、義は一であるとする。ここでも「行信不離」に力点が置かれ、七祖や歴代の説相の異なりを会通していく点が特徴的である。

最後に「京都での本山奉職時代」である一八四九年（嘉永二年）から一八五六年（安政三年）の月珠五五歳から六二歳までの時期は、一八五一年（嘉永四年）の『本願成就文聞記』、一八五三年（嘉永六年）の『行信義』、一八五四年（嘉永七年）の『広文類対問記』の三つの著作を取り上げた。

一八五一年（嘉永四年）の『本願成就文聞記』では、『仏説無量寿経』の本願成就文の一念について、第十八願文の十念との対応という観点から考えるところ一行一念と考えられるが、信一念とする根拠はいかなるものかという問を立て、第十八願文の「十念」に対するとき、本願成就文の「一念」は行一念であるが、本願成就文の説相によるならば、信一念の義を成ずると答えている。その根拠は二点あり、一点目は「乃至一念」の前後である「聞

其名号信心歡喜」と「至心回向願生彼国」が共に信に約される文である点、二点目は『仏説無量寿経』の異訳である『無量寿如来会』では「能発一念淨信」とされている点を挙げている。そして最後に改めて、本願成就文の一念に行信の二義を並具するという理解を述べている。

一八五三年（嘉永六年）の『行信義』では、親鸞の著作の上で「業因」と名のつく「名号」「信心」「称名」に関して分齊を明らかにしている。衆生得果の力用に関して、持用のみの状態である「称名」と、正しく作用している「信心」との差別があるが、因体に差別はないとする。更に、名号に能称の徳を具すと表現した点が特徴的で、その根拠は、名号には衆生の能修が収まっているというもので、それを信一念に衆生が領受するのであるから、そこには当然、能称の徳が具わると主張する。月珠のこの主張は、信後の称名のところで始めて大行を成ずるのではないということを明確にするとともに、信一念においては衆生の行為としての称名がない点も明確となっている。更にここでも、信後の称名に正業と報恩との二義互成を見ている。

一八五四年（嘉永七年）の『広文類対問記』では、行について、行体・名義・義相の三解があるとしている。大行の行体は「能所不二の称名」であるというのが、月珠の結論である。称という行為に功績が無いために称名即名号であり、衆生の願行は法体円成で行者の口称を待つて始めて成ずるものではないため、法体即行すなわち名号即称名であるとす。この衆生の願行が行者の口称を待つて始めて成ずるものではないという点について、月珠は「衆生未レ称而能具能称徳」という表現を取っている。名義について、行とは「造作進趣の義」であるというのが、月珠の結論である。これは、親鸞の著作中に訳がある訳ではないが、「往生行」「淨土行」という

言葉から、真宗の行は「往生浄土の行」であることが分かるため、主として天台の書を出拠として、行とは「造作進趣の義」であるとしている。最後に義相について、「行信分齊」と「業因差別」の二を述べている。「行信分齊」について、教相廃立では行が主で、機受安心では信が主となり、三心と十念とは、位地（教位か機位か）によつて主とするところが異なる。『教行信証』「行巻」では、教位にあるところで、真実行を言うとして、業「業因差別」について、因は因種、業は動作と業因の二義があるが、業を業因としたら業と因との区別がなくなる。業と因とは互に通じるのであるが、親鸞の上では、行に多く業と名づけ、信に多く因と名づけてあるため、因を剋果用、業を進趣義とするとしている。ここで、信心が正因となることは問題ないが、信後の称名が正業となる点について問題提起がなされる。それに対しては、親鸞が因を語る上では、名号・信心・称名の三重があると答える。詳しく述べると、衆生の願行は法体が成就したものであり、その完成した名号を衆生に回施する。それはすなわち、弥陀正覚の果号が衆生往生の正業ということである。そのため本願名号正定業といい、是を因体とする。衆生は聞信の刹那に法体を全領し、法体が成就した正業が衆生の心中に印現し、往因が決定する。これを信心正因と名づけ、この正因を正作用と名づける。称名行については、聞信一念に法体を領受し、その領受した正業が念々顕発する。法体全現であるため正業ではあるが、剋果の用をなすのではない。信後の称名を正業というのは、持用相続の体に約して非因の諸行に対するのであり、正作用の正因を論じるのではないとする。更に、信後の称名が正業であるならば、報恩行ではないのかという問題が提示され、それに対しては、正業は法の具徳、報恩は機の用心をいうのであり、正業と報恩とは機法互成であるとしている。

(註)

一 善念房師の没年月日については、現在の妙満寺住職である長岡義淳氏よりご教授いただいた。この場を借りて厚く御礼申し上げます。

二 江戸後期の浄土真宗本願寺派の僧。西本願寺二十世。一八〇九年得度、顕証寺住職となる。一八一九年西本願寺に入り法嗣となる。一八二六年継職。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一一八右を要約)

三 加えて、『教行信証』『信卷』信一念釈における「極促」の「促」を「奢促対」ではなく「延促対」であると示す意もあると考えられる。

四 内藤知康『安心論題を学ぶ』、八五には、「信心の始まりの瞬間のことを信一念または初起といい」とあり、現在は「初帰」ではなく「初起」の方が一般的な用語と考えられる。

第四章 月珠の行信論における他師の影響

第一節 道隱の行信論

第二項 道隱の生涯及び月珠との接点

道隱の行信論を検討するに先立ち、第一項では、まず道隱の生涯を概観する。道隱の生涯に関しては、月珠と直接接点を持ったと考えられる三業惑乱以降の足跡を中心に挙げる。

西暦 (元号) 年齢 出来事

一七四一年 (寛保元) 一歳 誕生。

初め真言宗で出家し、後に時宗に帰し、更に性相学を修める。

京都において、僧樸の『釈浄土群疑論』の講義を聞く。

僧谿と出会い、翌日に弟子入りをする。

一七九八年 (寛政十) 五八歳 三業帰命に関して、学林閲寮で智洞と対談。

同年 『傍観芸洛』を著す。

一八〇一年（享和元） 六一歳 夏安居で『入出二門偈』を副講予定も、八僧等の強硬な反対により中止となる。

一八〇三年（享和三） 六三歳 都二条庁に召出され智洞と対論。

一八〇四年（享和四） 六四歳 大瀛と共に江戸に下り、幕府の法廷において更に智洞と対論。

同 年 退寺処分となり、河内古市の西念寺に住する。

豊前福島の長久寺に転住する。

一八〇九年（文化六） 六九歳 『正信念仏偈甄解』謹誌。

一八一〇年（文化七） 七〇歳 『仏説無量寿経甄解』を記す。

一八一一年（文化八） 七一歳 長久寺で『行信一念義』を講じる。

同 年 本願寺の錦花殿で『教行信証』を講じる（後の『教行信証略讀』）。

一八一三年（文化十） 七三歳 示寂。

月珠が誕生した浄光寺は、現在の大分県中津市に位置する。豊前福島の長久寺も同様に現在の分県中津市である点を考えると、月珠が道隱に師事したのは、道隱が豊前福島長久寺に転住して以降であると考えて良いであろう。その年代は正確には分からないが、一八〇四年（文化元年）より一八一一年（文化八年）の間にあることは間違いない。第二項より、道隱の豊前福島長久寺転住以降の著作から、師の行信論が窺える箇所を見ていく。

第二項 道隱『仏説無量寿経甄解』と『願成就文聴記』

第二項では、道隱『仏説無量寿経甄解』の内容を検討する。この書は、道隱が、一八一〇年（文化七年）に、およそ一年を費やして書き上げた著作である。ここでは行信論との関連で、『仏説無量寿経』の本願成就文の一念に関する記述を見ていくが、道隱の著作には、『願成就文聴記』というものもある。『仏説無量寿経甄解』の内容とは共通する点も多く、より詳しく書かれている箇所もあるため、成立年代は不明であるが、『仏説無量寿経甄解』の理解を補助するために、併せて見ていくこととする。

『仏説無量寿経甄解』と『願成就文聴記』とは、本願成就文の一念について、共通して二つの問答が展開されている。ここでは両書を並べ挙げる形で検討を行う。まず一番目の問答は、以下の通りである。

『仏説無量寿経甄解』

問。諸師皆以_レ此一念_レ為_レ行一念。既云_二「歡喜乃至一念」_一。歡喜通_三業_二。上_レ尽一形称名促為_二「乃至一念」_一、則行一念義似_レ順_レ文。云何。

答。不_レ先言_二乎。歡喜_レ願信樂_一。是獲得信之相。然則属_二信心_一之一念也。何不_レ信一念。故以_レ唐訳「一念淨信」文_二助_レ顯_レ之_一、為_レ信一念也明矣。（道隱『仏説無量寿経甄解』、『真宗全書』一、三九一上）

『願成就文聴記』

問云、諸師の義は此一念をもて行の一念とす。已に「歡喜乃至一念」と歡喜に付た乃至一念なれば、歡喜は三業の喜びに通る故に上尽一形の称名をつづめて見れば乃至一念なり。尔れば諸師の義が文に順るに非ずや。此義云何。

答。前に不レ云や。「信心歡喜」の歡喜の言は獲得の貌なりと弁じ終る。信心を獲得する相貌を歡喜と説く。尔ればこの「乃至一念」は属_ス信心ニ。何ぞ不レ云信一念ニ于。時に高祖は唐訳の文をもて助顯して信心と定む。『如来会』に「一念淨信」とあり。何となら「信心歡喜乃至一念」とあれば一念は行に似れども、唐訳に「一念淨信」とあるをもて助顯するに、此一念は信の一念なりと治定と終る。

(道隱『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、十九丁右〱十九丁左)

一番目の問は、『仏説無量寿経』の本願成就文に「歡喜乃至一念」(『淨聖主』一、四三)とあり、歡喜は三業に通じるものであるため、行一念と理解する方が文意に沿っているのではないかというものである。それに対して、歡喜は信樂(信心)であり、親鸞が『教行信証』において『無量寿如来会』の「一念淨信」(『淨聖主』一、三二二)の文を、本願成就文の助顯として引用されている点から、行一念ではなく信一念であると答へ、問の内容を退けている。

続く二番目の問答は、以下の通りである。

『仏説無量寿経甄解』

問。若爾『真要鈔』就二念立二隱顯、此義云何。

答云、有云隱顯是權実異名也。『大経』無二隱顯。何於此一念論二隱顯乎。蓋是常樂一義也。有記云、此文一念但是信一念、而不レ可論二隱顯也。是以今家「信卷」引用之者非レ約二隱意、直就二顯文、以為二信一念而已。『如来会』是其証也。今謂凡言二隱顯者、有要門弘願二隱顯。有文義出沒二隱顯。有表裏二隱顯。何偏為二權実之謂乎。今『真要』於二一念言二隱顯者、猶言二共不共。其故為二行一念者、諸師共許義。黒谷以二成就一念下輩一念流通一念、同為二念仏。今家豈背レ之耶。『略書』引為レ行者、順黒谷。不レ可レ不レ斟酌、故為二顯義。然彼言レ對二十念。對二十念者、会二懽興。彼云二十念二念影略互顯。亦会為二顯義、三处一念相對。因願成就相對者、非二顯文、而何為二顯之義、無妨也。又吾祖為二信一念者、是一家不共義。其信行不離勿論。於二一中且分。今一念為二信一念、流通一念為レ行者、深探二經幽旨、為二批判、而以二唐訳助顯其義。是為二隱之義。何不可之有焉。

(道隱『仏説無量寿経甄解』、『真宗全書』一、三九一上〜三九一下)

『願成就文聴記』

問云。若らば『真要抄』本^第第一会に付て隠頭を立玉ふ。頭には十念に対するとき、一念と云は称名の一念なり。隠には真因を決定する安心の一念なり云文如。 尔れば隠頭を立れば頭には行の一念、隠には信の一念と見へる。此義云何。

答。或云、隠頭とは権実のかへ名なり。頭は傍、隠は真实なるが故に、『大経』に頭露彰灼の真实教ゆへに隠頭は立ぬ。何ぞ此一念に隠頭を立んや。尔るに『真要抄』は常樂台の一義なりと決定す。是東流惠然師の『義記』の意、相承の积ゆへ是も一義なりと云へども意は不可なりとす。又『海滯記』のこころは此文の一念は直に信一念なること文の表に顕れたり。隠頭は論ぜられぬ。由て「信卷」所引の頭文に付て引玉ふ。隠説には非ず。況や又、唐訳の文明なり云。 是も矢張『義記』に順ずる意なり。今私に按に、凡そ隠頭と云は是に多種あり。要門弘願隠頭あり。(中略) 又文義出没の隠頭あり。(中略) 又表裡の隠頭あり。尔れば隠頭を論ること一概すべからず。只隠頭は権実の称名と斗り云べからず。今『真要抄』の隠頭は要門弘願隠頭と見へぬ。是は文に顕れたのと義に付て云とを隠頭と名く。猶如レ云「共不共」也。文に顕れた処で云ときは、諸師共許の義で、行の一念とす。黒谷も成就の一念は下輩の一念と流通の一念と、この三つの念を同く念仏とし、行と取玉ふ。今家豈背レ之や。黒谷大師に違背はなるまひ。乃ち『略書』には此成就文を引て行とす。是黒谷の相承に准ずればなり。不レ可レ弗^ハ「斟酌」。故是を『真要抄』に頭の義との玉ふ。十念に対するとき称名の一念なりと云に、諸師の中、憬興の因願の十念、成就の一念、影略互頭と积せるを会合す。成就と下輩と流通と相対すれば、因願の十念に相対して行の一念と取故に頭の義と云に妨げなし。又高祖の信

の一念とし玉ふものは、今家不共の義なり。信行不離は勿論、其信行不離の中に且く二を分ち、今の成就の一念は往生決定の真因の所なるが故に信とし、流通の一念を行の一念とし、無上功德を行者の申し受たるを顕す処とす。深く經の幽旨を便りて此判をなし玉ふ。唐訳にて助顕して、此一念を信一念とし玉ふ。故に隱につけば、安心の一念なりと云はるる。已上取「要抄」

(道隱『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、十九丁左〜二十丁左)

二番目の問は、『仏説無量寿経甄解』では内容が大幅に省略されているため、意を取るために、主として『願成就文聴記』を参照する。その内容は、存覚の『浄土真要鈔』では、一念について隠顕を立てており、顕は十念に対する一称名の一念、隠は真因を決定する安心の一念であるため、顕は行一念、隠は信一念と理解すれば良いのかというものである。これに対しては、隠顕には、要門弘願隠顕・文義出没の隠顕・表裡(裏)の隠顕があるとし、隠顕は権実にだけ用いるのではないと答える。更に、ここでは、共不共で隠顕を言うとし、文に顕れたところと言う場合は諸師共許の義で行一念としている。一方、信行不離の中に且く二を分ち、本願成就文の一念は往生決定の真因であるために信一念、弥勒付属の一念は無上功德を行者が申し受けることを顕すために行一念とする場合は、今家不共の義で信一念であるとしている。更にここでも、親鸞が『無量寿如来会』の「一念淨信」の文を本願成就文の助顕として引用されている点を根拠に、本願成就文の一念は、行一念ではなく信一念であると強調している。

続く三番目の問答は、以下の通りである。

『仏説無量壽經甄解』

問。若爾本願「乃至十念」、對屬在何文耶。

答云、有說配「乃至一念」句。又信一念眞行。即「乃至十念」也。疏有說「乃至」等二句、願文「乃至十念」也。師有說云本願「乃至十念」、乃是信內所具行、而三信外無有別行也。是以開之則說「乃至十念」。合之則撰在三信中。是故今此願成文、合十念而在三信。故無別可對屬之文而已矣。苟得此意、則動舌發声称念之行、本是信內所具行、而內有信故、外唱「弘号」。是此称名不外于信心者、實是第十八願真實信心行者之称念也矣。故本願開「出口称言」「乃至十念」。願成合「撰于信」不論「口称」。誠是大聖親尊体、得西方善逝願意、而所演說、二尊金言可「仰信」哉。由是觀、今家信心為本之宗致、亦堪「感戴」矣。(中略)今家特明「因願成就文意」、而以「願成一念」、直為「信一念」。實是不共妙判、可謂「卓見高識」矣。(中略)宗家所謂「下至十声乃至一声一念等必得往生」者、私按此中「十声」者指「本願十念」、「二声」者指「付属一念」、「一念」者指「今此願成一念」。既對「二声」別願「一念」。約「信一念」明矣。然則今此一念、直是信一念、而本願十念從是開出。故無「別文之可對」本願十念而已矣。上譯無下可「本願對」文上者可謂「理」。今亦從之。(道隱『仏説無量壽經甄解』、『真宗全書』一、三九一下、三九二上)

問云、若尔らば因願の「乃至十念」を成就の文では何に配釈するや。

答。或説に「乃至一念」の句に配す。亦信一念に行を顕す故に其所見の行は乃至十念なりと云疏。又或説に本願の「乃至十念」は即ち信内所具の行なり。其れを延せば乃至十念となる。尔れば三心の外に別の行はなき筈なり。是以三心を開けば乃至十念となり、十念を合すれば三心中に撰在す。故に此成就文には十念を合して三心中に置く故、乃至十念の配属なきは此所以なり。苟も此意を得れば、舌を動し口に称る念仏は信内所具なれば、信心をえさへすれば、称ふべきこと。称名は第十八願眞信心の行者の称名なれば因願には口称を開て説き、成就には信心に合説して称名をば不レ論。誠に大聖世尊弥陀の願意を体得なされて如是説き玉ふ。二尊の言レ金、仰で信ずべし。宗家『礼讚』の釈に「下至十声一声一念等必得往生」とあり。「下至十声」とは因願の十念を指す。「乃至一声」とは付属の一念をさす。「二念」とは成就文の信一念を指す。既に一声に対して別に一念と云へば信一念なること明なり。尔れば今の「一念」は直に信一念にして、願文の「十念」は此一念より開き出たもの故、別に乃至十念に対配すべきものなし云一編滯云配釈。此義宜し。乃至十念の対文なしとは可レ謂レ尽レ理矣。今弁從レ之。(道隱『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、二十丁左〜二十一丁右)

三番目の問は、『仏説無量寿経』の本願成就文の「一念」を信一念とするならば、第十八願文の「乃至十念」は、本願成就文のどの文に配当されるのかというものである。これに対しては、泰巖(一七一〜一七六三)の

『無量寿経海滌記』に依り、第十八願文の「乃至十念」は信内所具の行であり、延ばせば乃至十念となるために、三信の外に別行がある訳ではなく、開けば「乃至十念」、合せば「三信中に撰在」である。そして本願成就文は、十念を合して三心中に置きたため、第十八願文の「乃至十念」に対応する文がないと答える。更に善導『往生礼讃』の「下至十声乃至一声一念等必得往生」(『浄聖主』一、九五八)の文を挙げ、「下至十声」は第十八願の十念、「乃至一声」は弥勒付属の一念、「一念」は本願成就文の一念(信一念)をそれぞれ指すとし、一声に対して別に一念と言う場合は、直に信一念を指すとしている。

一番目と三番目の問答では、本願成就文の一念を行一念とする義を徹底的に退けている。二番目の問答においては、存覚が『浄土真要鈔』で一念に隠顕を立てている点を会通すべく、行一念と見るのが諸師共許の義、信一念と見るのが真宗不共の義であるとし、親鸞が『浄土文類聚鈔』で本願成就文の一念を行一念としたことは、法然からの相承に準拠したのであり、あくまでも真宗においては、本願成就文の一念は信一念であるということが強調されている。

また『願成就文聴記』の他所では、浄土宗鎮西派と浄土宗西山派が、本願成就文の一念を行一念とすることに對して「他流の所伝にて今家の義と不同。何とあるともかまわぬ」(道隱『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、三丁右)と皮肉を込めて批判している。その上で、真宗内の『仏説無量寿経』の註釈書である峻諦の『仏説無量寿経会疏』について、

『会疏』は「乃至一念」をもて願文の「乃至十念」に配せり。是は高祖の判に違するのみならず、憬興に従ふて此一念を行一念とする意と見へる。是高祖の信一念とし玉ふに相違す。

（道隱『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、三三丁左）

と評し、『仏説無量寿経』の本願成就文の一念を行一念とする義を徹底的に退けている。この点からも、道隱が本願成就文の一念を行一念とする義を許容しない様子が窺える。

第二項 道隱『行信一念義』

第三項では、道隱『行信一念義』の内容を検討する。本書は、一八一一年（文化八年）の七月十九日から二十日間で、道隱が自坊において講義した内容をまとめたものであることが明らかとなっている。その内容は、道隱の行信論を窺うには申し分ないもので、道隱自身の説のみならず、他説の検討も行っているという点に特徴がある。

『行信一念義』は、親鸞における行一念信一念の解釈を問題としている。その構造は、まず五つの説を挙げ、それぞれに批判を加える。続いて、道隱の師である僧鎔の説を挙げて批判を加え、最後に自説を述べるといふものである。最初に挙げられた五説については、以下の通りである。

第一説…第十八願は往生の正因を誓った願であり、三心は正因、十念は正業、乃至は報恩を顕す。また、十念は満教の極少であり、一念と同意である。

第二説…一念発起の時に、信行具足して往生治定する。そのため、その上の二称から悉く報謝であり、発起の一念は、信一念直に行一念である。
〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二五八上〜二五八下取意

第三説…南無は帰命、帰命は信一念である。この信に行一念を具足して往生の業事満足するのが、「阿弥陀仏者即是其行」である。その信内所具の行が声に顕れるのは、最初一声より上尽一形まで、尽く仏恩報謝の行である。
〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二五九下取意

第四説…一念決定の処で往生治定とおもい定まる処が信の一念であり、その上の称名は乃至十念の称名である。その乃至十念の中の最初の一声を行一念と言ひ、第二念以降の上尽一形の称名を尽く仏恩報謝の称名と名づける。
〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六〇上取意

第五説…信行は往生の因であり、その行は、法体に寄せて考えると往生の正業、能修に寄せて考えると信心同時の称名となる。信一念には一声を称える暇はない筈であるとの反論があるが、信一念の積は、信体について信体が開発することを明かすため、行者の与り知るところではない（つまり一声を称える暇はない）のであるが、今は信体について機が了解する信相を述べているため、信ずる同時に一声の称名があると

言うことができる。

〔道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六一上～二六二上取意〕

これらに対して、道隱が加えた批判は、以下の通りである。

第二説…この説では、第十八願には報謝の行（乃至）と往生の行（正業）との二行が並べて誓われたこととなる。また十念の言について行一念を立てると、本願成就文の一念は信一念とし、弥勒付属の一念は行一念と判じた親鸞の意をなみすることとなる。

〔道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二五八下～二五九上取意〕

第二説…この説では、信一念の外に行一念はないこととなる。そのため、親鸞が信一念の外に行一念を立てた理由が説明できない。

〔道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二五九上～二五九下取意〕

第三説…この説では、ただ信行具足を説明するのみで、称名遍数について行一念を立てることの説明ができない。親鸞の行一念は、称名遍数に就いて選択易行の至極を顕開すと立てたのであり、信所具の行は、未だ声に顕れないものなので遍数ではなく、行一念とすることはできない。

〔道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二五九下～二六〇上取意〕

第四説…この説は、大きく宗意と異なる。もし一念決定信の処が信一念で、その上の口業に顕れたところを行一念と名づくと言えば、一声称えなければ行一念が揃わず、往生の業が成就しないこととなる。また、十

念中の初一声は往生のため、第二念已下を報謝のためと名づけるとする文は聖教中に見出せない。これは、古来より一念九念の邪義と言われるもので、乃至十念を二つに分けることは、大いに不可である。

（道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六〇上〜二六一上取意）

第五説：信受同時は即聞受同時であるため、この説では、聞く前に称える称名となり、信前の念仏にして、往生の業とはならない。若し聞いた後の称名であるというならば、信受に属すべきであり、信同時の口称と
言うことはできない。
（道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六二上〜二六三下取意）

以上をまとめると、道隱が邪義とするのは、以下の五点となる。

- イ 乃至十念の乃至を「報恩」、十念を「正業」と分けて釈す。
 - ロ 信一念のところで行一念を語る。
 - ハ 「南無」の信一念にそなわる「阿弥陀仏」を行一念とする。
 - ニ 乃至十念の初一念を「行一念」、第二念以下を「報恩」と分けて釈す。
- ホ 信一念の同時に称名を語る。

これについて、最後に五説をまとめ、以下の通り評価を下している。

上来の五説、或はただ行信不離の辺のみに局て此を行信一念と心得たり、爾に両一念を開くに及ばず。或は又初の一声を行一念とし往生の行とするあり、或は報謝とするあり。並に未だ行信一念の交際を弁ぜず。

（道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六三下〜二六四上）

更にこれらの問題を克服する説として、次に師匠の説を挙げてゐる。

有師意弁意上来諸説云、皆其意を得ず。既に『末灯鈔』に「信と行とは御誓を申なり」とあり。爾れば、往生の行信は仏智不思議の御はからひにて、七十八の両願に誓を願し給ふ処故に、等覺已還の測り知る処にあらず。唯仏与仏の知見なり。故に釈迦仏其十七八願の意を受けて、願成の「信心歡喜乃至一念」をもて信一念と説き、又本願の名号を弥勒に付属し給ふところの「歡喜踊躍乃至一念」をば行一念と説く。因レ茲「信卷」に「信樂一念者慶心也」と。此「信樂開発」とは、信の一念なり。此一念は不可思議なるが故に、「大難思」と云ふ。不可思議の一念故に広大の慶を具ふべきこと。此「廣大難思慶心」とは、初一念より一形相統の喜びを束ねて広大慶心と云。此は三心十念を束て至心信樂之願と名るもの此意なり。上尽一形より乃至一念まで引しぼりた処を広大の慶心と云。この慶心が三業に溢れて顕るる処を、付属に「歡喜踊躍乃至一念」と説く。此一念亦不可思議なるが故に、一形報仏恩称礼念の行添りて此中に在り。昔に今生のみならん

乎。尽未來際の一切の事、悉在「此中」。〔中略〕信一念と云ひ行一念と云ふも、唯是如來如實の言を仰信すべきこと。不可思議の一念なる故に、努々凡夫の妄情を加ふべからず。此からこれまでは信一念、これから斯までは行一念と計度するは、恐くは如來大悲の法味を損するなる故、信と行と立隔するは不_レ宜_トと_レ言_ハる。

〔道隱「行信一念義」、『真宗全書』五二、二六四上〜二六四下〕

（こ）でいう有師とは僧鎔のこと、『行信一念之事』（僧鎔『行信一念之事』、『真宗叢書』附卷、七〜一〇）の内容を指している。道隱にとって僧鎔は直接の師であるため、「此説は前來の諸家の中に秀でたり」（道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六四下）と形式上立ててはいるものの、議論の余地があると、以下の通り検討を加えている。

今弁じて曰、此説は前來の諸家の中に秀でたり。爾れども文義に於て議すべき処なきに非ず。其故は、先彌陀の七十八願を受て、釈迦これを行信一念と顕し給ふと云ことは、前來諸師未だ談ぜざる所にして、恐くは高祖の意に疎からん歟。成程『末灯鈔』の文でみれば、「信と行とは御誓をまふすなり」と云ふが故に、釈迦七十八の願意を受て、行信一念と説き給ふ。両一念は釈迦の施設なりとするは大に宜し。祖意爾るべし。然に一形に相統の喜を引き束ね統括して信一念とし、一形相統称礼念の行を取集て行一念とすと云ふこと、成程道理は然るべしと云へども、行信一念の积意に於ては、恐くは似_レ不_レ符順。所以者何。行一念の

積は、一声を一念とす。故に称名の遍数なり。此が一形相続の行を統括する一念とはみへぬ。「就称名遍数」と云へり。是二形相続の称礼念の多念を引しぼりたが行の一念とは見へぬ。又「信巻」信一念の積は、時節の一念に約す。何ぞ一形相続の信念の喜を合集せる一念と云はんや。由て此は少し難_レ肯。

〔道隱〕「行信一念義」、『眞宗全書』五二、二六四下〜二六五上

ここで検討しているのは、「弥陀の第十七願と第十八願とを受けて、釈迦がこれを行信一念と顕したと見る点」「上尽一形にある相続の喜を統べたものが信一念、上尽一形の相続の称礼念を収めたものが行一念であるとする点」の二つである。前者は、これまで論じられなかつたことではあるが、『末灯鈔』第十二通の「行と信とは御ちかひをまふすなり」〔浄聖全』二、七九四）を根拠に、親鸞の意に即したものと判断している。一方の後者は、行一念を称名の遍数とし、信一念を時剋の極促とした親鸞の行信一念の文からは、素直に導ける内容ではないとされている。

そして最後に、道隱自身の見解を示している。特に、行信両一念の相について述べている箇所について、詳細に検討を行う。まず行一念については、以下の通り述べている。

〔行巻〕の行一念亦可_レ有_二積_一。初約_二遍数_一一念。遍数者、一二三の数なり。（中略）後に約_二行相_一積す。（中略）ただ一仏名を称へて余行をまじへず、専念二行にして二行なき、これ行相の積なり。其付属の文で

云ふときは、二行余行をならべず、一行なるを一念と云。これは後の行相の積なり。今所謂行一念と云ふ文は、初の遍数の一念に約して顕す、是なり。何者、文に「就称名遍数一顯開選択至極」と云ふが故に。既に「就遍数」と云ふからは、遍数の一念なり。(中略)行一念とは、一声を一念と云。これは專一の二に非ず、時節の一に非ず。只是二二三の一なり。

(道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六八上〜二六八下)

行一念積は「遍数」と「行相」とで積されており、弥勒付属の文は「行相」を見て専念一行の意とし、「遍数」の一念で顕したのが行一念であるとする。さらに「遍数」の意で積す理由について、以下の通り述べている。

此功德、聞名の信の一念に具足すれども、仏智の功德不可思議にして、其相得てしるべからず。故に付属に「当知此人為得大利」とあれば、南無阿弥陀仏と称ふる一念の一声、それが無上功德を具足したのちやと説く。これは名号中の無尽の万徳が一声の称名に於て顕現す。故に一声に寄せて万徳顕現することを顕はす。能称の功により功德多きに非ず。唯是所称の名号法徳の爾らしむる処なり。

(道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六八下〜二六九上)

功德は信一念に具足するが、その万徳が顕現したのが一声の称名であり、遍数で積すのは、表に顕れたところ

で示したからとする。最後に、自身でこの説に対して二つの問答を展開している。

問。多念に寄ても爾るべし。何ぞ一念に寄せてこれを顕はすや。(中略)

解云、誰か云ふ多念は功德を具せずと。一念多念ともに功德を具す。故に『末灯鈔』に「一声をも称へ、もしは十念をもせんは行なり」とあれば、一声十声亦是行の一念なりとみへる。然らずば「若は十念をもせんは行なり」と云ふ十念の言あまるに似たり。

問。若多念称名も亦無上功德を具すと云はば、亦行一念と云こと甚難_レ在。(中略)

答。此義甚深。古来未談の処なり。今御相承に就て、如_レ是でもあらふかと云だけを弁ずべし。問の如ならば、初一念でことすむと心得たゆへに、多念は行一念に非ずとおもふ。古来の師、初の一声に泥むによりて、高祖の御教示がむまく得られぬとみへる。高祖は付属の一念即是一声との玉ふて、最初一声なりとはの玉はず。

〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二六九下〜二七〇上

第一問答は、なぜ多念でなく一念のところ功德を顕したのかという問いで、それに対し一念も多念もともに功德を具すと答える。しかしながらこれでは、問いに直接答えたことにはなっていない。そこで第二問答では、多念称名も無上功德を具すのであれば、なおさら行一念という理由が分からないという問いを起こし、弥勒付属の文は、初一声に限らないと答えている。

続いて、信一念については、以下の通り述べている。

弥勒付属の一念に二積あるが如く、成就の一念にも亦有二積^一。初約「時剋」積二念^二。後は就信相「積二念^一。行者の信相で云へば、一念とは信心にふたころなきが一念なり。『御文章』多く此信相の一念での玉ふ。行者の信する相貌、すがたで云へば、「信心無二心^二」を一念とす。わきめふらぬことなり。今この信一念の積は、初の時剋に約する一念なり。

〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二七一上

『仏説無量寿経』の本願成就文の一念について、信一念積は「時剋」に約して積しているものであり、信相で見らば、信心に二心がないこととしている。さらに「時剋」に約して積す理由について、以下の通り述べている。

往相回向の大信は、其体不可思議なれば、凡夫のしられふやうはなひ故に、時剋の極促に就て、如来回向の信樂が機上に開發し給ふことを願はず。これを信の一念と云ふなり。行には二三等の数あれば、遍数に就くと云ふなり。信には数なきゆへに、時剋に就て一念を願はし給ふ。

〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五二、二七一下

信の体は不可思議で凡夫は知ることができない点、信には数がない点の二つの理由により、時剋のところ、信樂が機上に開發したことを顕すとしている。最後に、自身でこの説に対して問答を展開している。

問。『末灯鈔』の積と『行卷』の積と、同とせんや異なりとせんや。

答。少異なきにしも非ず。全同じとはいはれぬ。(中略)これ問に応じて信と行と二なるに似たれども、固より不離なりと、信行別見の執を遮し給ふなり。この不離は法体ではなひ。行者の能信能行のうへに就て示し給ふ。機の上で二つに分れたやうに見へる故に、機の上でも分れぬと明すが主意なり。故に標文も信行と次第す。能行では信行次第す。『御本書』は不_レ爾。信行不離は措て不_レ論。本より法体は信行一の故に、不離のことはの玉はぬなり。法体の信行が行者の機の上に開發することをば、成就と付属とに分て積し給ふが『御本書』なり。

〔道隱〕『行信一念義』、『真宗全書』五一、二七四上〜二七五上

ここでは、『末灯鈔』と『教行信証』とで、行信両一念の積し方が異なる点を説明している。具体的には、『末灯鈔』では機上の行信不離を明かすのが主意であるのに対し、『教行信証』では機上に法体の信行が開發することを、不離ではなく本願成就文の一念と弥勒付属の一念とに分けて積しているという違いが認められる。

道隱は、行一念に「遍数」と「行相」、信一念に「時剋」と「信相」のそれぞれ二義を見ており、行一念・信一念それぞれの積の意はいずれも前者であるとしている。更に、法体の信行が機の上に開發することを本願成就文

の一念と弥勒付属の一念とに分けて釈したのが『教行信証』であり、信は時間のつづまったところで如来回向の信が機上に開發することを顕し、行は一声に寄せて名号の万徳が顕現することを顕したものとみている。また、このように分釈する理由は、もともと凡夫の理解できるところではない往相回向の行信を、凡夫に分かりやすく示すためとしている。この説において、名号の万徳顕現を顕した行一念を、初一念に限られるものではないとした点は、道隱の特色であると考えられる。

以上、『行信一念義』をもとに、行信両一念に関する道隱の説を概観した。これを行信論の出発点とする月珠は、邪義とされた五説及び僧鎔の説を採ることはないはずである。加えて、この時点では、道隱の説をそのままに受けたものと考えられる。それをまとめると以下の通りである。

道隱の説

甲 『教行信証』によると、行一念は「遍数」と「行相」、信一念は「時剋」と「信相」の義があるが、いずれも前者の義とする。

乙 行一念は、初一念に限らず、一声一声である。

丙 『教行信証』の行信両一念は、機上に法体の信行が開發することを、本願成就文の一念と弥勒付属の一念とに分けて釈し、因体的示する点が重要であるとみる。

道隱が邪義または不適當とする説

イ 乃至十念の乃至を「報恩」、十念を「正業」と分けて積す。

ロ 信一念のところで行一念を語る。

ハ 「南無」の信一念にそなわる「阿弥陀仏」を行一念とする。

ニ 乃至十念の初一念を「行一念」、第二念以下を「報恩」と分けて積す。

ホ 信一念の同時に称名を語る。

ヘ 弥陀の第十七願と第十八願とを受けて、釈迦がこれを行信一念と顕したとする。

ト 上尽一形にある相続の喜を続べたものが信一念、上尽一形の相続の称礼念を収めたものが行一念であるとする。

第四項 道隱『教行信証略讚』

第四項では、道隱『教行信証略讚』の内容を検討する。本書は一八二一年（文化八年）に本如の命により「錦花殿」において講じられた内容の記録である。ここでは、主として、『教行信証』「行巻」の大行釈と行一念釈について見ていく。まず大行釈については、以下の通りである。

「大行」者是所行、「稱」無礙光如來名_二者能行也。於_三所行_二顯能行者、此稱名具大行大信_一。法体所具大行大信、全為行者稱名_二故、所行即能行。能行外無_三所行_二故、此乃如実修行之稱名也。

(道隱『教行信証略讚』三、明治二十九年刊本、三三丁右)

ここでは、大行が所行(名号)であり、「稱無礙光如來名」は能行(稱名)であるが、法体に具してある大行大信を全うじた稱名であり、所行即能行の稱名である点が強調されている。続いて行一念釈を見ていく。

「言_三行之一念者_二等、今標_三行信有一念_一。今且明_三行一念_一。其信一念至_二「信卷」_一明_レ之。行一念者。「信卷」釈信一念有_二三釈。義准行一念亦有_レ一。一約_三遍數_二二約_一行相_二云。「謂稱名遍數」等者、正明_二行相_一也。「稱名遍數」者、從_二上_一尽一形稱名_二、下至_三三念_一五念、一_二三_一稱名_一。故云_二「乃至一念」_一。其遍數極少為_二二声_一。是曰_二「易行至極」_一。故下釈云、「弥勒付属一念、即是一声」。僅極少一声、得_二無上功德_一故。『一多証文』云、「一念者彰_二功德極_一」。是故寄_二稱名一声_一、顯_レ得不可稱不可說大功德、為_二「選擇易行至極」_一也。

問。若爾促_二命終刹那_一、不_レ及_二二声_一死者、及拔舌瘡瘻、言教不行不_レ能唱之類、為_二行一念欠、不_レ具_二無上功德_一耶。

答。理実信樂開發一念処、仏智回向功德、悉具足円滿無_レ所_レ欠。然唯仏知見、非_二凡夫所_レ知。何以得_レ知_二

具足功德^一。是以寄^二称名一声^一、顯^三其選択易行至極^一。故不^レ能^二二声^一者、亦信樂開發、則自得^三具足大行功德^一。今寄^二称名一声^一、示^三具足功德大宝^一耳。就猶^レ言^レ寄。故不^二相違^一也。

問。言^三一声具足無上功德^一者、二念已上多念称名為^二無用^一耶。

答。一念既得^二無上功德^一。二念得^二無上功德^一。乃至百千万億念、得^二百千万億無上功德^一。故説曰^二不可思議功德^一。念々声々雖^二教不同^一、於^二無上功德^一無^レ有^二次滅^一。

（道隱『教行信証略讀』六、明治二十九年刊本、六丁右く六丁左）

行一念に関する箇所で、「遍教」と「行相」があることが示される。先にも示したように、「遍教」の問題が特に重要であり、ここでの「乃至一念」は、弥勒付属の一念であり、一声のことである。そして、その極少の一声のところでも無上功德を得ることにより、選択易行の至極を顯すのが行一念であるとしている。それに対して、二つの問答が展開される。一つ目の問いは、一念で無上功德を言うのであれば、一声も称えられずに亡くなったものはどうなるのかというものである。これに対しては、理実では信樂開發の一念のところでも無上功德を得るのであるが、凡夫が知ることができないものでないため、目に見える称名の一声のところでも、選択易行の至極を顯すのであると答える。二つ目の問いは、一声に無上功德を具すというのであれば、二念以降の称名には無上功德は具さないのかというものである。これに対しては、念々の称名に無上功德を具すと答えている。ここからは、行一念は初一声に限らないという道隱の姿勢が窺える。

第五項 道隱『文類聚鈔法鑑』

第五項では、道隱『文類聚鈔法鑑』の内容を検討する。本書は奥書を見ても成立年代が分からず、その成立背景も判然としない。しかしながら、月珠にも『文類聚抄明用決』という、親鸞の『浄土文類聚鈔』に関する著作があることから、影響関係を見るには適した著作であると考えられ、ここでその内容を考察する。まず「行」を釈す箇所は、以下の通りである。

大行者、師説曰、「但自利円満者非大行」、利他行円満即是大故。又諸仏大人之所讚、円満至徳名故、名「大行」也。述。義。

今謂、大莊嚴成就之行故、『如来云』云「利益世間大願円満」考。以「大願」円満衆行「故名大行」。(中略) 雖「大而非対小之大」。其体不可称不可説不可思議故大也。

師説云「今所標者、正在所行而是能行故、『広本』云、「諸仏称名之願、浄土真実之行、行能選択本願之行、行所今所標与レ之同。是能行所行不二。若偏為「所行」、何言「大行者称無礙光如来名」。若偏為「能行」者、既行信次第、是就行立信之相、為所信之相又曰、「至心者至徳尊号為レ体」。何偏為「能行」耶。從「本在「真実行」、則能所合徳、不可分其分際」。但是不可思議至徳也。

〔道隱〕『文類聚鈔法鑑』二、『真宗全書』三八、三八九上〜三八九下）

道隱の師である僧鎔の説を挙げつつ、大行の「大」たる所以と、所標が述べられている箇所である。道隱は、大行の「大」たる所以は、全ての行を円満させるといふ利他にあるとする。また「大」であるからといって「小」に対応するものではなく、不可称不可説不可思議という点を強調している。所標については、能行所行不二とし、分際を分かつことはできない点を強調している。

続いて「称名破満」にあたる箇所は、以下の通りである。

「大行者則称無礙光如来名」者、正出大行体。「大行」者牒行体。「称名」者寄能行頭大行体也。「称」者称念義、称名即讚嘆故。「称無礙光如来」語出『論註』。是欲明如実修行相応故、次引『註』明如実修行相応益。（中略）無礙光如来即仏体也。仏体即智恵。以光明智相頭仏体。「名」者阿弥陀仏也。此「名」之義無所障礙。故名阿弥陀。故知、光明智相能破無明暗。故合名下義称無礙光名。即如実修行相応大行。若不爾則名是阿弥陀而義与諸仏同。何有「名義相応益」。故簡不如実称名用讚嘆門文。（中略）

問。即是其行法体、従来大行。何待能称成大行。若爾不称者、不可成大行耶。

答。一念信受处、全納得法体大行而其相不易知。是以今寄能称知具大行。行一念釈例知之。称

名能行、全領_二法体行_一而能所不二。於_二不二中_一且分能所_二耳。

「斯行」等者、釈_二行爲_レ大所由_一。「斯行」者即指_レ称念之行体_一。是此称念全_二所行体德_一、能行即所行。行_二阿弥陀仏之行_一故、如来因中所修万行、熏發在_二一称_一。(中略)由_レ如来修_二一切行_一成_中一行_上故、衆生称念、能成_二一行即一切行_一。(中略)斯行偏撰_二一切行_一。極速圓滿故、此称名即名曰_二大行_一。蓋是寄_レ称名_二顯_二所行德_一耳。
(道隱『文類聚鈔法鑑』二、『真宗全書』三八、三九五下〜三九六下)

道隱は称名破滿について、能行に寄せて大行の体を顯す箇所と見る。「称無礙光如来」は曇鸞の『往生論註』より取られた言葉であるが、名だけでなく名義相応の益を示して不如実の称名に簡ふためにこの言葉を用いたと説明する。続いて、法体が既に大行であるのに、どうして能称のところで大行を語るのかという問を立てる。これに対しては、能称という相が、大行が具わっているのを知るのに良いからであるとする。しかしながら、称名の大行たる所以はあくまでも所行の徳にあるとし、能所不二で、ここではあくまでも能行即所行である点を強調している。

第六項 月珠の行信論における道隱の影響

月珠にとって宗字における最初の師が道隱である点を考えると、月珠の行信論における道隱の影響は、月珠の

若年時の著作に見られることが想定される。月珠の生涯について、本研究では以下の通り分類している。

西暦	年齢	時代
一七九五年～一八二七年	一歳～二三歳	豊前及び京都での宗字研鑽時代
一八二八年～一八三五年	三四歳～四一歳	京都での安心教諭役時代
一八三六年～一八四八年	四二歳～五四歳	豊前での後進育成時代
一八四九年～一八五六年	五五歳～六二歳	京都での本山奉職時代

道隱の示寂が一八二三年（文化十年）であるため、本来は「豊前及び京都での宗字研鑽時代」の月珠の著作を参照すべきであるが、現存する著作で月珠の行信論が明確に窺えるものがないため、「京都での安心教諭役時代」の月珠の著作を参照する。

一八二九年（文政十二年）の月珠『文類聚抄明用決』において月珠は、大行に「体（名号）」と「相（称名）」があるとし、衆生の称名を待つて大行を成ずるのではないという観点から、名号大行を述べた。更に名号の「体」は、必ず称名という「相」を具すものであるが、その称名に「流行相（第十七願の諸仏称名）」と「専修相（第十八願の乃至十念）」があるとした。道隱にも『文類聚鈔法鑑』という親鸞の『浄土文類聚鈔』に関する著述が残されているが、これらの義は認められなかった。またその他の著作においても見られず、大行を「体（名号）」

と「相(称名)」とに分ける点、その大行の「相(称名)」に「流行相(第十七願の諸仏称名)」と「専修相(第十八願の乃至十念)」とがあるとするとする点は、道隱からの影響ではないことが分かる。

一八三〇年(文政十三年)の月珠『大経光讚』では、法然と親鸞との義に矛盾がないことを示す形で『仏説無量寿経』の本願成就文の一念が行信に通じるという点を強調するのであるが、これは道隱が『仏説無量寿経甄解』及び『願成就文聴記』において、本願成就文の一念を行一念とする義を徹底的に退けている点からすると対照的であると見えよう。

月珠は、宗学を学ぶに際して、最初道隱に師事するも、行信論において異なる説を立てたと言われる。そのため学系も、僧鎔→道隱を受ける形で空華とはされず、別に一学派を確立したとして、豊前と位置付けられる。本研究では、更に年代を絞り込み、月珠の「京都での安心教諭役時代」に当たる一八二九年(文政十二年)や一八三〇年(文政十三年)の時点で、既に道隱とは、行信論において異なる義を立てていたことが明らかとなった。

その一方で、師資相承が原則の仏教において、師の説を全く無視して新たな説を立てるとは考えられない。そう考えるならば、道隱が否定した説を月珠が採るとも考えづらい。道隱は一八一一年(文化八年)の『行信一念義』において、道隱自身の説のみならず、他説の検討をも詳細に行っている。それを改めて挙げると、以下の通りとなる。

道隱が邪義または不適當とする説

イ 乃至十念の乃至を「報恩」、十念を「正業」と分けて積す。

ロ 信一念のところで行一念を語る。

ハ 「南無」の信一念にそなわる「阿弥陀仏」を行一念とする。

ニ 乃至十念の初一念を「行一念」、第二念以下を「報恩」と分けて積す。

ホ 信一念の同時に称名を語る。

ヘ 弥陀の第十七願と第十八願とを受けて、釈迦がこれを行信一念と顕したとする。

ト 上尽一形にある相続の喜を続べたものが信一念、上尽一形の相続の称礼念を収めたものが行一念であるとする。

「イ 乃至十念の乃至を「報恩」、十念を「正業」と分けて積す」について、月珠は一八四四年（天保十五年）の『行信両一念義』で、『仏説無量寿経』の第十八願文の「乃至十念」には正業と報恩の二意が具されているとし、「乃至」と「十念」を分けない義を採っている。これは、一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』で、「称名破満釈」における「大行」を、二相（流行相・専修相）を兼ね合わせたものと見る点とも通じるものであり、道隱が異義とするものを明確に避ける形となっている。

「ホ 信一念の同時に称名を語る」について、月珠は、『行信義』で名号に能称の徳を具すと表現した。これは、名号には衆生の能修が収まっているというもので、それを信一念に衆生が領受するのであるから、そこには

当然、能称の徳が具わると主張するものである。月珠のこの主張は、信後の称名のところで始めて大行を成ずるのではないということを明確にするとともに、信一念においては衆生の行為としての称名がない点を強調するものであり、「ホ、信一念の同時に称名を語る」を避ける形で配慮がなされていると見ることが出来る。

その他の内容については、明確な対応こそ確認できないものの、月珠の行信論では、道隱が異義としたこれらの義は、避ける形で立てられている。

以上をまとめると、月珠においては、その行信論が認められる初期の著作において、既に道隱とは異なる義を立てていたことが明らかとなった。その一方で、月珠の行信論における道隱の影響という観点からすると、『行信一念義』で道隱が邪義または不適當とする説は採らないという形で、認めることができた。

第二節 義天の行信論

第一項 義天の著作

道隱と並んで、月珠の初期の行信論に影響を与えたと考えられるのが義天（生没年不詳）である。義天は、月珠の父であり、道隱の示寂後は宗学の師でもあった人物である。しかしながら、著作が伝わっておらず、その宗

学理解を窺い知ることはできない。唯一その思想の一端が確認できるものが、一八二二年（文政四年）に『序分義』『定善義』の講義を行った際の内容を、一八二二年（文政五年）に月珠が纏めた『序分義集解』『定善義集解』である。しかしながら、あくまでも善導の『序分義』及び『定善義』の文釈を行ったものであり、そこから義天の行信論を窺うことはできなかった。

第二項 崇廓の著作

義天だけでなく、義天の父であり師でもある円珠（一七四六〜一七九七）についても、同様に著作が伝わっていないため、ここでは、円珠の師である崇廓（一七二九〜一七八六）にまで遡ることとする。なお、義天は晩年の崇廓に師事していた時期があり、崇廓を義天の師と位置付けることもできるが、ここでは、崇廓―円珠―義天―月珠の流れで見えておくこととする。

崇廓は、井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』によると、十五の著作がある。その中で崇廓の「行信論」が窺える著作について、その内容を見ていく。まず、一七八二年（天明二年）成立の『浄土論註疏』には、

「聞其名号」之名号、是法体而入「衆生心」而成「信心」。口業発称方名「大行」。只是一物之左右而已。

（崇廓『浄土論註疏』四、明治三十二年刊本、三十一丁右）

と大行の定義が確認できる。更に続く箇所では、以下の通り行と信との関係に言及している。

是以約「決得體」信行同時。若約「受法」行前信後。若約「行相」信前行後。若約「相統」融無「前後」。

(崇廓『浄土論註疏』四、明治三十二年刊本、三十一丁右)

「口業発称」を大行とされてはいるが、ここではあくまでも「称名破満」が意識されているだけと考えられる。法体名号・信心・口業(称名)の三を一物の左右としていることから考えると、法体名号が既に大行であるとすゝる義と考えられる。それは、続く文からも窺え、「約」受法「行前信後」ということは、法体名号が大行であり、それを信受するという構図となるであろう。「約」行相「信前行後」は、行者における信心と信後の称名との関係を示すもので、「約」決得體「信行同時」は、法体名号に行が具しており、それを信受するため、同時ということであろう。「約」相統「融無」前後」は、相統の場面では、行信具足であるが、受法・行相に対応させて、前後が特段問題とならないことを示していると考えられる。

続いて、『第十八願隨聞記』を見ていく。本書は、崇廓が一七八六年(天明六年)に豊前の教覚寺で講義した内容を記録したものである。『第十八願隨聞記』は、基本的に『仏説無量壽經』の第十八願文の解釈に終始した書であるが、第十八願文と本願成就文との関係を述べる箇所に、崇廓の「行信論」を窺うことができる。その内

容は、以下の通りである。

成就には先づ信樂を説き、是を生因とし、次に「至心回向」とは法体回向の義を挙げ、其次に「願生彼国」と云。然ば「至心回向」を法体に約して云、如来は「至心回向」して衆生に信樂欲生せしむ。故に「信心歡喜」を以て正く衆生の能帰とす。故に「信巻」三信の釈の中に「諸有衆生」より「乃至一念」までを信樂の下に引き（割註略）、「至心回向」已下を欲生の下に引て（割註略）、これ「至心回向」は中間に在て上下を撰してこの回向から信樂欲生せしむる意なり。

（崇廓『第十八願隨聞記』、龍谷大学蔵本、十七丁左く十八丁右）

更に、この内容を受けて、冠註には、以下の通り示されている。

既自「諸有衆生」至「乃至一念」撰て信樂中、是故不可以「乃至十念」配「乃至一念」也可知。

（崇廓『第十八願隨聞記』、龍谷大学蔵本、十七丁左く十八丁右）

『仏説無量壽經』の第十八願文の「乃至十念」を本願成就文の「乃至一念」に配当することができないと明言している点から、崇廓は本願成就文の一念を信一念と見ている様子が窺える。一方で、十念と一念との関係につ

いて、以下の通り述べている。

今総じて十念一念の義を積するに、乃ち四義あり。一に信に約す。二に行に約す。三に信行次第に約す。四に信行俱転に約す。(中略) 上来四義の中、第二門が今家相承の常軌にして、亦自ら余の三門の義も具す、しるべし。

問曰、此願の中に信行あり。何を以てか願体とするや。

答曰、信心を願体とす。

問。若尔らば、終南・吉水は第十八願を専ら称名に約す。豈に師資矛盾に非ずや。

答。既に「至心信樂欲生」と云、吉水は「以信為能入」と云。是れ本願に非ずして何ぞや。又終南・吉水は信を具するの行を取り、吾祖は行を具するの信を取る。互に拏て互に摂す。義に於て違ことなし。吉水の所謂る内外之異也。然るに吾祖信を取て行を取らざる者は、無信の行を簡ん為なり。所謂「信心必具名号名号不必具願力信心」と云是也。是以て吉水の所謂る第十八願は、是吾祖の所謂る第十七願なり。二願分たずして分る。大信大行を願はずを以の故に、是高祖の妙教流通して特に吉水の正意を得玉ふ。

(崇廓『第十八願隨聞記』、龍谷大学蔵本、三十丁左、三十四丁右、三十五丁右)

崇廓は、第十八願の願体を論じるに際して、「終南・吉水は信を具するの行を取り、吾祖は行を具するの信を取

る。互に挙て互に撰す。義に於て違ことなし」と善導・法然と親鸞とを会通し、義に違いが無いとしている。

第三項 月珠の行信論における崇廓の学系からの影響

以上、月珠の師である義天、更にその師である円珠に著作が伝わっていないため、円珠の師である崇廓にまで遡って、行信論の内容を検討した。

崇廓『浄土論註疏』において、称名を大行としつつ、法体名号・信心・称名を一物の左右とする点は、恵美智生氏も、

衆生の称名のところで大行を語りつつ、名号の位相によって信心と称名を位置付ける教学理解は豊前義の三
正定業説の思想的淵源ともとれる。(恵)

美智生「真宗教学史における行信論の研究―豊前学派の教学大系を視座として―」『龍谷教学』四七、五一）
と月珠の行信論との関係を描しているが、筆者も月珠の行信論の網格に深く関係する義であると考える。

月珠は一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』において、大行に「体（名号）」と「相（称名）」があるとし、衆生の称名を待って大行を成ずるのではないという観点から、名号大行を述べている。その根拠となる

のは、親鸞の「名号正定業」の文である。更に名号の「体」は、必ず称名という「相」を具すものであるが、その称名に「流行相（第十七願の諸仏称名）」と「専修相（第十八願の乃至十念）」があるとした。これは言い換えれば、信後の称名に「正定業」と「報恩」の両意があるとするものであり、「称名正定業」という観点から称名大行を言う義とみることができる。これは、称名を大行としつつ、法体名号・信心・称名を一物の左右とする崇廓の義に親しい。

一八三〇年（文政十三年）の月珠『大経光讚』では、法然と親鸞との義に矛盾がないことを示す形で、『仏説無量寿経』の本願成就文が行信に通じるという主張を展開している。崇廓の著作で認められる記述は、あくまでも第十八願文に対するものであるが、第十八願に信行があるとした上で、善導・法然の義と親鸞の義との間に矛盾がないことを示す記述が認められた。ここから推察すると、崇廓は本願成就文の一念に關しても、行信に通じると理解していた可能性が高い。なお、本願成就文を対象とする場合は、善導・法然と親鸞との会通ではなく、法然と親鸞との会通になるものと考えられる。このように、第十八願理解において善導・法然の義と親鸞の義との間に矛盾がないことを示す視点は、崇廓―円珠―義天―月珠という流れで相承され、月珠は本願成就文の一念理解における法然と親鸞との会通という視点を得たものと推測ができる。

第三節 興隆の憶念理解に対する月珠の安心教誠

第一項 興隆の生涯

第一項では、興隆（一七五九〜一八四二）の生涯を概観する。興隆の生涯に関しては、主たる出来事を中心に挙げる。

西暦	(元号)	年齢	出来事
一七五九年	(宝暦九)	一歳	誕生。
一七八四年	(天明四)	二六歳	安居で智洞の『華嚴五教章』『大乘義章』の講義を聴く。
一七八五年	(天明五)	二七歳	肥後常照より『悉曇十八章』を受ける。
一七八六年	(天明六)	二八歳	紀州根来寺の法住に就き『唯識述記』『住心品疏』及び真言の教義を学ぶ。
一七九八年	(寛政十)	四〇歳	講主の命により『真宗金剛鉅破文』を製作。
一八〇二年	(享和二)	四四歳	夏安居で『浄土文類聚鈔』を代講。
同 年			秋講で『天台四教儀』を講義。
一八一一年	(文化八)	五三歳	『顕浄土真実教行証文類徴決(辛未録)』執筆開始。
一八二三年	(文政六)	六五歳	『顕浄土真実教行証文類徴決(辛未録)』脱稿。

一八二八年（文政十二）	七〇歳	司教に昇階
一八三一年（天保二）	七三歳	勸学に昇階
一八三五年（天保六）	七七歳	安居で『仏説無量寿経』四十八願文を講義。その際、称名正因の嫌疑がかけられ、月珠より安心教誡を受ける。
一八四二年（天保十三）	八四歳	示寂。

月珠が興隆と直接接点を持ったのは、一八三五年（天保六年）である。第二項では、その具体的内容を検討する。

第二項 興隆に対する安心教誡

一八三五年（天保六年）に、当時勸学であった興隆が安居で『仏説無量寿経』の四十八願文を講義した際、所化より異義ではないかとの声が挙がり、当時助教であった月珠が安心を教誡することとなった。実際の教誡内容については、記録が現存せず、把握することはできない。しかしながら、この安居の講義録が、『仏説無量寿経四十八願聞記』という形で残されており、そこから興隆の異義内容を探ることができる。

本書は、書名にある通り、『仏説無量寿経』四十八願の一々について興隆が講義した際の記録である。講義は、

玄談・広説別願・総結の三段に分かれ、計五十一会から構成される。玄談では、主として四十八願の大意を述べ、広説別願では、一々の願について詳細な説明を行い、最後に総結で結ばれてある。このような全体の構成とは別に、本書は特筆すべき特徴を備えている。それは、時々、講会の終盤に、本筋を一旦置きながら行う「安心談義」が収録されている点である。

まず初回（第一会）の講会の最後には、以下の通り述べられている。

更に大衆に申すべきことあり。それと申すも、面々御承知の通り、去る六日に私及び林中学校の人々十輩ばかり御殿へ召され、忝くも「御直命」を以て、林中の所化及びのぼり合せの法中へ世出世に就いて心うべきことを教諭いたせと仰せ下さる。その「御直命」並びに御重役中の委細の教誡のおもむき、まことに深重の思召、面々肝心に頂戴せねばならぬことなり。

（興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三、四三〇下）

ここから、安居開繙に先立ち、興隆が広如より「御直命」を受けたことが知られる。「世出世に就いて心うべきことを教諭いたせ」とは、安心の要について、誤りのないように正確な教諭をせよということであろう。他の箇所についても、

…これは唯伝説なり。的証なきことゆゑに証としがたし、講弁はこれまでに致すなり。当月六日学職の人々十一人を御殿に召され、「御直命」を以ておほせ出さる。…

(興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三、四六三下〜四六四上)

といった具合に、一旦講会の本筋を置いて、安心の内容が別に述べられている。これは、本書全体に点在して認められ、まとめると以下の通りとなる。

場所

前後との関連

- ①第一 会末 大意を述べる部分の直後。
- ②第十一 会末 『仏説無量寿経』の異訳との関連を述べる箇所の中で。
- ③第二十 会末 第一願積の最中。
- ④第三十二 会末 第十三願積の終盤(最後の問答の直前)。
- ⑤第三十八 会末 第十七願積の直後。
- ⑥第四十二 会頭 第十八願積の直後。
- ⑦第四十四 会末 第二十二願積の直前。
- ⑧第四十六 会末 第二十二願積の直後。

⑨第四十八会末

第三十五願釈の直前。

⑩第五十一会末

総結部分の直後。

論点はいくつか認められるが、興隆に「称名正因」との疑義が挙がり、教誠を受けたのは、「安心と意業」「安心と後生大事」の二点である。そのため、それらの内容に関する箇所を見ていく。それぞれの該当箇所は、以下の通りである。

安心と意業 ……第二十会・第三十二会・第四十二会・第四十四会・第四十六会

安心と後生大事……第一会・第四十四会

「安心と意業」に関しては、最も厳しく教誠がなされた点と考えられ、講会の中で、繰り返し説明を行っている。会を追うごとに内容が細かくなっており、第四十二会のものが論点を網羅しているため、その箇所を以下に挙げ、内容の検討を行う。

安心の一念のことを談ずるについて、（中略）当流の安心は三業の相を泯じたもの、口業や身業はまうすにおよばず、意業の相でも泯じたものなり。意業と云ふものは性相の法相でしらべても、意識と俱なる思の心

所を体とす。爾れば余程造作のあるもの、極促の一念は因地のはかられぬ速疾なもの故に、安心の一念に三業の相あらう道理なければ意業とは云はれぬ。爾れば『改邪鈔』に「意業の憶念、帰命の一念おこれば」との給ふ。私はこれで意業の憶念、帰命の一念とつづけて解するところで居た。そこで意業の言を通釈せねばならぬ。そこで其通釈右まうすごとくあたらぬ。そこで其まあ意業の憶念、帰命の一念とは、安心に意業の言つかうてないが夫はわけあることと云うて通釈する。『改邪鈔』は通相とはちがひ、夫は三業門の名をかりて安心起行をさばく処で、口業を能化の知識の御教示のことばとし、身業を所化の行者の起行とし、意業を安心との給うたけれど、自体安心には三業の相を泯じたもの故、只このころとの給ふことにて、身業、口業、意業との給ひても、ほかは各別、唯今はこのころとの給ふことなり。性相の名目でうかがふところにあらずとまうした処、夫はまちがひぢやとあること也。私はあの文今の一義は幸に一義をおぼえて居た故に申しあげた処、御教諭の後に考へれば夫ではいへぬ。そこで御教諭の趣は其様なことではきこえぬ。また云ふこともまぎらはし。又『改邪鈔』の註釈もよくいへぬとあること、先づ『改邪鈔』のうへで御教諭から仰せきけられた。あれは次上のことばに「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云へども、自見すれば必ずあやまるどころあるによつて、師伝口業をもつて最とす。これによつて意業にをさめて」等との給ふ意業とおなじ。これは通相の意業にただ思ふと云ふことではない。そこで意業の憶念、帰命の一念おこればとの給ふは、意業の憶念と云ふことは信前にあること、帰命の一念とは正しく信受の一念、私のやうに読んでこころえては心得まちがふ故、通釈もわづらはし。御教諭のおもむきは、

意業の憶念とは信前にあること。近くは御袖の『御文章』に「それ当流の安心のおもむきをくはしくしらんと思はんひとは、あながちに智慧才学もいらす」と云うて、夫から「ただわが身はつみふかきあさましきものなりとおもひとりて、かかる機までも助けたまへる仏は阿弥陀如来ばかりなりとしりて」との給ふ。あれが正しく信の一念おこることではなくて、其まへに機教の分限を入れ給うたもの、『改邪鈔』のうへも、意業の憶念とは『御文章』の「わがみは罪ふかきあさましきものなりとおもひとりて、かかる機までも助けたまへる仏は阿弥陀如来ばかりなりとしりて」の二句の御意にあたる。それを其方のやうに通釈しては大にあらず。却つてそれでは当流の安心も意業と云はると云うて紛らはしと、大に感服つかまつり、恐れ入つて御教諭會得仕る。

もう一つある。此意業と云ふことは、安心の処で云へばよくない名目なり。けれどもまた私の国は他派ありて、安心意業、起行三業など云ふことあり。夫を他派の仲間同士で破して意業を尊るはわろしと云ふと、『改邪鈔』などを証拠にして、爾らば意業とあるがと云うてあらず。他派のうちでも之を取るは尠けれども、ままたそれを証にして安心をも意業と云ふ。それを通釈するよりは、先門様のとき仰せ出されたところのうちに助け給へとしきならざる運想と名け給うたを尤もと存じ、御正意御裁断によりて、身業、口業を本とするは田舎にもなし。口称正因などもなし。悪くすると運想が御正意にまぎれる。私は破するなり。夫を遮する為に運想と云ふものは甚だわろし。これを極促の一念に用ふる道理なしと云うて、天台の釈に運想は口業に撰してある。其くらゐなあらきものなり。『別行義疏』に普門品の一心称名を釈して、一心は意業なり、称

名は口業なり。其口業に二ありて、一に誦持、二に秉持。誦持とは声にいでして南無觀世音と称ぶ。秉持はこころに南無觀世音菩薩としきならべる。其秉持のところを例にとりて来て運想は口業に属すと云ふ。これまた私のまうしやうつまびらかならず。御教諭よりさとし給ひて、夫は紛らはし。成程運想を払はうとおもつて『別行義疏』を出したに違ひはあるまいけれど、運想を払ふには用達つてもう一つうしろに一心は意業なりと天台釈してある。夫なら当流の安心も意業と云はるるかど難が来る。なるほど鹿を追ふ獵師山をみず、意業運想を破すとて後に一心は意業にて難ぜらるるをしらず。私のふつつかなり。

如レ此御教諭両様ともに一々会得したてまつるゆゑ、「会得書」を差上げた。実に腹藏なく先達てこの御尋御糺を御咄しなすなり。いかやうな御察度をかうむるともよんどころなきところに、御慈悲と云ふありがたきもの、少しも御呵も御咎もなされず。剩へ狭屋之間で「御直命」おほせ下され、其方かやうにまうしては、自得の安心はまちがひなくとも、聞くものがまぎれるほどに、紛れるときは宗意にもまぎれる故に、向後は心得べしとの「御直命」、なほまた用僧をもつて申し達する故、夫をききてまちがひなきやうにせよと、まことになみだこぼして歸りき。

(興隆『仏説無量壽經四十八願聞記』、『真宗叢書』二、五六三下〜五六五上)

内容をまとめると、以下の通りとなる。一

興隆の義…覚如『改邪鈔』「意業の憶念、帰命の一念おこれば」の理解について、一連の内容と理解すべきものであるが、意業は性相の名目とは異なり、「こころ」ぐらいの意味で理解すべきである。

教誠内容…「意業の憶念」は信前にあることで、「帰命の一念」は正しく信受の一念と理解すべきである。興隆の理解では、安心在意業で言っても問題ないと所化の間に勘違いを生んでしまう。

興隆の義…意業を「運想」と名づける点について、天台の『別行義疏』を依用して、「運想」は口業に関わるため、用いるべきでないとする。

教誠内容…興隆の義は、意業が「運想」ということを破するには良いが、依用した『別行義疏』の釈に「一心は意業なり」とあり、安心在意業になるという別の問題が発生し、所化の間に勘違いを生んでしまう。

いずれも、安心在意業となる点が問題視されているが、興隆自身、最初に「当流の安心は三業の相を泯じたもの、口業や身業はまうすにおよばず、意業の相でも泯じたものなり」と述べており、自身の理解そのものは安心上問題がない。しかしながら、興隆の義によって、所化の間に安心在意業となりうるという誤った理解が広がる恐れがあるため、その内容が問題視されたと考えられる。

「安心と後生大事」に関しては、初日（第一会）の説明に対して、第四十四会で、訂正を行う形となっており、その箇所を以下に挙げ、内容の検討を行う。

開講の日の教諭、その日の法談四月朔日御殿の法話等に申したこと私のゆきとどかぬ、もとは国方などでは大様なものが沢山ありて、真宗のものはみな極楽へまゐる、他宗のものはみな地獄へゆくと申うて、もとより信心もえず、放逸無慚にして、念仏まうさめたぐひが沢山なり。それを治するに、それではどうもならぬままに、極楽の往生を遂げんと思ふものは、三品そろはねばならぬ。一に後生大事と思ひ、二に信心を決定し、三に報謝の念仏をとなへねばならぬ。勿論往生の正因は信心決定にあり。これは真宗のつねの御教化なれども、後生をまごころに大事とおもふ機でなければ、本願を聴聞しても、信はえられぬ。また信心は「聞其名号信心歓喜」の故に、まことに信をえたものならば、必ず報謝は多かれ少なかれ称へねばならぬ。それを後生にまこと大事とおもはず、御報謝もつとめず、もとより信心も獲ぬとまうすについて、白骨章のをはりに「されば人間のはかなきこと」の下と、一帖目の吉崎登山章の「信心をとりて弥陀をたのまんと思ひたまはば乃報ずべきなり」までの文と、これによりて三段に御教諭をなした。けれどもこれゆきとどかぬ申様なり。それをまた御用僧より、思召をもつて仰せ下されたおもむきは、先づまめやかに極楽の往生をとげよと思ふものは、大様なことではならぬ。三の品そろうと云ふと、往生の因が三つあるやうにまぎれる。法談に三種の神器のたとへ、喩校一分で信心正因なることは、前にえらんだ故、鼎足のごとく、三にあらざると知れてあると思つて有らうけれども、三物と云ふと三あるやうに思ひまどうと仕様がない故、三と云ふはよろしくない、これまた実に私のまうしやうゆきとどかぬと、回有敬承す。

夫れにもう一つあり。後生大事とおもひ、信心を決定し、報謝の念仏すと云ふも、その後生大事と思ふと云

ふは、自力か他力かと御尋ね、私は信前にある故に、其辺では自力のやうなれども、真宗の意では、他力を談ずる辺に至りては、なにことも弥陀の御恵みと仰せられます。『山科連署記』に「宿善をもつて他力」とのたまひてあり。過劫の宿善すら他力とのたまふに、この浅間しき凡夫がまことしやかに後生大事とこのころのつくは、如来の御方便他力と存ずとまうした。爾らば其後生大事は、思ひこころ信心決定の後にもあるか、廢るものか、それは後生を大事とおもふは尺形寿まで後生を粗末にすべき筈はあるまい。可レ存とは、これまた私のゆきとどかぬのなり。信前の後生大事と思ふは、信心のえぬさきのこころ、信心決定のうへに、其こころがすたりてしまふ。尤も信心決定のうへにも厭欣のこころはあるもの。此は是れ信心の徳用なり。それを信前の後生大事と思ふこころと一混しては甚だ紛らはし。向後あひつつしむやうの給ふ。是れまた難有敬承す。これは私の、厚い御慈悲をかうむりて、行届かぬ処を大衆へ御吹聴いたす也。

(興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三、五七五下〜五七六下)

内容をまとめると、以下の通りとなる。

興隆の義：極楽浄土への往生を遂げるには、一に後生大事と思う、二に信心決定、三に報謝の念仏の三品が揃わなければならない。とは言え、もちろん往生の正因は信心決定にある。

教誠内容：「三品揃わなければならない」と言つと、往生の因が三つあるように思われ、所化の間に誤解を生む。

興隆の義：後生大事について、信前にあるという観点からは自力であるが、同時に如来の方便他力でもある。教誡内容：信前に後生大事と思う心があるとすると、信心決定後にはその心が廢ることになるとともに、信心の徳用としての厭欣（厭離穢土欣求淨土）の心との混同が起こるため、用いるべき義ではない。

前の義は、「三品揃わなければならない」という表現が唯信正因の義に反するような誤解を生む点が問題とされ、後の義は、信前に必要な条件（後生大事と思う心）を設けると、信心決定後に不都合が生じる点が戒められている。特に前の義に関しては、真宗のものは極樂行きで他宗のものは地獄行きと思ひ、信心もえず念仏も称えない真宗門徒をどうにかしたいという思いで説いたものであるが、理由は問題とならず、結果として説かれた義に対して、冷静に裁断が下されている。

興隆の異義と教誡の内容をまとめると、以下の二点に集約することができる。

- 一 安心と意業とが同じであると所化が誤解するような義を立ててはならない。
- 二 信心以外にも、往生に必要な条件があると所化が誤解するような義を立ててはならない。

興隆自身、一に関しては「当流の安心は三業の相を泯じたもの」、二に関しては「勿論往生の正因は信心決定にあり」と、誤解を避けるべく、安心の基本姿勢を示した上で自身の理解を述べているが、それでも誤解を生む

義として戒められている点が特徴的と言えよう。

第三項 興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』に見る行信論

第二項では、興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』における異義に該当する箇所を検討したが、第三項では、本書より純粹に興隆の行信論が窺える箇所を挙げて、内容の検討を行う。本書は、『仏説無量寿経』四十八願文の文釈がその中心的内容となっているため、行信論が窺えるのは、第十七願と第十八願との関係を述べた箇所である。具体的には、以下の通りである。

名号を信ずるをもつて因として衆生を引接し給ふは正しく第十八願にある。而して衆生をして此名号引接の利益を聞信せんが為に第十七願をたて給ふ。此故に第十七願の諸仏称讚の名号は、全く第十八の「乃至十念」と同じ真実の不行也。

（興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三、五四一下）

『仏説無量寿経』の第十七願は名号引接の利益を衆生に聞信させるための願、第十八願は唯信正因を示す願と両願の異なりを述べているが、注目すべきは「第十七願の諸仏称讚の名号は、全く第十八の乃至十念と同じ真実の不行也」である。これは「名号不行」と「称名不行」を言うものであり、諸仏所讚の名号と乃至十念の称名

との關係に相即を見ているものと考えられる。更には「乃至十念」について詳述する箇所を挙げる。

此乃至十念の文、先日も云ふごとく二義あると窺はるる。一に所具の義、二に所信の義なり。所具の義とは先にも云ふごとく、此乃至十念、次上の三信中に具してあるもの故に、これを三信につづけて説き給ふとみゆ。(中略) 所信の義とは、此乃至十念は同じ信後の念仏にして十八願中に出たれども、開門五願建立の義辺のときは、十八願は別して信心正因を誓ひ給ふ故、乃至十念を次上の十七願へくり上げて諸仏所讚の名号として「行卷」の所明となさる。其時には能行かへりてすなはち所行の法体の名号となる。「信卷」所明の能信が為の所聞所信の法となる。やはり「行卷」所明の太行が「乃至十念」の積なり。

(興隆『仏説無量壽經四十八願聞記』、『真宗叢書』三、五六一上〜五六二上)

『仏説無量壽經』の第十八願の「乃至十念」に「所具の義」と「所信の義」とがあるとするのが興隆の説である。「所具の義」の所具とは、三信中に既に「乃至十念」が具されているという意味での所具ということである。「所信の義」の所信とは、『教行信証』「信卷」に対する「行卷」の所明として「乃至十念」を捉えた場合、第十七願の諸仏所讚の名号となり、それは衆生の所信となるという意味である。

第四項 月珠の行信論における興隆の影響

興隆が安居で『仏説無量寿経』を講義した際、月珠はその憶念理解に対して安心教誡を行った。その問題となつた論点をまとめると、以下の二点となる。

- 一 安心と意業とが同じであると所化が誤解するような義
- 二 信心以外にも、往生に必要な条件があると所化が誤解するような義

一は衆生の三業が衆生往生の因とはならないということ、二は唯信正因であることを強調するもので、興隆自身がこれらを理解していなかった点が問題とされたのではなく、あくまでも所化に誤解が生じ得る義である点が問題とされた。

一方、『仏説無量寿経』の第十七願と第十八願との関係について、興隆は、諸仏所讚の名号と乃至十念の称名との関係に相即を見ている。更に乃至十念を説明する場面でも、第十八願の一願建立で考えると「乃至十念」は三信中に具してあるもの（≡所具の義）となり、真実五願で考えると「乃至十念」は第十七願における諸仏所讚の名号（≡所信の義）となると二義で説明をしている。

月珠は、一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』において、以下の通り、『仏説無量寿経』の第十七願と第十八願とについて述べている。

称名是為行相。此相有二。一流行相、二專修相。(中略)初流行相、約諸仏称名、顯法界摸化法相。是第十七願之意。次專修相、約衆生称名、顯弘願如實行相。是「乃至十念」之意也。所望不同、二相異義。二相雖異、同是名号行体之相而終歸名号法体。

(月珠『文類聚抄明用決』、龍谷大学蔵本、十五丁左、十六丁左)

ここでは、「行相」である称名に「流行相」と「專修相」との二相があり、「流行相」が諸仏称名であり第十七願の意、「專修相」が衆生称名であり第十八願(乃至十念)の意であるとしている。しかしながら、いずれも「行体」である名号に帰すると述べられるだけで、両者の関係については、必ずしも明確に述べられていない。続いて、一八三五年(天保六年)の興隆に対する安心を教誡を経ての一八四四年(天保十五年)『行信両一念義』では、『仏説無量壽經』の第十七願と第十八願とについて、以下の通り述べられている。

選択本願を全うして普く法界を化するものは即ち第十七願諸仏の讚嘆是れなり。(中略)十七願に讚ずるとして十八願より外にあるにはあらず。十八願の儘法界にひろまるが十七願の讚嘆。この故に十七の讚嘆が即ち十八願が諸仏会上に重現するものにして、彼十七願の讚嘆は此十八願と無二無別。爾れば十八願が諸仏上にありて能く所聞となるは即ち十七願なり。又十七願が衆生上来つて機の趣入を成ずるものは即ち十八願。

教にあるものと機に在るものと、其所在に就いて能讚能信の差別ありて十七、十八の別を成ず。機法異なりと雖も十七、十八少しも別なし。 (月珠『行信両一念義』、『真宗叢書』附卷、二五五下〜二五六上)

本書では、第十七願と第十八願とが、各別に語られるだけでなく、両願の関係について述べられている点が特徴的である。月珠は「彼十七願の讚嘆は此十八願と無二無別」と述べているが、これは興隆の「第十七願の諸仏称讚の名号は、全く第十八の乃至十念と同じ真実の不行也」との関係を描ききよう。すなわち、諸仏所讚の名号と乃至十念の称名との関係に相即を見る視点が、興隆からの影響である可能性が指摘できるのである。しかしながら、本研究で取り扱った史料から分かる範囲では、論拠が十分でないため、あくまでも可能性の指摘に留め、より詳しい影響関係の考察は今後の課題としておく。

第四節 南溪の称名正因に対する月珠の糾問

第二項 南溪の生涯

第一項では、南溪（一七九〇〜一八七三）の生涯を概観する。南溪の生涯に関しては、主たる出来事を中心に

挙げる。

西暦	(元号)	年齢	出来事
一七九〇年	(寛政二)	一歳	誕生。
一八二二年	(文政四)	三二歳	『行信疑評』を著す。
一八二五年	(文政八)	三六歳	『真宗行信訣』を著す。
一八二九年	(文政十二)	四〇歳	『爐上閑談』を著す。
一八三〇年	(天保元)	四一歳	『晝諭抉瞶弁』を著す。
一八三一年	(天保二)	四二歳	『行信弁悞没』を著す。
一八三五年	(天保六)	四六歳	得業に昇階。
一八四一年	(天保十二)	五二歳	『一鞭千里』を著す。
一八四三年	(天保十四)	五四歳	『広文類提耳』開校。
一八四四年	(天保十五)	五五歳	助教に昇階。
一八四九年	(嘉永二)	六〇歳	『行信一念贅語』を著す。
一八五〇年	(嘉永三)	六一歳	『行信両一念義』を著す。
一八五一年	(嘉永四)	六二歳	教宗寺及び善行寺立会いのもと、月珠及び寛寧より、行信論上の糺問がな

同 年			される（これが後に「南溪札問」と呼ばれる）。
同 年			『行信言上』を著す。
同 年			『再問答記』を著す。
同 年			司教に昇階。
一八五四年（嘉永七）	六五歳		月珠と共に、『行信義』を論定する。
一八五六年（安政三）	六七歳		勸学に昇階。
一八五七年（安政四）	六八歳		『広文類提耳』及び『化身土巻聞書』出版。
一八六二年（文久二）	七三歳		『杞憂小言』を著す。
一八六四年（元治元）	七五歳		在世中に院号を賜る。
一八六五年（慶応元）	七六歳		『応命略記』を著す。
一八六八年（慶応四）	七九歳		『杞憂小言』出版。
同 年			『淮水遺訣』出版。
同 年	八四歳		『淮水行蔵志』書写本成立。
一八七三年（明治六）			示寂。

月珠が南溪と直接接点を持ったのは、一八五一年（嘉永四年）の「南溪札問」においてである。第二項では、

その具体的内容を検討する。

第二項 南溪糺問とその概要

史実として月珠と南溪とが接点を持ったのは、一八五一年（嘉永四年）の「南溪糺問」においてである。南溪は、『淮水行実』において、

溪を誘て、行因を主張すと云て流評せしむ。其由起する所は、二十四年前、著述せし『爐上閑談』第一章に、行信両一念を論ずるに、相承の中、信一同時に称名を論じたまふ文、数編に在るを以て。

（南溪『淮水行実』、龍谷大学蔵本、四十七丁右く四十七丁左）

と記されており、糺問のきつかけが南溪の『爐上閑談』にあったことが窺える。具体的には、第一章「聞受の刹那称名の有無論」の項における、以下の内容が問題とされた。

信一念是信受の極促なりと雖も、此一念は行の一念に離れたるに非ずと云。若第二刹那に在りと云、それその信一念は断乎として行の一念を離る。何ぞ行の一念を離れたる信の一念もなしとの玉ふや。

糺問に至る経緯の正当性は、別に議論が必要な問題であるが、本研究では、糺問において月珠と南溪とが直接接点を持ったという点に重要性を見出し、検討の対象とする。

本糺問には、最初寛寧があたつたが、途中から月珠があたることとなった。その内容については、『淮水行実』及び『応命略記』に記されている。前者は自伝の一部であり、要約された内容である。一方で後者は、糺問全体の内容が詳細に記されている。糺問関係の重要な史料としては、南溪が月珠より提出を求められ、「信一同時の称名を語る理」を記して提出した『行信言上』^三、それについての問題が記された『再問答記』^ニがある。糺問に関する史料の価値の高さという観点からすると、『行信言上』『再問答記』に及ぶものはない。しかしながら、『行信言上』は糺問において提出された史料であり、『再問答記』は『行信言上』を受けての問答の記録ということであり、いずれも糺問の一部分を示す史料という制限がある。そのため、これらの史料を参照しつつ、糺問全体の流れが分かり、著述内容も詳細に亘る『応命略記』を用いて内容を検討する。まず、糺問の導入部分は以下の通りである。

七月朔日より豊前月珠藤満（此時司教 交代して問者となる。亦研窮に非ず。此時は余事を問はず、唯信一念同時称名の有無のみを問うて、三十年前の杜撰に執じて今も其意に居するやとの問意なり。（中略）

月珠藹滿問うて云く、然らば往時は問はず、当今に於て彼閑節は如何が解すと。

溪云く、往説の未尽なるを知つて近来他の説を取らず。唯聖教を量として此の如くしくなるべしと窺ひ得たる義なきには非ずと。

月珠云く、其説如何。

溪云く、信一念は業成の位を決する枢要にして真因決得の時なれば、余法の間雜すべきことあらんや。信一業成行多報恩は一宗不易の常教、高祖門下の緇素、雜僧と雖も、愚俗と雖も、誰か此一著子に於て眼を眩せん。御相伝一流の肝要なるが故なり。溪も御門末の一分なれば、此義に於て惑ふ所なし。御不審あらば両豊は隣国なれば、予に従学の僧徒、及び三四十年来教諭せし門徒、又国内有縁の同行に問ひ給ふべし。豈に遁辞を以て誑語し仏祖を欺かんや。自督の覚悟は此の如しと雖も、然れども、高祖已来御相承の聖訓の中、信一同時称名の文或は義あり。信一業成の常教に同じからず。進んで常教を確定せんとすれば相承の同時称名の文解し難し。退いて同時の聖説に随はんとすれば常教に背く。進退維れ谷まる。末師の内にも信一同時の義を談ずる説あり。一念往生治定の上の仏恩報謝の称名と云ふ常教は、一丁字を知らざる者と雖も、祖教を篤信するの人は肯信して疑ふことなし。溪豈に此常教に違戾せんや。然れども同時称名の聖教説を邪義とも異解とも断却すること能はず。是に於て愚解を施設し、此常教に違するが如き祖説を会して一家常教の動かざる所を審決せんと欲するより、別に一説を設くるのみ。

月珠云く、其信一同時の称名を論じたまふ相承の文何れぞ。亦同時になくんばあるべからざるの理とは何の

理ぞ。

溪云く、この義卒かに弁じ難し。他日筆記して御役前に出すべし。

月珠云く、それは然るべし。今弁せば、それに就いて問答するに至らん。此節は研窮せよとはあらず。研窮に至らば対論煩重、却つて結帰の所を詳かにせざるに至らんと。

それより行門の義に就いて多端の問あり。此間八席、此事終つて後、月珠臈滿吾寓居に来つて、先に自解を記して出さんと云ふ。今日其記を出すべし、難あらば重ねて問はんと。由つて匆卒に之を記して彼師に贈る。

〔南溪『応命略記』、『眞宗叢書』附卷、三〇九下〜三一〇下〕

本札問における月珠の態度は明確で、「信一念同時称名の有無」のみを問題とした。これに対して南溪は、信一業成・行多報恩は一宗不易の常教であり、当然理解している。しかしながら、親鸞及び歴代の著作において、信一同時称名の文義がある。信一業成・行多報恩の常教を確定させようとする場合、それらの著作における同時称名の文が理解しがたい。一方で信一同時称名の聖教の文に随うと常教に背く。そのため、一見して常教と異なるような親鸞及び歴代の文を会通するため、別に一説を設けたのだと説明する。さらにこの会通は、むしろ常教を確定するためのものであるというのが南溪の主張である。それに対して月珠は、信一同時の称名を論じる親鸞・歴代の文及び同時でなければならぬ理由はどのようなものかと問い、南溪は書面上にまとめて提出することを約束する。

この内容を見る限り、二師のやり取りはしつかりと噛み合っている。まず、「信一念同時称名」は本来認められるものでないという点で、両師の見解は一致している。親鸞及び歴代の違文を会通し常教を確定するため、別に一説を設けたという南溪の主張も、月珠は一旦受け入れ、弁明の機会を与えている。その南溪の主張の具体的な内容は、以下の通りである。

一家両一念の字義を談じたまふに二途の説ありと窺ふ所なり。一には機の実聞実受に就いて因体を説したまふ義途と、二には行信不離の法理に就いて義説したまふとなり。

〔南溪『応命略記』、『真宗叢書』附卷、三二〇下～三二一上〕

南溪は、行信両一念を、「機の実聞実受」と、「行信不離の法理」の二側面から見ている。まず「機の実聞実受」とは、以下の通りである。

其機受自督に就いて因体を示し給ふ説とは、「信」末卷に成就の一念を信とし、正因成弁の位と定めて、「至心回向」の句は註家の取三願の意に拠つて成上起下とし、「願生彼国」の句は終南の回願心積の意に拠つて聞信の一心往果に向ふの義とす。故にこの二句を越えて直ちに「即得往生」の句に接ぐときは、一念聞信の時往生の業事成弁す。其後の称名は因円満の後なれば自身往生の業には非ず。願力摂受の大悲を仰ぎ喜ぶ

より出づるの称名なれば、仏恩報謝の行と云ふ。この行は此成就の「乃至」の延相より出づるものなり。

〔南溪『応命略記』、『真宗叢書』附卷、三二一上〕

これは、信一業成・行多報恩の常教に則した理解である。一方の「行信不離の法理」とは、以下の通りである。

行信不離の法理に約して談じたまふ聖語とは、宗意已に上の如しと雖も、二法不離の法理について談じたまふ則は上と同じからざるの祖文あり、亦理量あり。上に論ずる如きの教理と違するが如し。其理量とは、弘願門の内には離行の信と離信の行とはあるべからず。若し相離るる則は、行は弘願法に非ず、真門の称名と同じ。信も真実の信に非ず、元祖所破の一念計の後の邪と同じ。二法共に本願に誓ふの所、而も行信同じく回向法、また是れ行者領受の法なるが故なり。仏に於ても行者に於ても、回向したまふも領受するも、二法不離なること祖釈明かなり。一念は多念のはじめ、多念は一念のつもりにして、一多の二別なければ、一も行を離れず多も信を離れざる理確然たり。然るに信一の処に行なしとしては、行信不離は多念位に於て談じ、一念の処は離行の信と云ふべし。¹²

〔南溪『応命略記』、『真宗叢書』附卷、三二一上～三二二下〕

「機の実聞実受」では、信一念に称名を語ることはできない。一方で、法理について述べる場合、信一念に行なしとすると、真門の行と区別がつかない、一念が離行の信となる、の二点に問題が生じると指摘している。

以上をまとめると、行信兩一念について、因体的示においては、信一業成である。しかしながら、信と行とを同時に語る文も相承の中に見受けられる。それについては、法理を語ったものと理解することにより会通ができるというのが南溪の主張である。あくまでも「機の実聞実受」「行信不離の法理」の二義を先に想定して文を見るのではなく、信一業成・行多報恩の常教を前提とし、それだけでは解釈ができない文を、「行信不離の法理」の考え方によつて会通するというのが、南溪の説の重要な点である。¹³

しかしながら、南溪の主張はこれに留まらず、続いては、全く別の方向から、信一同時の称名を語るべき理由を述べている。

凡そ此信一正因、行多報恩の宗教に於て、外西鎮の大難、内相承の違文あつて不易の常教を審決成立すると容易ならず。其外難とは、西山には其能破の書は未だ見ず。(中略) 鎮西は多部あり。(中略) 鎮徒頻りに吾高祖を罵辱謗貶し、宗教を破斥して、吉水の清流を擾濁する元祖滅後の邪説なりと云ふ。今彼家に哄伝する『打磨編』『真宗弁』『吉水清濁弁』『茶店問答』『弁訛』『愚禿弁偽』且つ近刻の『不可会弁』『強会弁』及び『二弁或問諫文章』『夢感一念邪義断案』等若干部卷能破の書世間に流布し、口を極めて吾宗を貶破す。一家の学者若しこれらの書を一披せば、奮然切齒し、切に返破して高祖の冤を粉摧せずんばあるべからず。然れども唯『二弁』を返破する『龍蠟篇』『除疑蓋弁』『醒酪篇』あるのみ。其余の学者此の如く高祖を貶謗するを知らずや。知らずば学者とは云ひがたし。又知ると雖も見ざるまねし手を出さずして止むか、

知つて返破せずんば高祖の忠臣とは云ふべからず。不学か不忠か、其意許を知らず。是故に往年江都に於て『一鞭千里』と云ふ一小冊子を述し鎮徒に代つて海内の学士を奮激せしめ高祖の冤を払はんと欲す。然るに一家の徒の中に溪を議して鎮徒に左袒して宗意を評破すと云ふ由を聞けり。噫、何等の意ぞや。抑も此の如き鎮徒の貶斥は元祖成就の一念を以て一声の称名なり、『選択集』利益章と定めたまへり。此集を高祖に付属したまふを以て大に慶喜し、『本典』を製述したまふことは、『本典』の大尾に自ら造由を述したまふを以て知るべし。然るを親付の『集』に違して成就の一念を信樂の一念と決したまふ。背師自立の顕著なる此一義に在り。其他の称名報恩、現生不退、不回向、不来迎の四不共の宗義を破するは末論なり。この一宗不共の法義は皆信一業成より出づるものなれば、鎮徒の主として破し来るは、この信一業成、行多報恩の宗致を正鵠として向ひ来る。その意に謂く、余の元祖に違戾する如きは縦すべき所あれども、往生浄土の根本たる第十八願意を誤り、往生の真因本願の眼目たる「乃至十念」に於て師説に背き自己の臆断を恣にする。決して許すべからず。摧破し尽さずんば吉水の清流溷濁して挹むべからざるに至り、数多の衆生を誑惑すと罵破呶々たり。¹⁴

（南溪『心命略記』、『真宗叢書』附卷、三一六上〜三一七上）

この内容は、月珠にとつて痛烈であつたと思われる。その理由は、浄土真宗本願寺派の宗内と浄土宗鎮西派の視点が対照的な点にある。宗内においては、信一業成と行多報恩とに背く点が邪義とされるのに対し、鎮西派からは、信一業成と行多報恩そのものが邪義とされる。すなわち月珠としても、一概に信一業成と行多報恩とに背

く点のみを以て邪義とは言いづらくなつたのである。しかも、この内容に関する浄土宗鎮西派から浄土真宗側への批判の書は多々あるにも関わらず、浄土真宗側の無知や無関心により、反駁の書は少ない。この点についての南溪の批判は殊に鋭く、月珠にとつても耳が痛いものであったと考えられる。

以上、南溪は、内的要因として「親鸞及び歴代相承違文の会通」、外的要因として「浄土宗鎮西派からの批判」の二つを挙げ、信一同時に称名を語らざるを得ない理由を説明している。これらの内容を受けた札問の結び部分は、以下の通りである。

以上、今般御役前より問ひたまふ所を答ふることに此の如し。但し此は是れ一時の匆卒の記する所なるが故に、一覽の後には速かに返却したまはんことを希ふ所なり。両一念の解し難きに苦む人は溪を疑ふことはあるべからざれども、若し聖教を杜撰に看過するもの信一同時の称名も理としてなくんばあるべからずと云ふ説を見て、溪を怪むことあらん。『爐上閑談』の説より他の評を受けしが如し。深く浅見の人を恐る。必ず他の伝写を制すと云うて彼月珠臈満の寮に贈り、且つ溪が述する所、毫末も宗意に戻ることあらば明かに垂示せよ。改むるに憚る所なしと添書を付して出す。其後兩三日を経て、臈満自ら溪が寓居に來りて云く、所述の意趣は解し得たり、宗意に妨礙する所なし。唯信正因、信一業成の常教を明かにせん為に聖教の違文を会通せし意趣は能く聞えたり。然れども信一同時の称名を談じたまふ聖教は此の如くしくの理あつて漫りに潰破すべからずと解せしは今少し宗意に触るる所あるに似たり。故に其理ありと云はずして唯平に会通して可ならん。

南溪は、自身の説が誤解を受けやすい点を重々理解した上で、取り急ぎ書いたものである点を強調し、読後の速やかな返却と、他の人に書写させないことの二点を求め、宗意と異なる点があれば指摘して欲しいと月珠に懇願している。それに対して月珠は、わざわざ南溪を訪ね、「宗意に妨礙する所なし」と結論付け、唯信正因及び信一業成の常教を確定させるために聖教中の違文を会通しようとした南溪の姿勢に対しても、理解を示している。その上で、信一同時の称名を語る違文に対しては、「其理ありと云はずして唯平に会通して可ならん」と、あくまでも理は認めずに会通のみを認める形で、最終的な裁決を下している。

以上が「南溪糺問」の具体的内容である。南溪は、行信両一念の字義に「機の実聞実受」と「行信不離の法理」があるとするが、月珠は、反駁の姿勢は見せつつも、腑に落ちた部分もあったのであろう。理としての「信一同時の称名」は否定しつつも、会通という方法を認めている。会通を認めるということは、裏を返せば、南溪が挙げた文に対して、信一同時の称名を語っているとも解釈できることを一応は認めるということである。殊に、信一業成・行多報恩の常教を確定させるためにこそ、聖教中の違文会通が不可欠とする南溪の主張に対しては、月珠も理解を示している。

更に南溪は、月珠への弁明の中で、浄土宗鎮西派から浄土真宗への批判の書が多くあることを述べ、「其余の学者此の如く高祖を貶謗するを知らずや。知らずば学者とは云ひがたし。又知ると雖も見ざるまねし手を出さずし

て止むか、知つて返破せずんば高祖の忠臣とは云ふべからず」と批判した。これは、月珠にとつても耳が痛いものであつたと考えられる。しかもその批判の論点は、『仏説無量寿経』の本願成就文の一念を、法然が一声の称名としたのに対し、親鸞が信樂の一念とした点に関するものである。本願成就文の「乃至一念」を信（信樂）の一念と理解するのは、真宗内では基本でもあり根本でもある考え方である。これを背師自立とされるのは、何とも手痛い批判である。真宗内での議論においては、本願成就文の一念を信一念とすることに何ら問題はない。しかしながら、浄土宗鎮西派からの批判に耐えうるためには、本願成就文の一念に対して「称名」を語らねばならないのである。それはすなわち、信一念に何らかの形で称名を語らねばならないということであり、月珠が道隱によつて強く戒められ、月珠自身も南溪に対して厳しく戒めている、「信一同時の称名」の問題と向き合わねばならないということである。

第三項 月珠の行信論における南溪の影響

南溪札問が行われたのは、一八五一年（嘉永四年）の六月から八月までであるが、月珠はその直後の十月に本願寺黒書院で『仏説無量寿経』の本願成就文の講義を行った。その際の講義録が『本願成就文聞記』である。その中では、「本願成就文」について、以下のような問答が行われている。

「乃至一念」等。一念とは、此一念に行信の二義を含みまする。

問云、本願に十念と説き、今一念といふ。彼此対檢するに、彼本願の十念が中の一念を取て「乃至一念」と説くの義は、頭了にして見つべし。『真要鈔』に、「頭には、十念に対するとき一念といふは称名の一念なり」と釈せられる。爾るに信一念としたまふ如きは、何の所見ありや。

答云、本願の文に対するときは、是行一念なることは、所難の如し。爾るに、直に今の成就の文の説相によりますれば、自ら信一念の義を成じます。其わけは、前に「聞其名号信心歡喜」と説き、後に「至心回向願生彼国」と説く。而して中間に「乃至一念」と説きたまふ。爾れば、前後所明共に一箇の信に約す。中間の「乃至一念」、何ぞ別義を存せんや。（中略）今此成就の文は、前後皆信に約して説きたまふ故に、今文の当位、正く約信の義に在り。そこで彼唐訳の經文に「能発一念淨信」と説が如き即約信の一義を訳出せるものと存じます。然るに今此成就の文の上、若本願の文より照すときは、即称名の義を含みます。爾れば、願に対するときは行となり、今文の当意に就くときは信となる。願に対し文に就て行信の二義並具すると伺ひます。

（月珠『本願成就文聞記』、明治二十六年刊本、十九丁左〜二十丁左）

出扱が存覚の『浄土真要鈔』となつてはいるが、『仏説無量寿経』の本願成就文の一念は行一念であると理解できるが、信一念とする根拠はいかなるものかという問が立てられていた点が大きな特徴である。浄土真宗本願寺派の宗内において、本願成就文の一念を信一念と理解するのは常識であり、通常であればこのような問は立て

られることがない。それをわざわざここで立てる理由はというと、同年の南溪札問において、南溪が、内的要因として「親鸞及び歴代相承違文の会通」、外的要因として「浄土宗鎮西派からの批判」の二つを挙げ、信一同時に称名を語らざるを得ない旨を主張した点にあると考えられる。なお「親鸞及び歴代相承違文の会通」のみが取り上げられている理由は、本講義が本願寺の黒書院という対内的な場面で行われたという点に起因するものと推察される。

更に一八五三年（嘉永六年）の『行信義』には、以下の記述を認めることができる。

信行共に願力の回向にして、衆生の能信も、本これ仏陀の所成なることは、三信釈中其義明なり。三信已に然り。信流の称名豈願力回向にあらざらんや。六字名号もとより能称の徳を具す。

（月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四〇九下〜四一〇上）

衆生の能信は阿弥陀仏の所成であり、衆生の信後の称名も同様に阿弥陀仏の所成という内容である。そしてそこから、名号に能称の徳を具すという表現を採っている。ここでは、信一念における称名の問題が意識されていると推察できるものの、決定的な表現ではない。これが一八五四年（嘉永七年）成立の『広文類対問記』になると、以下の表現に変わる。

云何法体即行。謂、衆生願行、法体円成。非待行者口称而始成。大行上。故云「阿弥陀仏者即是其行」。衆生未レ称而能具「能称徳」。

(月珠『広文類対問記』二、明治二十二年刊本、一丁左)

「衆生未レ称而」と、衆生が主語になっている点から、衆生に信が渡った信一念の場面と考えて良いであろう。「能具能称徳」という表現は、『行信義』に認められるものと同様である。そしてこの信一念に口称しなくとも「能称の徳」がそなわるとした点は、南溪札問における南溪の問題意識からの影響を指摘できよう。

これについては、南溪札問に関して月珠自身が筆記した『再問答記』に、南溪の見解を認めることができる。

問。信一念は即ち正因業成の位なり。其業成位の一刹那にして報恩の称名ありと云ふや。

答。西岸上の仏勅は「一心正念直来我能護レ汝」との勅命故、其能護と云ふところに恩体（阿弥陀仏果上之正意）恩用（撰取不捨）を具す。それを聞信するは機受の一心なり。其一心は知恩のころなれば、口称せざれども必ず称名の行を具し候。

(南溪『再問答記』、『真宗叢書』附卷、三三七下)

ここから、南溪も信一念における行に明確な言及をしていることが分かる。ここで改めて、南溪と月珠の義をまとめると、以下の通りとなる。

南溪：信一念において衆生の上に「口称しなくとも称名の行」がそなわる。
月珠：信一念において衆生の上に「能称の徳」がそなわる。

月珠は、本山において安心の教誡役を務め、南溪糺問では「信一同時の称名」を問題とした。その南溪糺問において、信一念に法理の上で称名を語る南溪に対して、理があるとは認めず、会通のみに留めることと裁定を下している。その月珠が、一見すると「信一念に称名がある」と取られかねない説を立てたというのは、明らかに不自然である。ここで改めて両師の義を比較すると、南溪は「口称せざれども必ず称名の行を具し候」と、信一念に口称はなくとも称名はあると「ある」の部分強調するのに対して、月珠は、「六字名号もとより能称の徳を具す」「衆生未レ称而能具、能称徳」と、決して称名があるとは言わない。むしろ、「能称徳」という言葉を用いることにより、称名が「ない」という部分を強調した説になっていると考えられる。南溪は大行を衆生の称名に限るため、信一念の行についても、称名が「ある」という部分を強調せざるを得ない。一方で月珠は、「阿弥陀仏者即是其行」を根拠に法体大行を認め、それを「未レ称而能具、能称徳」としたため、信一念には名号の徳としての能称徳は備わるが称名はないと、「ない」の部分強調した説を立てることができたと考えられるのである。

第五節 善議と月珠との行信論に関する諍論

第二項 善讓の生涯

第一項では、善讓（一八〇六～一八八六）の生涯を概観する。善讓の生涯に関しては、主たる出来事を中心に挙げる。

西暦	(元号)	年齢	出来事
一八〇六年	(文化三)	一歳	誕生。
一八二七年	(文政十)	二三歳	京都で得度を受け、性海に師事する。
一八三七年	(天保八)	三三歳	得業に昇階。その際『行卷両一念猶存録』を講じる。
同 年			附講で『仏説観無量寿経』下三品を講じる。
同 年			自坊に「信昌閣」を設ける。
一八四八年	(弘化五)	四三歳	『本典敬信記』開筵。
一八四九年	(嘉永二)	四四歳	秋安居で『仏説阿弥陀経』を講じる。
一八五二年	(嘉永五)	四七歳	『本典敬信記』満講。
一八五三年	(嘉永六)	四八歳	『行信弁』を著す。

一八五四年（嘉永七）	四九歳	吐月と法門閑談。
一八五九年（安政六）	五四歳	司教に昇階。
一八六〇年（安政七）	五五歳	副講で『正像末和讃』を講じる。
一八六二年（文久二）	五七歳	勸学に昇階。
一八六四年（文久四）	五九歳	冬安居で『往生要集』を講じる。
一八六五年（元治二）	六〇歳	本講で『安楽集』を講じる。
同 年		大和八木の亮恵の称名正因の異計に対して糾問する。
一八七三年（明治六）	六八歳	安居で『仏説無量寿経』を講じる。
一八七五年（明治八）	七〇歳	安居で『浄土文類聚鈔』を講じる。
一八七九年（明治十二）	七四歳	大教校落成に際して『仏説無量寿経』を講じる。
一八八六年（明治十九）	八一歳	示寂。

月珠が善護と直接接点を持ったのは、一八五三年（嘉永六年）から一八五四年（嘉永七年）である。一八五三年（嘉永六年）の善護『行信弁』は月珠『行信義』に対する意見書であり、これを契機として善護と月珠との行信論上の諍論が始まった。一八五四年（嘉永七年）吐月と法門閑談は、一連の諍論の決着にあたる対論である。善護の対論相手は月珠本人ではなく上足の吐月ではあつたが、月珠の意を汲んだものと位置付けられる。第二項

以下では、善讓と月珠（及びその上足）との諍論の具体的内容を検討する。

第二項 善讓と月珠との諍論の概要

本諍論は、まず一八五三年（嘉永六年）に、西本願寺二十世広如が、月珠・玄雄・善讓の三師に行信の義を述べて差出すよう命じたこと²³から始まる。同年十二月、月珠（五九歳、勸学²⁴）が『行信義』を御用僧教宗寺に提出する。これを教宗寺が玄雄・善讓（四八歳、助教）に示し、その内容について意見を求めた。その内、善讓の意見書にあたるものが『行信弁』である。更にこれが教宗寺から月珠のもとに送られると、月珠は直ちにその反駁書として『行信弁返破』を教宗寺に送った。一八五四年（嘉永七年）、月珠は夏安居本講において『入出二門偈』を講じるのであるが、宣正²⁵（一八一四〜一八七九）が列席した際、ある人物の机上にある善讓『行信弁』（当時は、題目も撰号もない小冊子）を読むこととなる。これを契機として善讓『行信弁』に反駁を加えた書が『摧破論』である。また、円月（一八一八〜一九〇二）も『遵旨篇』²⁶を著して反駁を加えた。²⁷更に、同年九月二十四日と十月六日に、善讓『行信弁』に対して吐月²⁸（一八一〜一八九四）が難詰する形で対論が行われる。その後、十月十六日に吐月と善讓との間で文書で問答が交換され、十月二十六日には、善讓が十月十六日に提出した文書に対する訂正の打診がなされ、善讓がそれを受け入れて修正した文書を提出し、最終的には善讓が本山に『行信弁』の取下げを上申する形で、一連の諍論は幕を下ろす。²⁹

本諍論に関連する著作を時系列でまとめると、月珠『行信義』、善讓『行信弁』、月珠『行信弁返破』、宣正『摧破論』・田月『導旨篇』、吐月善讓『行信問答』¹⁾となる。本研究では、月珠『行信義』、善讓『行信弁』、月珠『行信弁返破』、吐月善讓『行信問答』の四書を取り上げる。前三書は、月珠と善讓とが、書の上で論争したものであり、後一書は、吐月が、師匠である月珠に代わり、善讓と直接対論をした際の内容をまとめたものである。

第二項 月珠『行信義』

善讓と月珠（及びその上足）との行信論上の諍論に関して、まずは『行信義』を取り上げる。

『行信義』は、系統の異なる本が伝わっているが、今回は成立当初の形態に近しいと考えられる、『真宗全書』所収のものを参照する。『行信義』は、大きく「一家常教を示す」「業因差別を弁ず」「経釈宗致を述ぶ」の三項目より構成される。中でも月珠行信論の特徴が見られるのは「業因差別を弁ず」であり、ここでは、親鸞の著作中「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」の三つについて、以下の説明がなされる。

二弁業因差別者、凡そ今家の聖教の中、業因を論ずるもの三あり。曰名号、曰信心、曰称名。

初に名号とは「本願名号正定業」と云が如し。業これ因の義、正決定の業因を正定業と名く。本願の名号は、至徳田満の果号にして、衆生往生の行業撰してこの中にあり。本仏これを衆生に施し、諸の衆生をして功德

成就せしめ、往業を成弁せしむ。故に衆生聞信の一念に至徳の名号よく煩惱心中に融入して、如実の深信を成じ、剋果の力用をなす。その信因の果を剋すれば、全是名号所具の徳用にして、法体名号もとより此大力用を具するが故に、名て正定業とす。(中略) 六字の名号、衆生の手に入て剋果の用をなす。故に業因の名をうる。法体名号直に当果に向て、仏号仏果を成ずるの謂にはあらず。(中略) 名号は正因法にして、衆生得果の因を成ずるが故に、正定業と名くるなり。

次に信心とは、高祖決判して「涅槃真因唯以信心」との玉ふ。謂、衆生聞信の一念に彼正定業の法体、衆生心中に印現して、無疑の一心を成ず。これを涅槃の真因とす。これかの名号来て大信となりて、正く剋果の大用を施すものなり。法体にあるとき、已にその力用を具すといへども、未だそのはたらきをなさず、剋果の作用はただ聞信の刹那にあり。故にこの大信を涅槃の真因と名く。

後に称名とは、至徳具足の称名に就て、業因の名を立す。謂、聞名の刹那、所得の大信疑註 所得信云云の句は、善所信の信心の体たる名号が、等流相續するを行とす。白ふ意。全体露現して、等流相續す。是を他方の大行と云。是を以て十声一声皆万徳を具足して欠減なきが故に、常に剋果の力用を持して念々相續し、遠く尽形寿に至る。然るに聞信一念正因円満して、暗の破すべきなく、願のみつべきなきを以て、信後称名毫も作用なし。用をなさずといへども徳は常に円満す。

(月珠『行信義』、『眞宗全書』五一、四〇七下〜四〇八下)

月珠の説明によると、親鸞の著作において「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」は、以下の通りとな

る。

名号…衆生得果の因となる力用を具してはいるが、直ちに衆生の因ということはできない。

信心…衆生得果の力用を具する「名号」が、聞信の刹那に衆生の上に施した剋果の作用。

称名…衆生領受の「名号」に具足しており、剋果の力用を体徳として持つてはいるが、既に破闇満願しているために剋果の用はなさない。

親鸞自身が「業因」の言葉を、「名号」「信心」「称名」の三つに用いる中で、信心正因称名報恩の、常教に適う形で、信心こそが剋果の作用が働いている状態である旨を示す内容となっている。続いて、信と行との関係について具体的に述べた箇所を挙げる。

信行相望するに、作用と持用との差別あれども、その因体は彼此別なし。(中略) 信行共に願力の回向にし、衆生の能信も、本これ仏陀の所成なることは、三心釈中其義明なり。三信已に然り。信流の称名豈願力回向にあらざらんや。六字名号もとより能称の徳を具す。(中略) 菩薩永劫に無量の仏名を称して、衆生の能称を成ず。これ亦撰して名号中にあり。聞信一念かの法体を全領し、万徳円具して欠減あることなし。是以衆生いまだ口称せざれども、既に能称の徳を具す。これを「獲得往生心行」とは云ふなり。

(月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四〇八下、四〇九下、四一〇上)

信と行とは、作用と持用という差別はあるが、因体に別はないとする。更に、信行ともに願力回向であり、聞信一念に法体を全領するのであるから、法蔵菩薩によつて成就されたところの能称の徳も当然そこにそなわるとし、「衆生未だ口称せざれども既に能称の徳を具す」と結論付ける。この表現は、先に指摘したように、南溪札問の影響を受けたものと考えられ、月珠の意図としては、信一念には名号の徳としての能称徳は備わるが称名はないと、「ない」の部分を強調した説と考えられる。しかしながら、この「能称徳」こそが、善議からの批判対象すなわち諍論の争点となるのである。

第四項 善議『行信弁』

続いて、善議『行信弁』について検討を行う。先に述べた通り、本書は月珠『行信義』に対するものである。その冒頭には、まず本書の目的と構成とが述べられる。

夫れ信心正因、称名報恩は、吾高祖経釈の髓を得て弥々真宗を真にする一宗の洪則、的伝の常教なり。(中略)高祖の称報を談じたまふや、御意信心正因を確定し給ふにあり。称名尚ほ報恩、自身往生の業とおもは

ず、何に況んや余法の因と認むべきあらんや。万差の因法を簡括して信心の一因を著ならしむることは称名報恩の談に如くはなし。実に眷々服膺すべきことなり。故に相承の大法主的伝して毫も差なし。別して前大法主、「称名正因と云ふことは文義ともになし」と決判し給ふ。この慈誨ふかく感戴すべし。然るに聖教の上に望んで、ままこの信因称報に矛盾するが如き文ありて解釈易からず。之に依つて諸家力を尽し蘭菊美を争ふ。今や先哲に依りてその一斑を窺はんと欲す。此に就いて先づ名号正業を解し、次に信心正因を弁じ、後に称名正業を会す。

〔善讓『行信弁』、『真宗叢書』附卷、三三五上〜三三五下〕

善讓は、本論に入る前段として、信心正因称名報恩が浄土真宗のご常教であることを確認し、親鸞が称名報恩を語つたのは信心正因を確定するためであつたと述べる。続いて、歴代の宗主がそれを忠実に受けていることを示した上で、前宗主である本如が「称名正因と云ふことは文義ともになし」と決判した点を強調する。ここまでは、当時の学僧のみならず、浄土真宗本願寺派の門徒であれば、共通の認識であつたと考えて良いであろう。特にこの時期は、本如の「称名正因と云ふことは文義ともになし」が、金科玉条として宗内に周知されていたというのは、第二章で示した通りである。

しかしながら問題はここから先であり、本如が「称名正因と云ふことは文義ともになし」と決判した一方で、真宗聖教の中には、信心正因称名報恩のご常教と矛盾するように思われる文言が度々登場する。これが、学僧の間で議論の対象となるのであり、その内容を窺うのが本書の目的である。

続いて、本書の構成について、「先づ名号正業を解し、次に信心正因を弁じ、後に称名正業を会す」としているが、これは、月珠が『行信義』で「一家常教を示す」「業因差別を弁ず」「経釈宗致を述ぶ」を述べる中、「業因差別を弁ず」において、親鸞の著作中に「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」の差別を論じたものを意識していることが分かる。

善護『行信弁』において、所斥の主たる対象となるのは、月珠『行信義』の「衆生いまだ口称せざれども、既に能称の徳を具す」（月珠『行信義』、『真宗全書』五一、四一〇上）である。具体的には、名号正業中において八番の問答（問答形式であるが、いずれも善護の施設）が展開される。ここでは、特に後の議論と関連が深い第三問答と第七問答とを挙げ、内容の検討を行う。

第三問答

問。一形の称名巻いて初起の一念に具し、無疑の一心舒べて一形相続の称名となる。卷舒自在なるを他力の信称とす。若し爾らざれば後流の称名は無源の起行にして不如実行に墮すべし。源ありと許さば、信一念の「即是其行」何ぞ衆生能称の徳を具せざらん。

答。信一念能称の徳を具すると云ふも、義のはこびかたによりて害なし。謂く、信一念に名号を全領して此を「即是其行」と云ふ。此行は称名行に非ず。名号表体を直ちに行と云ふ。（中略）此行をはなれずして「即是其行」の行体に後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳はあくまでも具すと云ふことなれば、能称

の徳を具すると云ひても害なし。爾れども問者所立の義は爾らず。聞信一念に能称の徳を具す。此を「即是其行」の往生の行体とすと云ふ意なり。しかるときは称名行が往生の行体となりて当果に向ふ。此義なれば称名業因の根深し。信心の体称名と云ふ程のことになる。故に今は取らざるなり。また「即是其行」を称名とせねば信後の起行無源の称名と難ずれども当らず。たとへば湛然たる水は未だ波たたずとも、その静かなる処に波だつ徳はあくまで具す。具すれどもその静かなる当位に波ありとは云ふべからず。また静かなる水波だてば無源の波と云ふべきや。波の源は静かなる水にあり。称名の源は無作の「即是其行」の行体にあり。延促ともに称名にあらざれば、延の起行無源の不如実行に墮するとは恐らくは当らざらんか。

（善譲『行信弁』、『眞宗叢書』附卷、三五七上〜三五七下）

第三問答では、信一念に能称の徳を具さなければ、後流の称名が無源の起行になるという批判がなされる。これに対して、義の運び方次第によつては信一念に能称の徳を具するというのも可とするが、あくまでも信一念の名号全領（即是其行）が行であり、名号即行であると示す。そして、「即是其行」の行体した後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳が具すという意であれば、能称の徳を具するというのも可とする。また、「即是其行」を称名としなければ、信後の起行が無源の称名になるという難に対しては、水波の譬喩を用い、波（称名）の源は静かな水（名号）にあるとする。続いて第七問答を挙げる。

第七問答

問。法体成就の行を称名念仏の行にあらずと弁立すれども未だその旨を得ず。何となれば、「即是其行」は聞信一念に五念の行徳を領して往生の行体となる。その五念行とは中に称名あり。広略相入にして五念を略すると称名の一念になる。(中略) 五中に居して常に前後をすべて選択本願の称名大行となるが第二の讚嘆門なり。爾れば聞信一念に五念の行徳を得ると云ふが即ち真実の称名を得ることなり。是を以て衆生未だ口称せざれども已に能称の徳を具す。此を「獲得往生心行」と云ふ。(中略) 若し爾らずと云はば、聞信一念に得た五念の行徳は広略相入はせざるや。若し相入せば何ぞ聞信一念に称名した法徳ありと許さざらんや。答。此に就いては広略相入の旨をあきらむべし。夫れ広略は詮ずるところ能具と所具とのいはれになる。『略書』に云ふ「万行円備の嘉号」とは、此「万行」とは法蔵因中広門所修の万行、「嘉号」とは是れ略の法体大行。広門所修を全うじて略の名号を成ず。故にこの名号、仏果に至るの因行周備せり。(中略) 南無阿弥陀仏と云ふ本願を行ずる兆載永劫の修行なるが故に、諸仏因中の行とは大に異なつて万行を修するが南無阿弥陀仏の大願を行ずるものにして、広行が即略行の南無阿弥陀仏に帰するやうに一々行じてある。そこで兆載の行が一一つづまりて、一の名号、略行の法体とあらはるる。依つて略行の物体をおしきはめると、称につづまりて南無阿弥陀仏がとなへものの声相成就の法体と云ふことにあらず、名号直爾の大行なり。何ぞ聞信一念の「即是其行」を称名とせんや。

(善護『行信弁』『真宗叢書』附卷、三三八下〜三五九上)

第七問答では、法体成就の行とは、五念門行であり、当然称名も含まれる。そのため、聞信一念に衆生の口称はなくとも能称の徳を具すと主張が展開される。それに対して、「万行田備の嘉号」という表現を挙げ、万行は法蔵菩薩因中の広門所修の万行（広）、嘉号は法体大行（略）とする。広行が略行に帰すると考えると、南無阿弥陀仏とは称名につつまるのではなく、名号直爾の不行ということになる。善讓の月珠に対する批判の中心は「信一念に能称の徳を具す」であり、そうであるならば「即是其行（往生の行体）が称名」↓「称名が往生成仏の因」と展開する形で批判を行っている。最終的には、「称名が往生成仏の因」となる点を以て、善讓は月珠の「信一念に能称の徳を具す」とする義を退けている。

第五項 月珠『行信弁返破』

続いて、月珠『行信弁返破』の内容を検討する。本書には序文が付されており、そこではこの書が善讓の『行信弁』に対するものである旨が述べられる。更に本文の書き出しには、

有人一冊を出す中、八番の問答を設けて予が「信に能称の徳を具する」と云ふを破す。爾るにその破、却つて予が義を極成して又自の失を成ず。

（月珠『行信弁返破』、『真宗叢書』附卷、三六二上）

とあり、『行信弁』の中でも、特に八番の問答を問題としている様子が窺える。その具体的な内容は、以下の通りである。

第三答の中、「即是其行」の行体に、後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳はあくまで具すといふこととなれば、能称の徳を具すると云うても害なしと^云。このこゝろ報恩行にして而も其行となるべき徳を具すると云ふときは、答者もこれを許すならん。(中略)爾るにそのなるべきの徳とはこれいかなる徳なりや。若し冬樹に春花を発すべきの徳を具するが如くならば、即ちこれ花の徳を具するものにして因中に果の徳を具するが如し。何ぞ称徳を具することを遮するや。また可称の徳と称徳と何の差別かある(是れ一)。

又水波の喩を挙げて差別を弁せんとす。是れ亦予が義を成ず。謂く、静水に動波の徳なくば、たとひ北風地を動じ来るも何ぞ波動ずることを得ん。水に波徳を具すること言はずして知るべし。而して水中に動相ありと云ふには非ず(是れ二)。

又第七答の中、名号と万行と相對して広略の義を建立し、能具所具を以て之を言ふ。爾るにその万行の中には称名の一行を欠くや。すでに万行を撰して五念となし給ふは『二門偈』の指南の如し。その中称名は即ち五念の一なれば、汝が所謂略行の名号の中に称名を具すること必せり。(中略)汝たとひ天下の紙筆を費し尽してこれが弁をなすとも、既に称名はこれ名号の具徳なるを如何せん(是れ三)。

(月珠『行信弁返破』、『眞宗叢書』附卷、三六二上〜三六二下)

月珠は、善讓の批判が、自身の説をより堅固なものにすると反駁を加える。特に第三問答と第七問答とを中心に三点を挙げている。一点目は、「後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳」を認める善讓に対し、その「なるべき徳」は「称徳」とどう異なるのかと疑問を呈す。二点目は、静水（名号）に動波の徳（称徳）がなければ、風が起こつても波が動ずること（称名）はないと主張する。三点目は、万行と名号とを広略で述べ、万行を撰して五念となり、五念の一つが称名である。そのため、略行の中に称名を具することは必然と述べる。いずれも、「信一念に能称の徳を具す」が争点となっており、月珠はその正当性を主張している。

第六項 吐月善讓『行信問答』

月珠『行信義』に対する善讓『行信弁』による批判を端緒とする一連の諍論において、月珠『行信弁返破』と並び重要と位置付けられるのが『行信問答』である。先に述べた通り、本書は、一八五四年（嘉永七年）に月珠の社中より吐月が遣わされ、善讓『行信弁』に対して対論が行われた際の記録である。直接対論が行われたのは、九月二十四日と十月六日で、十月十六日は文書でのやり取りとなっている。主たる対論は、九月二十四日に行われたもので、十月六日では論点の整理、十月十六日は決着といった内容である。最終的には、十月十六日の善讓の文書に対して、十月二十六日に明蓮寺蘭上人より修正の依頼が入り、善讓がそれに応じて修正して提出する形

で決着に至っている。内容がやや煩瑣であるため、ここでは細かく丁寧に見ていく。

九月二十四日

吐月と善護の問答は、この日から始まるのであるが、まず導入部分のやり取りを見ていく。

吐月云く、子当夏認められし小冊『行信弁』中に、予が師の説に、聞信一念に衆生未だ口称せざれども已に能称の徳を具す。これを「獲_二得往生心行_一」と云ふ等とある義を破すれども、自義已に然るに非ずや。何となれば、子の『行信弁』中、第七問答の中に一念五念の広略を論ず。此五念、初発では一心所具の五念なり。信一念に五念の行徳を具すと立すれば、不称而称ならざることを得ず。豈に能称の徳を具するに非ずや。

善護云く、成程、当夏小冊『行信弁』を認めし其中に、予が見聞の説に、聞信一念に名号を全領し万徳円具して欠減あることなし。是故に衆生未だ口称せざれども已に能称の徳を具す。之を「獲_二得往生心行_一」といふとあり。又六字の名号の当体大行、「即是其行」、能称の徳を具するが故に等とあるを、予が義を弁立するに就いて問答評斥せり。強ちに君が師御一人を所破とする意に非ざれども、引受けて会通すること劳心なることなり。然るに今の問は、予が義を聞信一念に能称の徳を具するといふに同ぜしむる難なれども、予が所立は然らず。予が所立の聞信一念に五念の行徳を具するといふは、法蔵所修の五念の儘にして、是れ名号を成ずる為の因行なり。此五念が直ちに衆生の果には向はず。此行によつて名号を成じ、其名号願行を具足し

て能く大信となり、此大信衆生の略果の妙因を成ず。故に法蔵所修の五念中の称名は果上の往相回向の大行に非ず。因中隨一の行なり。然るに弥陀法に約して弥陀圓滿の徳号を称へると明したるは、相続起行に出られる所応修の名を立てたるものなり。一心の所具に就けば必ず法蔵所修の儘の願行なり。其広の願行は名号が為の能成の願行なり。故に成じ上げた上にては、名号中には法蔵所修の五念の行徳を具して、名号が衆生往生の行体となるなり。五念の名相の所応修の儘に就けば相続起行の報恩行なり。故に信一念に往相回向の大行といはれる不称而称の称名あるとは異なり、子が弁ずる能称の徳とは五念をすべる称名大行なるべし。爾らずんば何ぞ往相回向の大行といはん。（吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九一上〜三九一下）

ここでは論点が明らかにされている。問題となつてゐるのは、月珠『行信義』における「聞信一念に名号を全領し万徳円具して欠減あることなし。是故に衆生未だ口称せざれども已に能称の徳を具す。之を「獲」得往生心行」といふ」という義である。この義に対して、善讓は『行信弁』で破斥していながら、善讓も信一念に五念の行徳を具すと立ててゐるので、能称の徳を具するということと同義ではないのかと吐月が問い糺している。

これに対して、善讓が「聞信一念に五念の行徳を具する」と立てるのは、名号という果号に対する法蔵菩薩の五念という因行を指すのであり、名号領受の際には、当然この因行の徳が含まれるという意味である。更に善讓は、この法蔵菩薩の五念が直ちに衆生の果になるのではなく、それによって成就した果号の名号が衆生の因となる点重視しており、法蔵菩薩の五念中の称名は、あくまでも名号成就のための因中の行の内の一つであ

り、衆生に回向される大行はこの称名ではないと主張する。続いて、一心と五念との関係について問答が展開される。

吐月曰く、若し然らば所弁の如きは五一相望に非ずや。

善譲曰く、爰に二の論じ方あり。一心の体徳に約すると相続起行に約するとなり。一心の体徳に約すれば、五念が第二の称名にすべられて、其称名が一心の体徳となりて一心に不称而称の徳ありといふには非ず。一心に撰まるときは「阿弥陀仏即是其行」となる。又相続起行に約すれば、其流れ出でたる五念は聞信一念に「即是其行」と名号が往生の体となりてある。その行体に起行の五念と流れ出づべき徳あるなり。五一相望して論すと雖も、義是の如し。
(吐月善譲『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九一下)

善譲は、一心と五念との関係について、「二心の体徳」と「相続起行」の二つを立てる。「一心の体徳」に約すると「阿弥陀仏者即是其行」、すなわち名号即行であるとする。一方の「相続起行」に約すると「即是其行」の行体、すなわち名号に起行の五念となる徳があると見る。

善譲は、法蔵菩薩所修の五念を因行、それによつて成就された南無阿弥陀仏の名号を果号と見て、その果号である名号が衆生往生の因となることを強調し、あくまでも法蔵菩薩所修の五念を衆生往生の因とすることは認めない。一方で、名号領受の信一念においては、当然法蔵菩薩所修の五念の徳が含まれるのであり、これが衆生の

相続の五念となると見る。この問答に続く場面で、善讓は「信所具の五念」と「信後相続の五念」とが、それぞれ南無阿弥陀仏と広略相入の関係である旨を強調する。すなわち、広の五念の二々が、略である名号の一部分一部分と対応するのではないということである。更に続く問答では、五念と讚嘆（称名）との関係について議論が展開される。

吐月云く、因中の五念若し広略相入の理あらば、第二の称名に余の四をすべて、称名大行と云ふ義に非ずや。

善讓云く、爾らず。「南無阿弥陀仏といふ願を立つる」との給ふ。その南無阿弥陀仏は称名のことには非ず。

五念の行が名号法体を成ずる為の行なり。故に広略相入の理ありと雖も、五が称に広略相入して其称を以て衆生にわたして往相回向の大行と立てて、衆生を果に向はせる法理にあらず。そこで不称而称をたてて往相回向の大行といふ義とは異なり。

（中略）

吐月云く、相続にては第二讚嘆門の称名が余をすべるの義ありて、「言大行」者称無礙光如来名」といはれ、具徳の五念も広略の理ありといひながら、第二が余をすべる義なきが如く弁じては、義門通暢し難きに似たり。

善讓云く、起行にても第二の称名が余をすべて、称名が果には向ひはせぬ。名に余をすべて南無阿弥陀仏の真因と立する義なり。故に具徳の五念と広略の理は同致に帰するなり。

(吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九二下、三九三下)

善讓は、「信所具の五念」も「信後相統の五念」も共に、五念と名号とが広略相入の関係にあるのであり、五念と称名とが広略相入の関係にある訳ではない点を強調する。それによつて「信一念に五念の行徳を具す」が、「信一念における能称の徳」とは異なる旨を明確にしている。

続いて、親鸞『教行信証』「行巻」大行釈に「大行者則称無礙光如来名」(『浄聖全』二、一五)と大行を称名で釈している箇所について問答が展開される。前段までは、吐月が問者で善讓が答者という位置付けであったが、ここからは、善讓が問者で吐月が答者と、問者と答者とが入れ替わっている。

善讓云く、真宗に南無阿弥陀仏の一句を行といふ。其行の名前は称名に局るや、云何。爰が定まらねば、的かな義がわかり難し。

吐月云く、南無阿弥陀仏は体なり。その体に行名を施すに二名あり。一に徳より名を施す。二に相統に約す。この二義ありて一句の名号に行名を施す。然るに高祖「行巻」に大行を釈して「言大行者称無礙光如来名」と定めたまへば、名言の上は称名として行名に応ずるなり。

(中略)

吐月云く、行と云ふ名言に応ずるときは称名と云ふことは、乃り上の弁の如し。

善譲云く、爾らば名号を行と云ふことは、称名に局る義になると、「南無阿弥陀仏の妙行を眞実報土の眞因」との給ふも、語の上は、称名を眞因とのたまふことなり。爾れば南無阿弥陀仏は称へもの、称相にして、是れ法体成就の眞因に非ずや。

吐月云く、『大意』の「南無阿弥陀仏の妙行を眞実報土の眞因なりと信ず」とのたまふは称名眞因の義に非ず。彼文は、信ずると云ふ能信より所信に名を立つるゆゑ眞因といふなり。南無阿弥陀仏の妙行と云ふが、能信よりいへば即名号を押へることにして、永く称相を主として立信するに非ずといふことを知らせたるものなり。また南無阿弥陀仏は称相なりと難ずれども、南無阿弥陀仏は体なり、称名は徳なり。是を以て南無阿弥陀仏は称相と云ふ難は受けざるなり。（吐月善譲『行信問答』、『眞宗叢書』附卷、三九四上〜三九五上）

善譲から吐月への質問は、南無阿弥陀仏の一句を行ということに関して、それを称名に限るか否かということである。これに対して吐月は、体は南無阿弥陀仏で、徳と相続の二つの観点から、行名を施すとす。そうではあるが、『教行信証』「行巻」に大行を積して「大行者則称無礙光如来名」と定めているため、行名は称名の上で立つとする。善譲はこれに対して、名号を行という場合の行を称名に限るのであれば、親鸞の上で、名号行が因であるとする文が、称名正因を示すものになり、南無阿弥陀仏が称相となると批判する。それに対して吐月は、称名は徳であり、体はあくまでも南無阿弥陀仏であるとして、南無阿弥陀仏が称相となると批判を退けている。

あくまでも南無阿弥陀仏が体、称名は徳とする吐月に対して、善護は、南無阿弥陀仏当面の所就や名前が四法中の何になるかという点を明らかにしたいよう、何度も何度もその点を問う形で、その後の問答が展開される。その結果、南無阿弥陀仏の当面が信という形で、議論は一旦の落ち着きを見せる。その部分の内容は、以下の通りである。

善護曰く、爾らば南無阿弥陀仏といふ当面の詮頭の法義の名は信なり。称名といふはその信が具徳の名前のことなるや。

吐月曰く、爾り。南無阿弥陀仏といふ当面は信なり。此が衆生にわたるおもての名なり。そのおもてをわたくすに就いて行といふ徳名より名号をよび、衆生には当面の信が印現して涅槃の真因となるなり。

善護云く、爾らば名号の当面は信なり。其信をわたすための行名なれば、これ所化の機の趣入には入用はなきや。

吐月云く、徳名を以て名号当面の体をわたし、行はその信が所具の徳となる。已に所具の徳なれば、凝然たる称名を認めてその称名を趣入に望めて往因とするの義にはあらず。予が徳名といふは、喩へば静水に波徳を具するが如き義にして、所具の行といふが万行の都名となりて、即ち信体の名号をおさへる義なり。

善護云く、称を以て信を撰するの相云何。

吐月云く、称名と云ふは万行の都目なり。その都目の称名をもつて能具の名号に名けて大行と云へば、名号

は万行円備の法体なることが顕れる。よつて衆生はその能備の名号について立信するなり。

善護云く、称名と云ふが万行の都目と云ふなれば、称ふれば御助けと云ふは、万行で御助けと受取る故、称が信をわたす相なりや。

吐月云く、予が所立は初に弁ずる如く、名号を行と名くるに二あり。その二の中、上來は徳名といふに就いて問答す。爾るを今は相統の上に就いて審察するに似たり。しかし徳名の義で弁ずれば、名号を行と名けたる名号は万行円備といふ義になる故に、能備の名号に就きて立信するといふ意なり。

(吐月善護『行信問答』、『眞宗叢書』附卷、三九六上〜三九六下)

吐月は、名号当面の体を信とし、徳名で名号当面の体を衆生に渡すため、行は信所具の徳であるとする。具体的には、善護『行信義』の水波の譬喩を用いて、静水に波徳を具するような義としている。つまり静水が名号(信)、波徳が所具の徳(称名行)ということである。ここでは、波徳としての称名行が万行の都名となつて、信を押しさえる義であるとする。そしてこの万行の都目である称名によつて、能具の名号に対して大行といへば、名号が万行円備の法体という義が顕れ、衆生は能備の名号について立信することになる点を強調する。善護は更に、称名が万行の都目といへば、称ふれば御助けが万行で御助けとなり、結局称名が信をわたす相となると批判する。それに対して吐月は、名号を行と名づけるに、徳名と相統の二つがあり、これまで徳名について問答してきたが、善護からの批判は相統の上のものと反論する。そして、徳名の義では、名号の万行円備に対して行と名づけてい

るのであり、あくまでも、能備の名号について立信するのであるとする。あくまでも名号立信であり、称名立信ではないというのが、吐月の確たる主張である。

続いて、徳名で名号当面を衆生に渡す点について議論が展開される。

善護云く、前に名号当面の信をわたすといふに就いて、称といふ徳名より名号を呼ぶといへり。爾らば徳名の称が名号をわたす為と聞えたり。よりに今の間を相統の上にて審察するといふは心得がたきことなり。

吐月云く、子の間は相統の上の審察に非ず。矢張り徳名の上の間ならば、其ころえて答ふべし。徳名で名号当面を衆生にわたすといふ予が意は、当面に行相なき名号に行といふ名を施したれば、名号は行徳を具して能具なりといふことが顕れる。行徳を備へた名号といふが即万行円備の嘉号といふことなり。是の如く名号を万行円備の嘉号と顕すは、衆生をして信を生ぜしめて此名号をわたさん為なり。故に徳名で名号を衆生にわたすと申せしなり。

善護云く、徳名とは不称而称のことなるべし。聞信一念に不称而称の徳ありと云ふが、信を渡すに就いて、称名といふ徳名より名号を呼ぶといふことなや。

吐月云く、予が徳名より信をわたすと云ふ意は、法の上での所談なり。未だ聞信一念に称徳の具不を論ずるまでには至らざるなり。故に衆生にわたる名号に行徳を具する故に、この名号は「万行円備の嘉号」ぞと顕して、この「嘉号」を衆生にわたすといふ意なり。

善讓云く、爾れば今の徳名とは具徳の名といふことには非ざるや。また称名が徳名の義なり。それを今は此名号は「万行円備の嘉号」と顕して、此「嘉号」を衆生にわたすと弁ぜり。その弁ずる言の上に就いて、何れの処にか称名の徳名でわたすといふ相ありや。

吐月云く、問に二あり。初の問に答へば、徳名といふことは所具の徳より能具の名号に名けて行名を施すと云ふ義なり。次の問を答へば、称名と云ふは万行の都目なり。其都目を以て行相なき名号に名くれば名号の当面には行相はなけれども、此名号で万行円備と云ふことが顕れる。而してその名に施した万行の都目を以て名号を呼ぶときは、衆生は能具の名号に立信するゆゑ、徳名で名号をわたすと弁ずるなり。

善讓云く、徳名の能所具のことは後に問ふべし。所具の徳とは不称而称の称名、または相統の称名は名号所具にあらずや。又称名といふが云何して万行の都目なりや。称名は万行中隨一修相の名前なり。その隨一の目を以て信をわたすがた分明ならざるに似たり。^{上。}

（吐月善讓『行信問答』、『眞宗叢書』附卷、三九六下〜三九七下）

（二）では、最初に善讓と吐月とで議論の足並みを揃えている。具体的には、名号当面の信を衆生に渡す場面において、称名という徳名で名号を呼ぶ点が問題とされており、これは相統ではなく徳名での議論であるということである。

議論の足並みを揃えた上で、吐月は、称名という徳名で名号当面を衆生に渡すということについて説明を行う。

当面に行相がない名号に行という名を施すと、名号が行徳に対して能具となり、その名号はすなわち万行円備の嘉号ということになる。名号が万行円備の嘉号と顕されるのは、衆生に信を生じさせて名号を渡すためであり、その為^に称名という徳名で名号を衆生に渡すとしたとする。これに対して善讓は、信を渡す場面において、称名という徳名で名号を呼ぶのは、結局、聞信一念に不称而称の徳があるということが言いたいだけなのではないかと批判する。対する吐月は、あくまでも法の上で談じているのであり、聞信一念における称徳の具不を論じるには至っていないと反論し、ここではあくまでも行徳を具する名号、すなわち万行円備の嘉号を衆生に渡すという意味であるとする。

ここで善讓は、吐月に対して二つの疑問を呈する。一つは、徳名とは具徳に対する名前ではないのかということも。二つ目は、万行円備の嘉号のどこに称名という徳名で渡す義があるのかというものである。吐月は、一つ目の問に対して、徳名は所具の徳より能具の名号に名づけて行名を施す義と答える。二つ目の問に対しては、まず、称名は万行の都目であり、その都目で名号に名づけると、名号の当面に行相はないが、名号で万行円備という義が顕れるとする。そして、万行の都目で名号を呼ぶときは、衆生は能具の名号に立信するため、称名という徳名で名号を渡すと言えりとする。

そして最後に、善讓が、相統の称名は名号の所具ではないのか、称名がなぜ万行の都目となるのか、の二点を問い、この日の問答は終わりとなる。

十月六日

先に続いて、ここでは十月六日の問答を挙げる。

吐月云く、相統の称名と具徳の称名と、二相凝然として名号中にあるといふにあらざれども、相統の称名を信の具徳とすることは勿論なり。又称を万行隨一と難すれども、予が所立の如きは爾らず。称名といふが万行円修といふ程のことにして、万行の都目なれば、その都名の行名を名号に名けたとき、名号が「万行円備の嘉号」といふことが顕れる。これに由つて、衆生此名号に就いて立信する故に、名号を行といへば衆生が信を生ずるなり。

（吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九七下）

まず吐月は、相統の称名は信の具徳であると述べる。信の具徳でなければ、相統の称名が出てくる因が無くなることからすれば当然であろう。更にここでは、称名を五念門の一つであり、万行の内の一つ（万行隨一）とする善讓に対して、称名を以て万行円修と見るのが吐月であり、それを名号に名づけたときに、「万行円備の嘉号」ということが顕れ、衆生はあくまでもこの名号に就いて立信するという義であると主張する。更にこの称名を万行とする点について、問答が展開される。

吐月云く、（中略）今の称は万行の異目なり。名の儘の称なるゆゑにといへば、称の万行の異目なることを

名で顕す。能顕が名なり、所顕が称なり。今は名号の因故で称を顕す故に、その所顕となる称の上にて万行の都目となるといふ意なり。

善讓云く、稱を万行の都目となすは、能顕の名は四法円具なるべけれども、其据りは四法中の何れなりや。

吐月云く、「行巻」に所謂「南無阿弥陀仏」是れなり。

善讓云く、子の所立にては「行巻」の「南無阿弥陀仏」は称名のことに向るゆゑ、その南無阿弥陀仏の称名で稱をあらはすといへば、能顕所顕ともに称名なり。爾れば南無阿弥陀仏の大行は稱にして、此大行因ならざることを得ず、二云何。

吐月云く、予が所立は、南無阿弥陀仏は体にして名号即稱の義には非ず。爾るに名号を万行の總体といふ義は、名号所具の徳より名を施して云ふ義なり。名号を行といへばとて、行の顔で往生に向ふ妙果を剋成するといふには非ず。故に名号を大行と云ふがゆゑに因ならざることを得ずと云ふ難はうけず。

善讓云く、爾れば稱名を往相の大行といふ。その往相の大行は因にならざるものなれば、何になるものなりや。名号を行といふときは稱名行に向るの所立なるゆゑに、稱名正因ならざることを得ず。若し爾らずと云はば、浄土真宗には因になる行はなきや。

吐月云く、斯様な問答なればなかなか暇要り、容易に終ることなし。拙者などは繁用にして居るに堪へず。且く後会を期せん。

(吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九八上〜三九八下)

善議からの批判は、所頭は称名であるが、能頭である「行巻」の「南無阿弥陀仏」を称名と限っている点から、能頭所頭共に称名となり、南無阿弥陀仏という大行の称名が因になるではないかというものである。それに対して吐月は、南無阿弥陀仏が体で、称名が徳であり、名号を万行の総体とするのは、あくまでも名号所具の徳に名づけるものと主張する。更に、名号を行と位置付けても、その行が往生の因となるというのではないと主張する。それに対して善議は、往相の大行が因でないのであれば、何であるのか。また、浄土真宗に因となる行はないのかと質問する。この善議からの質問に対して、吐月は日を置いて、十月十六日に文書で回答している。

十月十六日

十月六日の善議の問を受けて、十月十六日に、吐月の側から改めて義の説明がなされる。

吐月云く、行とは徳なり。其徳とは常に囊中に財を入れた如きにあらず。喩へば静水に波徳を具するが如し。故に波徳を具すと云へばとて波の相ありと云ふには非ず。波と云ふは徳にして、静水の外に別に動波の別相なし。波相なき故に唯是れ静水なり。今亦然り。行といへば唯徳義の談にして、法に約すれば名号なり。機に約すれば無疑なり。爾るにその行相なき処に行名を立つるは別に所由あり。是を以て「阿弥陀仏即是其行」と徳名を以て因体の名号をあらはすのみ。爾れば、所以ありて徳より行名を立すれども、行の別相は認めざれば、体は唯名号なり、無疑なり。且く能所と分くれども、能所体一相無二なり。是を以て該していへば、

「万行円備の嘉号」を信心の体とすることを顕さんが為なり。故に行相を認めずして是を果に望めて往相の正因とする義にはあらざる故に、称名正因の難は受けず。

(吐月善讓『行信問答』、『眞宗叢書』附卷、三九八下〜三九九上)

ここで吐月は、行が徳であることを改めて述べ、再度、善讓『行信弁』の静水と波徳の譬喩を挙げる。静水に波徳があると言つても、それは波の相がある訳ではなく、あくまでも静水の他に相はない。同様に、行はあくまでも徳であり、法に約すと名号、機に約すと無疑であり、そこに行相はない。たとえ徳の側面から行の名を立てても、行相はなく、体は名号であり無疑であり、能所体一相無二であると主張する。

この吐月の答に対して善讓は、その同日に自身の見解を記して吐月に送っている。その内容は以下の通りである。

善讓云く、上來問答往復に及ぶ。爾るに所立の頭相一般を見るに、名号を行といふは称名に局るの趣なり。若し爾らば予が『行信弁』の八番の問答中第一の答の下に、「所行といへば必ず称へものことと認む」と云ひ、又第八の答の終に「二句の法体を能称成就の法体と認むる」といふ義になるべきが故に、頭相一般にては予が評斥の所対なり。

予が所見を以てすれば、『行信義』の上は決して称名正因といふことにてはなし。蓋し是れ体相不離、広略

無礙の扱なり。(中略) 行相行体相即不離融通無礙の扱になると、名号を称へものに局り称相成就と認めるはその相去ること近きに似て実は天淵なり。これなれば予が評斥の所対にあらず。故に予が『行信弁』の中に何れの所にか二利円満の行体を弁立するを評斥せしや。予が意許は、決して『行信義』の全分の義趣を直爾に評斥するにあらず。行といへば必ず称へものものと認むる輩が、聞信一念に能称の徳を具すると云ふの義の末に失意して、行に体相を立てず局つて称名大行を建立するを評斥せり。

(吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、三九九下〜四〇〇上)

善讓は、ここで一転して、評斥の対象が月珠『行信義』にある訳ではないという主張を展開する。そして、あくまでも問題は、所行である名号を称えものに限った上で、聞信一念に能称の徳を具すということであり、行に体相を立て、行相行体相即不離融通無礙となると、評斥の対象ではないとする。善讓は、以下の通り続ける。

予曾て、小大丸講会の節面授を承けしことあり。予曰く、有人の南無阿弥陀仏を称相成就とし、名号を称の袋に入るの義門の如きは、私には云何にしても難を免れずと云々するに、勸字師云く、名号を一向称名の袋に入れて仕舞ふは不可なりと。予之を聞いて私心欣然として、予てのたまふ有体有相の義なりと思ひしことあり。此『行信義』も亦上に述ぶる如く体相融通無礙の扱なり。これなればなかなか予が評斥するところに非ず。『行信義』の全分、予が見る所は此の如し。

ここでは、善讓が名号を称相成就と見る義を評斥する理由が示されている。「小犬丸」とは、現在の福岡県築上郡吉富町大字小犬丸を指すと考えられ、「小犬丸講会」とあることから、その地にある浄土真宗本願寺派宝福寺で行われた、真宗に関する講義における出来事と推察される。ここでの「勸学師」が誰かを特定することは難しいが、善讓が名号を称相成就と見る義を評斥する理由は、この勸学の「名号を一向称名の袋に入れて仕舞ふは不可なり」という言葉に随つてのことのようである。しかしながら、月珠『行信義』は、体相融通無礙であるため、評斥の対象ではないというのが善讓の結論である。

この後、更に善讓から吐月に対して質問が展開される。しかしながら、十月二十六日に善讓が四日市御坊を訪れた際、明蓮寺蘭上人より、この十月十六日に送った問の前後を削除し、これ以上吐月との問答が続かないように、ここで息諍してはどうかという提案がなされ、善讓がそれを受け入れる形で訂正文書を提出する。その最後の部分は、以下の通りである。

子『行信義』を的破せしと咎むるものは、予が意に於ては強ひて戻らしむるものならんかと存ずる。蓋し『行信弁』中、彼書より取出したる言多ければ、評斥せしとのたまふも道理か。其言葉の上だけは簡別なく評斥せしやうなれども、勤役中にて言葉の行届かざることは畏恐の至なり。諍論の処、智者去ること百由旬なれ

ば、是にて息諍せん。

(吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、四〇三下〜四〇四上)

結論部分においても、善讓は、『行信弁』が月珠『行信義』を評斥したものである点強調する。それと同時に、『行信義』の言葉を多く用いているため、そういう批判が起こるのも止むを得ないとしている。本文の訂正前のものである、

上来の子の弁立は、行を称名に局りて、体相の中にては偏へに相のみにて会通すると聞えたり。蓋し此は立敵自爾の勢より爾るものにして、剋実すれば予の義(体相相即の義)ならん。若し爾らずとなれば、称相一義にして審かに示したまへ。
(吐月善讓『行信問答』、『真宗叢書』附卷、四〇一上)

と続いている点からすると、どちらの義が正しいかという点を諍論の落としどころにしなかつた点は、善讓側の譲歩と言えよう。一方で、善讓の評斥の対象がそもそも月珠ではないという形での決着は、善讓としても許容範囲であったと考えられる。これにより、最終的には善讓が本山に『行信弁』の取下げを上申する形で一連の諍論は幕を下ろす。

第七項 善讓と月珠との諍論における議論の展開と論点の変化

第七項では、第三項から第六項で取り上げた、善護と月珠（及びその上足）との評論に関する著作の内容を今一度振り返り、議論の展開と論点の変化についてまとめる。評論の契機となった月珠『行信義』では、親鸞の著作中で「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」の三つについて、以下の通り説明がなされる。

名号…衆生得果の因となる力用を具してはいるが、直ちに衆生の因ということとはできない。

信心…衆生得果の力用を具する「名号」が、聞信の刹那に衆生の上に施した剋果の作用。

称名…衆生領受の「名号」に具足しており、剋果の力用を体徳として持つてはいるが、既に破闇満願しているために剋果の用はなさない。

月珠のこの説明は、親鸞が「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」の三つについて、あくまでも「信心」こそが正因である点を強調したものである。一方、信と行とは、作用と持用という差別はあるが、因体に別はないとする。更に、信行ともに願力回向であり、聞信一念に法体を全領するのであるから、法蔵菩薩によって成就されたところの能称の徳も当然そこにそなわるとし、「衆生未だ口称せざれども既に能称の徳を具す」と結論付ける。

月珠『行信義』の内容を批判する形で著されたのが、善護『行信弁』である。所斥の主たる対象となるのは、

信一念に「衆生未だ口称せざれども既に能称の徳を具す」とする義である。善譲は本書で自身の施設により八番の問答を展開するが、後の議論に深く関与するのが、第三問答と第七問答である。

第三問答では、善譲が想定する月珠の立場より、信一念に能称の徳を具さなければ、後流の称名が無源の起行になるといふ批判がなされる。これに対して、善譲の立場より、義の運び方次第によつては信一念に能称の徳を具するというのも可とするが、あくまでも信一念の名号全領（即是其行）が行であり、名号即行であると示す。そして、「即是其行」の行体に後々相続に流れ出でて報恩の称名となるべき徳が具すという意であれば、能称の徳を具するというのも可とする。また、善譲が想定する月珠の立場からの「即是其行」を称名としなければ、信後の起行が無源の称名になるといふ難に対しては、善譲の立場で、水波の譬喩を用い、波（称名）の源は静かな水（名号）にあるとする。

第七問答では、善譲が想定する月珠の立場より、法体成就の行とは、五念門行であり、当然称名も含まれる。そのため、聞信一念に衆生の口称はなくとも能称の徳を具すと主張が展開される。それに対して、善譲の立場より、「万行円備の嘉号」といふ表現を挙げ、万行は法蔵善喜薩因中の広門所修の万行（広広）、嘉号は法体大行（略）とする。広行が略行に帰すると考えると、南無阿弥陀仏とは称名につづまるのではなく、直に大行ということになる。善譲の月珠に対する批判の中心は「信一念に能称の徳を具す」であり、そうであるならば「即是其行（往生の行体）が称名」↓「称名が往生成仏の因」と展開する形で批判を行っている。最終的には、「称名が往生成仏の因」となる点を以て、善譲は月珠の「信一念に能称の徳を具す」とする義を退けている。

善議『行信弁』は、更に月珠『行信弁返破』によって反駁が加えられる。いずれも、「信一念に能称の徳を具す」が争点となっており、月珠はその正当性を主張している。その内容は、以下の三点である。一点目は、「後々相續に流れ出でて報恩の称名となるべき徳」を認める善議に対し、その「なるべき徳」は「称徳」とどう異なるのかと疑問を呈す。二点目は、静水(名号)に動波の徳(称徳)がなければ、風が起こつても波が動ずること(称名)はないと主張する。三点目は、万行と名号とを広略で述べ、万行を撰して五念となり、五念の一つが称名である。そのため、略行の中に称名を具することは必然と述べる。

吐月善議『行信問答』でも、引き続き月珠の「信一念に能称の徳を具す」義が問題となる。九月二十四日より始まる問答では、まず善議「なるべき徳」と月珠「称徳」との違いについて議論がなされる。善議は「信一念に五念の行徳を具す」と立てるが、あくまでも法蔵菩薩の五念が直ちに衆生の果になるのではなく、それによって成就した果号の名号が衆生の因となると主張する。法蔵菩薩の五念中の称名を、名号成就のための因中の行の内の一つと位置付けるのが善議の特徴である。一心と五念との関係については、広の五念の一つが、略である名号の一部分一部分と対応するのではないとする。更に五念と讃嘆(称名)との関係についても、五念と名号とが広略相入の関係にあるのであり、五念と称名とが広略相入の関係にある訳ではない点を強調する。善議は、これらによって「信一念に五念の行徳を具す」が「信一念における能称の徳」とは異なる旨を明確にしている。

善議から吐月への質問は、南無阿弥陀仏の一句を行ということに関して、それを称名に限るか否かということから始まる。これに対して吐月は、一貫して、南無阿弥陀仏は体、称名は徳ということを主張する。しかしなが

ら善讓は、南無阿弥陀仏の当面が四法中の何かという点にこだわり、吐月はそれが信であるとした上で、徳名で名号当面の体を衆生に渡すため、行は信所具の徳であるとする。その上で、善讓『行信弁』の水波の譬喻を用いて、静水（名号||信）に波徳（所具の徳||称名行）を具するようなものと説明する。ここでの波徳としての称名行は万行の都名であり、所具は万行、能具は名号で、衆生はあくまでも能具の名号について立信するというのが吐月の主張である。

十月六日の問答は、九月二十四日に出された善讓の「相続の称名は名号の所具なのか」「称名がなぜ万行の都目となるのか」の二つの問いに吐月が答えるところから始まる。一つ目の問いに対して吐月は、相続の称名は信の具徳であると述べる。二つ目の問いの「なぜ」に吐月は直接的に答えてはいないが、ここでは、称名を五念門の一つであり万行の内の一つ（万行随二）とする善讓と、称名を以て万行円修と見る吐月との立場の違いが明確になつている。善讓は吐月が、所顕（所具）が称名で、能顕（能具）である「行巻」の「南無阿弥陀仏」も称名に限っている点から、称名正因の義となると批判するが、吐月は、名号を万行の都名とするのは、あくまでも所具の徳に名づけるのであり、更には名号を行としてもその行が往生の因となる訳ではないと主張する。

十月十六日の文書によるやり取りにおいても、吐月は、行はあくまでも徳である点を強調し、法に約すと名号、機に約すと無疑で、そこに行相はないとする。そして、たとえ徳の側面から行の名を立てても、行相はなく、体は名号であり無疑であり、能所体一相無二であると主張する。この吐月の主張に対して善讓は、一転して、評斥の対象が月珠『行信義』にある訳ではないという説明を展開する。そして、あくまでも問題は、所行である名号

を称えものに限った上で、聞信一念に能称の徳を具すということであり、行に体相を立て、行相行体相即不離融通無礙となると、評斥の対象ではないとする。そして最終的には善讓が本山に『行信弁』の取下げを上申する形で一連の諍論は幕を下ろす。

第八項 月珠の行信論における善讓の影響

月珠（及びその上足）と善讓との行信論上の諍論は、一八五三年（嘉永六年）十二月から一八五四年（嘉永七年）十月二十六日の期間で行われた。月珠は、その間の一八五四年（嘉永七年）八月に本願寺で『教行信証』の講義を行っているが、広如宗主の体調不良により中断を余儀なくされ、その後『広文類対問記』を献上した。本書が献上された時期は明らかでないが、その草稿は既に一八五四年（嘉永七年）八月の講義前に完成していたと考えるのが自然であり、『広文類対問記』を見ても、九月二十四日から十月二十六日の吐月善讓『行信問答』の内容を踏まえたものとは考えづらい。月珠が示寂されたのは一八五六年（安政三年）であるが、『広文類対問記』以降に成立した著作は認められていない。すなわち、月珠の著作の上で、月珠（及びその上足）と善讓との行信論上の諍論の内容を踏まえて書かれたものは現存しないということである。これこそ、諍論が次の世代へと引き継がれた最も大きな要因と考えられよう。第五章では、月珠の上足である円月の行信論及び善讓の義を受けた善海との諍論を見ていく。

(註)

¹ 道隱が幕府から退寺隱居の沙汰を蒙った年代は、実際は一八〇四年(文化元年)より後と考えられるが、三業惑乱関係の史料を取り纏めた超然の『反正紀略』(『真宗全書』七二)においても、その記述を見ることができなかった。そのため、現段階で特定できる範囲の一八〇四年(文化元年)とした。

² 道隱『仏説無量寿経甄解』「不_レ可_レ不_レ斟酌_二」と『願成就文聴記』「不_レ可_レ弗_{ハル}斟酌_二」は、誰が何に対して「斟酌すべき」としているかと読むべきか迷うところであるが、ここでは、「親鸞が『浄土文類聚鈔』で『仏説無量寿経』の第十八願成就文の一念を行一念として、親鸞自身の義ではなく、あくまでも師である法然に準拠した義であることを、我々が斟酌しなければならない」の意であると解釈した。

³ 道隱『行信一念義』、『真宗全書』五二、二七五下に「文化八年辛未徒七月十九日至二十二日。都計三席而終。浄信院師於「自坊」講述焉。」とある。

⁴ 『末灯鈔』を指す。

⁵ 惠美智生「真宗教学史における行信論の研究―豊前学派の教学大系を視座として―」『龍谷教学』四七においても、豊前学派の行信論を論じる上で、崇廓まで遡ってその内容を窺っている。

⁶ 井上哲雄『真宗学匠著述目録』、一四九下〜一五〇上。

「第四十四会に、第四十二会の内容を要約した記述があるため、まとめる際に併せて参照した。以下にその内容を挙げておく。

先日申し残した趣を云ふ。御承知の通り、私先達でも善知識の深重の御教化をかうむり、あやまりを翻して「有」こと敬承したてまつる。その私のゆき届かぬことは大科二なり。一に私の申すやうでは、当流の安心は、意業となづけても不レ苦やうにまぎれる。これが紛れては大にききまどひにもなり、宗意にも障るやうになる。そこで御教化なし下された條なり。其中に有「三科」。『改邪鈔』の文の通釈あたらす。『改邪鈔』の文を斟酌して、最初に当流の安心は意業なりやと問うたとき、此義須らく分明、いらざる斟酌也。異文ある故用心するなら後々の念仏仏恩報謝と云ふと、爾らば善導の信後の念仏を正業との給ふはいかがと異問が出る。其異問が出て来うかとして信後の念仏、報恩と云ことを云はずに居られぬとある。御用僧からの例難也。是れ細科の一なり。又一昨日云うた運想を払はうとて『別行義疏』の釈をひく。これもただ運想を払はうと思うて一心は意業也と云はるる紛れるに気のつかぬは私の行届かぬのなり。いかにも其例題のがれぬ。これ一昨日申しのこす故に云ふ也。

(興隆『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三、五七五上〜五七五下)

⊗ 糺問の正当性という観点からの議論は、榎溪孝文「円成院南溪への評価についての一考察」、二〇〇九年度修士論文、三四〜四九が詳しい。

⊙ 該当箇所は、南溪『淮水行実』、五十一丁右〜五十二丁左。

10 『真宗叢書』附卷、三三三上〜三三六下。

11 『真宗叢書』附卷、三三七上〜三三九上。末尾の三三九上には、「嘉永四亥七月十六日 記者」の部分に月珠の花押、「右之通相違無御座候」の部分に南溪の花押がある。

12 本文中（一）内の文言は、内容が煩瑣になるため省略した。

13 なお、先に挙げた月珠の「其信一同時の称名を論じたまふ相承の文何れぞ」という求めに応じて、南溪は、この直後に十の文証を挙げている。（南溪『応命略記』、『真宗叢書』附卷、三一四上〜三一五上）

14 本文中（一）内の文言は、内容が煩瑣になるため、一部を除いて省略した。

15 『応命略記』では、「信一同時の称名を語る」として南溪が挙げた聖教中の違文に対して、月珠がどう答えたかを窺うことはできない。しかしながら『再問答記』、『真宗叢書』附卷、三三八下〜三三九上を見ると、南溪が挙げた文に対して、理があるとは認めずに反駁する姿勢が確認できる。

16 南溪糾問の二年前である一八四九年（嘉永二年）成立の『行信一念贅語』には、以下の記述が認められる。

出体とは、体に当体あり、所依体あり。（中略）行の所依体は、六字の果号これなり。当体は、一口称なり。行とは何をか行ず。曰く果号の六字を行じて、布施誦誦等には非ず。是を行体とす。又無疑の一心を信の当体とす。而して信何をか信ず。謂く亦是六字の嘉号故に、亦信が所依体なり。この故にその所依体に於て行信を論ずべからず。唯一果名なるが故に。弁当体一ば、二法宛として而も互具不離・相依相成す。（中略）高祖の指定する所の行体を知らんと欲せば、宜く「行巻」を読むべし。他を求むべからず。

若違するが如きの文あらば、其義を得て「行巻」を本とし、行体を審定すべし。既に題して「顕浄土真実行」と云。(中略) 真実行なるときは、弥陀選択の行にして、釈迦の所立諸仏の勧讃する本願の行、称名なること、固より論をまたず。(中略) 次に正しく其当体を標出して、「言大行者則称無礙光如来名」と云。是讚嘆門の文を摘取し来て、行体を確定す。(南溪『行信一念贅語』、『真宗文書』五二、四五一下〜四五二下) 二 円月『読行信杞憂弁』、『真宗叢書』附巻の、以下の記述を参照した。しかしながら、広如の伝記である『広如上人芳績考』には、該当年にその記述を欠く。

前大法主殿の時、月珠、玄雄、善護の三師に命じて行信の義を述べて差出さしめ給ふ。月珠師最先に之を述べて御用僧教宗寺に差出す。即ち『行信義』是れなり

三 円月『読行信杞憂弁』、『真宗叢書』附巻、四四〇上)

四 当時の浄土真宗本願寺派の学階制度は、上から順に、勸学・司教・助教・得業であった。

五 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。豊前浄光寺の月珠に師事して宗学を学ぶ。一八六二年豊前教順寺入寺。一八七五年司教。一八九〇年勸学追贈。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』三二一左を要約)

六 円月『導盲篇』の冒頭には「一日客あり、小冊子を袖にし来る。是を見るに、題号及び述者の名なし。披いて一読すれば、行信の義を論じて而も吾親教師の著せる『行信義』を破せり。(中略) 今読むに随つてその破の不当を示し、却つて自害をなすことを論じて以て盲者の手引をなさん。」(円月『導盲篇』、『真宗叢書』附巻、三

八一上」とある。この「客」は、宣正であると推定され、この短編は善讓『行信弁』に対する反駁の書と考えることができる。

㉒ その他、潭月『大行弁岐』も善讓『行信弁』を意識して書かれたものと推定されるが、「直接的に破邪という形式を採っていない」「著述された年代が明確でない」の二点より、検討対象から外した。

㉓ 江戸後期から明治時代の浄土真宗本願寺派の学僧。一八三一年豊前浄光寺の月珠に師事して宗字を学ぶ。一八八五年司教、一八八九年勸学。(赤松徹真・上場頭雄・木場明志・草野頭之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、一九五五左を要約)

㉔ 本諍論の経緯に関しては、『真宗叢書』附卷、解題一〇上〜一二上を参照して、筆者がまとめた。また、諍論の内容に関しては、松嶋智讓『行信弁』を巡る諍論について『龍谷教学』四一が詳しい。

㉕ 吐月『法門対話私記』も同様に対論内容をまとめた書であるが、吐月の手によるものであり、本書の方に、より客観性があると考えられる。そのため、吐月善讓『行信問答』を主として用い、吐月『法門対話私記』は補助的に用いることとする。

㉖ 具体的内容は、以下の通りである。

予向に『行信義』を著して御用僧教宗寺に贈る。教宗寺之を玄雄、善讓二人に授けて彼等が所解を筆せしむ。数日ありて彼筆記なれりとてこれを持って予に付す。因つてその所説を見るに、称名正業を論ずること共に詳かならず。就中、玄雄が説は他の来難を恐るるが為に、俗間の俚語を取つて名目を施し、名に就

いて之を弁ずるを以て未だ義門をなさず。また善讓が所弁は僅かに義門をなすに似たれども過失少からず。而して予が『行信義』の中に、聞信一念に能称の徳を具するの義を弁せるものを破して称名正因の計なりとす。爾るに返破を加ふるもおとなげなく、亦黙して止むもかの所破当るに似たり。是を以て之が所弁の言論について聊か片言を記して教宗寺に贈る。

（月珠『行信弁返破』、『真宗叢書』附卷、三六二上）

第五章 月珠の行信論が後に及ぼした影響

第一節 円月の行信論とその変遷

第二項 円月の生涯

第一項では、円月（一八一八〜一九〇二）の生涯を概観する。円月の生涯に関しては、主たる出来事を中心に挙げる。

西暦	(元号)	年齢	出来事
一八一八年	(文政元)	一歳	誕生。
一八三二年	(天保二)	一四歳	恒遠轟谷に従って漢籍を学ぶ。
一八三七年	(天保八)	二〇歳	覚照のもとで、初めて宗乗を学ぶ。
一八四〇年	(天保十二)	二三歳	月珠に師事して、本格的に宗乗を研究する。
一八四四年	(天保十五)	二七歳	学林に入り、宝雲より余乗を学ぶ。
同年			栗田口雷雨律師に従い、天台を承ける。

一八四七年（弘化四）	三〇歳	断鏡・一專と共に、慶恩のもとで宗義を研鑽する。
一八五二年（嘉永五）	三五歳	得業に昇階。
一八五四年（嘉永七）	三七歳	『導盲篇』を著す。
一八六〇年（安政七）	四三歳	学林の参事となる。
一八六一年（文久元）	四四歳	秋安居で『正信偈天親章』を講じる。
一八七一年（明治四）	五四歳	助教に昇階。
一八七四年（明治七）	五七歳	司教に昇階。
同 年		『王本願聴記』を講じる。
一八七八年（明治十一）	六一歳	乗桂校で教鞭を執る。
一八八七年（明治二十）	七〇歳	勧学に昇階。
一八九〇年（明治二十三）	七二歳	安居本講で『愚禿鈔』を講じるも、安心上の問題で停講となる。
一八九三年（明治二十六）	七六歳	以降は、故郷に戻り、東陽学寮を再興する。
一八九五年（明治二十八）	七八歳	『六字釈講義録』出版。
同 年		『文類聚鈔非己録』出版。
一八九六年（明治二十九）	七九歳	善海の『行信杞憂弁』に対する形で、『説行信杞憂弁』を著す。
		『選択集水月記』出版。

同 年 『正信偈二思録』出版。

一八九七年（明治三十） 八〇歳 『本典仰信録』出版。

同 年 『本典大綱筆記』出版。

一九〇〇年（明治三十三） 八三歳 『本願成就論要四十題』出版。

一九〇二年（明治三十五） 八五歳 示寂。

ここに挙げた著作の内、円月の行信論が窺えるものとしては『導旨篇』『王本願聴記』『文類聚鈔非己録』『読行信杞憂弁』『本典仰信録』が挙げられる。また成立年不詳のため記載をしていないが、『大行義』も円月の行信論を窺う上で欠くことのできない著作である。第一節では、円月の行信論について『導旨篇』『王本願聴記』『大行義』『文類聚鈔非己録』『本典仰信録』の内容を検討し、第二節では、善海（一八五五〜一九二三）との諍論に関連して『読行信杞憂弁』の内容を見ていく。そして第三節では、月珠と円月の行信論について、比較検討を行う。

第二項 円月『導旨篇』

本書は月珠と善護との行信論上の諍論に際して書かれたものである。諍論は、一八五三年（嘉永六年）に、西

本願寺二十世広如が、月珠・玄雄・善讓の三師に行信の義を述べて差出すよう命じたことから始まる。同年十二月、月珠（五九歳、勸学）が『行信義』を御用僧教宗寺に提出する。これを教宗寺が玄雄・善讓（四八歳、助教）に示し、その内容について意見を求めた。その内、善讓の意見書にあたるものが『行信弁』である。更にこれが教宗寺から月珠のもとに送られると、月珠は直ちにその反駁書として『行信弁返破』を教宗寺に送った。一八五四年（嘉永七年）、月珠は夏安居本講において『入出二門偈』を講じるのであるが、弟子である宣正が列席した際、ある人物の机上にある善讓『行信弁』（当時は、題目も撰号もない小冊子）を読むこととなる。これを契機として月珠門弟による反駁の書が著されることとなる。その内、円月によって著されたものが『導言篇』である。

本書は善讓『行信弁』に対する反駁書であり、特に八番の問答を取り上げ、一々の批判に対して反駁する形を取っている。善讓が月珠を批判する論点はいくつかあるが、まずは「即是其行を称名とする」点に対する批判に反駁を加えている箇所を挙げる。

「即是其行」を称名とするときは、信称同時、或は声相成就の義に同ずると難じて（中略）終に機法乖角の失を成すと云。

此破亦当らず。却つて自害を招く。云何が不当なりや。謂く、夫れ信行の二法、これを第十八願に誓ひ給ふ。

その称名を誓ひ給ふ仏意、機をして報恩の思に住せしめ、而もその法徳聞信一念に成ずる所の力用を持して、一期相續せしむるにあり。これ法体成就の約束なり。この信行を全うするを一名号とす。十七願所讚の我名

是れなり。是を以て法体成就の名号に信行具足して、その称名、機相法徳の二ありて、衆生此名号を領するや、聞信一念に正因を成弁し、後流の称名、若し機の用心は念々只是れ報恩にあり。その法徳を論ずるときは、持用相續して尽形寿に至る。法を全うじて機を成じ、機能く法に契ふ。何ぞ乖角を成せんや。

云何が自害なる。謂く、盲者自ら云く、名号実体を直ちに行と名く。是れ向果の因行なりと。法既に因行ならば、機に來りて信心となり称名となるときも因行なるべし。然るに勤めてこれを報恩の称名と云ふ。豈に機法乖角にあらずや。

(円月『導旨篇』、『真宗叢書』附卷、三八一下〜三八二上)

ここに、「即是其行を称名とする」ことにより「機法乖角」となる点を批判している。これに対して円月は、善護の指摘が不当であり、自害を招くものと指摘する。不当という点に関して、円月は、信行二法は『仏説無量寿経』の第十八願に誓われたものという点から始め、行が称名であることを明確にする。そして称名が誓われた仏意を、機の用心としての報恩と法徳としての持用相続の二点に見る。そして聞信一念に名号を領受するということは、この称名の二側面を領受することであり、機と法とは乖角しないとする。自害を招くという点に関して、善護は名号即行とし、これが衆生向果の因行であるとする。そうであるならば、機受の上でも因行であるため、それを報恩の称名とするのは機法乖角であると指摘する。

「即是其行を称名とする」に関して、もう一点挙げられている。

「即是其行」を称名とするを難じて声相成就に局ると云。

この難亦当らず。却つて自ら害す。云何となれば、「即是其行」はこれ名号所具の行徳、所具を以て能具に名けて「即是其行」と云ふなり。能具の名号は必ずしもとなへものと云ふにはあらず。(中略) 盲者も亦所具に約すれば「即是其行」は五念、二利行なりと云ふ。只他を難ずることを知つて自ら害を招くことを知らず、愚なるかな。

(円月『導旨篇』、『真宗叢書』附卷、三八三上〜三八三下)

善譲は「即是其行を称名とする」ことにより「声相成就」となる点を批判している。これに対しても円月は、善譲の指摘が不当であり、自害を招くものと指摘する。不当という点に関して、円月は、「即是其行」は名号所具の行徳であり、所具より能具に対して「即是其行」と名づけるのであり、能具の名号を称えものに限るのではないとする。自害を招くという点に関して、善譲も所具に約して「即是其行」は五念、二利行と行を限っている点を指摘している。

続いて、月珠の「信一念における能称の徳」に対する批判に反駁を加える箇所を挙げる。

聞信一念具徳の称名を難じて云く、相発の信称は正作持用と分つべきにもせよ、信同時にそなはる具徳の称名は、信にのぞめて正作持用と分つべからずと云。

これ蓋し具徳の義を知らざるが故に此の如きの難あり。尤も盲の墻のぞきと云ふべし。今ために具徳の義を

示してその門戸を得しめん。夫れ仏永劫に万行を修して生仏の因果不二に成じ給ひ、以て一の名号に摂す。仏の因行を全うじて一果号に成じ、その果号亦生の因となる。これを万行円備の嘉号と云ふ。実体は只これ六字名号、その徳相より云へば万行なり。物体二あるにあらず。又その信具の徳より云へば、万行とも五念とも称名とも云ふべし。而も信体をはなれて別物あるにあらず。若し二物あらば同時とも云ふべし。既にこれ一物、何ぞ同時と云はんや。

又「即是其行」を信一念具徳の称名と談じては、称名業因の根深きなりと破す。

これ亦具徳の義を知らざるに由る。称名と雖も当体名号、名号の実体を開き見るときは行徳宛然たり。然るにその所具の行に就いて、五念の如きはこれ所応修にして、その余は皆応修の行に非ず。その五念とは即ち本願の「乃至十念」なり。開けば三業二利の五念行なれども、之を総合すれば「乃至十念」の称名なり。(中略) 万行五念且く左右あり。万行は仏意、所応修に擬せざるが故に。然るに仏衆生の為にこれを修し給ふもの。道理成仏の法要ず万行円備して剋成すべきを以ての故に。万行を円修して以て一名号に成じ、これを正定業として衆生に回施し給ふ。衆生のかたに於ては一行をも修せず、只その名号を全領する所、不行而行の徳を具するなり。是を以て業成の用を作すは只聞信一念にありて別に行相の見つべきなし。何ぞ信行同時と云ふべけんや。(中略) 今のところは、必ず万行円備して成仏すべきが故に、仏衆生にかはりてこれを修し給ひ、これを名号に円備して回向し給ふを以て、機のかたは聞信一念に仏永劫所修の行を領して、行ぜざれども而も行ずるの理ありて、以て仏因を成就して道理成仏の法に背かざることを得るなり。

「聞信一念具徳の称名」とは、月珠の「信一念における能称の徳」を指すものである。そしてここでの批判は、その称徳は「正作力用」と「持用相続」とに分けることができないうものである。これに対して円月は、具徳の義を知らないための誤解とする。仏は万行という因により名号という果を成就した。そしてその仏の果号が衆生往生の因行となる。これを「万行円備の嘉号」という。体は名号で、徳相は万行であるが、物体に二がある訳ではない。そのため、信具の徳は、万行とも五念とも称名ともいうことができる。また信体を離れた別物ではないため、同時という表現も適切でないとする。

続いて「即是其行を信一念具徳の称名」とすると称名業因の根が深いという批判も、具徳の義から反論を加える。称名と表現しても当体は名号であり、名号の実体を開くと行徳そのものである。その所具の行は万行であり五念であり称名である。所応修は五念であり万行ではない。しかしながら万行は仏意であり、成仏の法は必ず万行円備であるため、仏は万行を円修して名号を成就し、それを衆生に回施する。回施された衆生は、名号全領の所に不行而行の徳を具するとする。

以上の内容をまとめると、円月『導旨篇』では、善譲の批判に対して、『仏説無量寿経』の第十八願を根拠に「即是其行」が称名であることの正当性が主張される。そして称名が誓われた仏意は、機の用心としての報恩と法徳としての持用相続の二点にあるとし、聞信一念に名号を領受するということは、この称名の二側面を領受するこ

とであるとす。更に「即是其行」は名号所具の行徳であり、所具より能具に対して「即是其行」と名づけるのであり、「即是其行」が称名であるからといって、能具の名号を称えものに限るのではないとする。また、法蔵菩薩が成就した名号は、「万行円備の喜号」であり、体は名号で、徳相は万行である。そのため、信具の徳からは、万行とも五念とも称名ともいうことができる。所応修は五念であり万行ではないが、万行は仏意であり、成仏の法は必ず万行円備であるため、仏は万行を円修して名号を成就し、それを衆生に回施する。そのため、回施された衆生は、名号全領の所に不行而行の徳を具すると説明する。

第二項 円月『王本願聴記』

続いて、『王本願聴記』の内容を検討する。本書は、冒頭に「明治七甲戌教会講四日市坊舎」（円月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、二丁右）とあることから、一八七四年（明治七年）に、四日市坊舎で講義されたものであることが分かる。講義は、第一席から第四席まで行われたようで、第二席から第四席の内容は、円月の『大行義』と一致する。『大行義』の方が広く知られた書ではあるが、成立年代が判明しているという理由から本研究では『王本願聴記』を用いることとし、『大行義』の該当箇所は、参考として註で示すに止める。

まずは、行信二法について記された箇所を挙げる。

初に行信二法の義を弁ぜば、夫行信の二法は第十八願の処誓にして十七願の諸仏処誓の名義なり。其十方衆生に在るを十八願とし、其十方諸仏に在るを十七願とす。十七を法位とし十八を機位とす。機法異りと云へども行信は一也。然るに高祖此行信の二法を十七十八の両願に分配し玉ふ。即「行」「信」両卷の処明是なり。今略して此の義を弁ぜんと欲するに、先十八願の処誓を弁じ、後に両願分配の義を弁ず。

(円月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、四丁左〜五丁右)

円月は、行信二法を、『仏説無量寿経』の第十八願に誓われたものであり、第十七願の諸仏所讚の名義であるとす。そして第十七願は法位(十方諸仏にある)、第十八願は機位(衆生にある)と、位置する場所は異なるが行信は一であるとする。そうであるにも関わらず、親鸞が行信の二法を第十七願と第十八願とに分配して『教行信証』の「行卷」と「信卷」とを題した点について、第十八願の所誓と両願分配の義の二点から述べる旨が示される。

第十八願の所誓については、以下の通りである。

初に十八の処誓を弁ぜば、三信の安心一度立て、十念の起行自ら順ふ。故に三信を主として信行叙をなす。而其十念に報恩と正業との二法を具して念々相続する。是を願弘の全相とするなり。(中略)第十八願は十方衆生に属するの三信十念故に、安心起行序をなして以願「機受之全相」。故十念の行以「報恩」為「正処誓」

而語「其具德」則正業の義自存す。曰く、万徳田満の法体、全體入レ機^二故、信や行や、其相雖^レ異、本体唯一の万徳田満の名号也。此謂^二正定業^一。(中略)第十八願は称名報恩為表而正業之義自ら其裏に存す。若信心正因^下与^レ称名正定業^一並談ときは二因並立の過失在り。湮思可。

(円月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、五丁右〜五丁左、^二

『仏説無量寿經』の第十八願は、三信の安心が先で十念の起行がそれに随う、信行の順序である。そして行の十念は、報恩と正業との二法を具して念々相続する。第十八願は十方衆生にある三信十念であり、報恩が正しき誓いの対象である。しかしながら、具徳を語れば正業の義もある。万徳田満の法体が機に入るため、信と行とで相が異なるが、体は万徳田満の名号であり、これが正定業である。第十八願は信心正因が主であるため、あくまでも報恩が表であり、称名正定業をここで言うのと、二因並立の過失が存在するとする。

両願分配の義については、以下の通りである。

後に二願分配の義を弁ぜば、十八の処誓は如上弁。諸仏の贊嘆、法を説くこと法の如くなるが故に、十八願と少も違^二ことなし。(中略)而るに諸仏法中此の弘願一乘を弘んと欲るときは、称名行に非れば彼を廢して此を立^二すること不能。何となれば、彼の諸仏の教道八万四千修行得脱法門は隨^レ行業深淺^一能感^二果優劣^一。是為^二「仏法通軌」^一。爰以相對廢立は必約^二「行門」^一、以^二三信^一十念に屬して、十念を為^レ表以^レ「具信之行」對^二余諸

行二而廢立す。(中略) 十八願を以て諸仏教道に対するときは念仏を主とす。教相廢立於爰乎立つ。これ即ち「乃至十念」に自ら存する処の具徳を表に出して称名正業と説く。爰以第十八願諸仏上に在るときは二途となる。絶対相對是也。唯信正因は諸仏法中絶て処無、是を絶対とす。称名正業は彼諸行に対して相對廢立す。是を相對門とす。而るに高祖第十八願を開て以て五願として真宗の法義を建立するが故に、行信二法を兩願に分配して、第十八願の真面目を以て此を「信卷」に明し、十念起行をば、或は「信必具の名号」とし、或は「知恩報徳」「常行大悲」の益として大信を直に証に接して唯信正因の宗を顕玉ふ。是第十八願の当意なり。又十念を以て第十七願諸仏処贊の名義として、是を「行卷」に明玉ふ。名の外に無レ義が故に名号即称名なり。義を全じて是名なるが故、称名即名号なり。一にして不二、不二にして一、是を大行とす。(中略) 若し広く諸仏処贊の名義を論ぜば、唯称名のみならず、往生正覚、行信因果、皆是処贊の名義也。(中略) 諸仏処贊の名義は唯大行のみならず往生正覚行信因果の法を以て其名義とするなり。此を以て十七願の当分に居して此れを云ときは、処謂「我名」、往生正覚、行信因果等の法を該攝するを以ての故に、直に是を大行と名くべきものに非ず。(中略) 今且く十八に望めて其名義を論じ、主とする処に就て行信の二法を兩願に分配し玉ふのみ。法体名号処有の法義に信行在と云へども、其処主に順て此を取るときは名号即大行也。是れ因にして果に非ず。是行に而非レ信。(四)月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、六丁右〱八丁右。

兩願分配の義について、諸仏の讚嘆である『仏説無量壽經』の第十七願は、第十八願と少しも異ならないとす

る。しかしながら、諸仏法の中で弘願法を弘めようとする際は、行業の浅深によつて果の優劣を論じるため、称名行でなければならぬ。そのため、十念を表として具信の行によつて、諸行に対して廢立する。そのため十念に存する具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があるとす。親鸞は第十八願を五願に開いて真宗法義を建立するため、第十八願は唯信正因として「信卷」に、十念を第十七願諸仏所讚の名義として「行卷」に示した。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うじて名であるため、称名即名号であり、二而不二、不二而二が大行であるとす。更に、諸仏所讚の名義は、称名のみならず、広く往生正覚・行信因果に亘るとす。諸仏所讚の名義は大行のみではなく、第十七願の「我名」は往生正覚や行信因果等の法に亘るため、直ちに大行と名づけるべきものではない。しかしながら、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を兩願に分ける。法体名号の所有の義に信行があるとしても、『教行信証』『行卷』の所主に従つて取るときは、名号即大行で、これは因であり行であるとす。続いて、大行の出体に関する箇所を挙げる。

問云、古来或は法体名号を指て大行とすると云ひ、或は衆生の称名を大行とすると云。得失云何。

答云、各々其の一を得て其の一を失する。「行卷」の処明を熟思するに、偏に法体名号とも定む可らず、又偏に衆生の称名とも定む可らず。(中略)云く標竿に「諸仏称名の願」との玉ふ。此中能替処賛在と云ふとも、意処賛に在り。(中略)又狭註に「淨土真實行、選択本願の行」との玉ふ。真實は方便に対するの言な

るが故に、偈前「凡就誓願有真实行信有方便行信」等との玉ふ。選択本願は十八の別目にして、非本願に対するの名なるが故に。其能対の行は即「乃至十念」の称名なること可知。此を諸仏称名と云はば、祖典の中未だ諸仏の称名を以て聖道要門の行に対するものを見。爰に知る、標拳の「諸仏称名」は即名号にして、狭註は衆生の称名に約することを。これに依て此を思ふに、諸仏処贊の法体、此を名にすれば六字の尊号。此れを義にすれば十八願也。(中略) 名を全するの義は即衆生の称名。義を全するの名は法体名号。名即是行の故に称名と云も亦得たり、義即是名の故に名号と云も亦得たり。若偏に定むときは共に失す。(中略)『本典』の処明に其二途在り。云く三法門、云く四法門。若三法門に約すれば、信を行中に撰取して以て証果に對して称名正定業の義を談ず。若四法門に約すれば、行を以て信に對して、行を所信とし信を能信とし、行法信機に二法次第す。此ときは信が所信即是名号也。(中略) 処信の法体名号の中、其義を開くときは、三信十念若不生者の義在りと云へども、其処信の実を剋するときは、信にも目を付けず、唯若不生者の願力を仰ぐのみ。故に知る、処信の処信たるは願力に在ることを。爰以て「信卷」に對して行を処信とするときは即是名号也。(中略)「大行とは称無礙光如来名」との玉ふ。即是称名也。而此称名十七願より出るが故に称即名にして位ひ法体に在り。引經十正文く名号に約し、引釈七段正く称名に約して、以名称不二の義を顕玉ふたもの也。

(円月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、九丁右〱十丁左)

行の出体について、法体名号を大行とするか、衆生の称名を大行とするかについて議論がなされる。これにつ

いて、諸仏所讚の法体は、名にすれば六字の尊号、義にすれば第十八願であり、名を全うするの義は衆生の称名、義を全うするの名は法体名号であり、どちらか一方に定めることはできないとする。また親鸞の『教行信証』には、三法門と四法門の側面があり、三法門では称名正定業であるが、四法門では行が所信で信が能信になるとし、所信は名号であるとする。しかしながら、所信の所信たる所以は、あくまでも願力にあるとする。最後に『教行信証』「行巻」出体釈の「大行とは称無礙光如来名」に関して、ここでは大行は称名と示されているが、第十七願より出るために、称名即名号であり、位は法体にあるとする。

最後に、大行の積名に関する部分を挙げる。

問云、大行の積名云何。

答。旧解云々。これを評するに違あらず。今案に凡そ行の名を積するに其二義在り。一には行者の修相に約す。二には称名の具徳に約す。初に行者の修相に約するときは修行を義とす。聞信の一念に衆生の大果に安住するが故、業事成弁して更に不足なし。此を以て信後の称名、念々称々唯大悲無極の恩徳を念報するのみ。(中略) 二に称名の具徳に約するときは、造作進趣を義とす。(中略) 尔るに進趣は必ず是造作にして、造作必ずしも進趣に非ず。四種の作業及報恩行と云が如きは、唯是造作にして進趣に非ず。即上に云処の修行の義是也。正定業の如きは其二義を具す。此正定業即是行の義なり。正定業とは正しく往生を決定するの業因也。凡そ今家の中正定業を談ずるに其三重あり。一には名号。二には信心。三には称名。(中略) 三重在と

云へども其義は一なり。云く、「万行円備」是也。(中略)若口称を以て造作として進趣の義を談ずるときは、必称名正因の異義に墮する。造作進趣は当体の二義にして、其造作する処に進趣の用あり。此を行の義とする。殺生の造作即果を招の業因也。準知すべし。爰を以て今進趣を具徳に約して、称名に万行円備して正定業の義を成ずるが故に、造作の義も亦処具の万行に約して此を談じ、造作進趣の二義共に称名処具の徳也と知べし。

已上行の積名に二義在て、初は行者の修相に約して此を名く。後は所具の万行に約して此を名て行と云なり。今此に行と云は正く後義に約して往生の行業を顯す故に、「最勝真妙の正業」と云。この義に約するときは、称名を直に行と名るに非ず。処具を以て能具に名て大行と云なり。法体名号を大行と名るものも其意全同じ。名号の処具の徳に造作進趣の義在るが故に行と名く。直に名号に就くときは名号は造作に非ず。又信心を正定業と云も其意又同じ。信心は直ちに業と云可らず。所具の業に就く故に正定業と云耳。

(円月『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、十丁左〜十二丁右、十三丁右〜十三丁左。)

行の積名について、行者の修相と称名の具徳の二義があるとす。そして、行者の修相に約する場合は修行を義とし、称名の具徳に約する場合は造作進趣を義とする。進趣は必ず造作であるが、造作は必ずしも進趣ではない。具体的に、作業や報恩行という場合は、造作のみであつて進趣ではない。一方の正定業は、造作進趣の二義を具足する。その正定業には、名号・信心・称名の三重がある。三重があるが、義は一の万行円備である。造作

進趣は、当体の二義である。今は進趣を具徳に約して、称名に万行円備して正定業の義を成ずる。そのため、造作の義も所具の万行に約すので、造作進趣の二義共に称名所具の徳となる。

このように行の積名には行者の修相と所具の万行（称名の具徳）とがある。ここで問題としている行は、後義に約して往生の行業を顕すものであり、この義に約するときは、称名の修相について、行と名づけるのではない。あくまでも所具の行から能具に名づけて大行というのであり、法体名号を行と名づけると同じである。名号の所具の徳に造作進趣の義があるために行と名づけるのであり、名号そのものは造作ではない。信心を正定業という場合も、信心即業ではなく、所具の業につくために正定業というのであるとする。

以上の内容をまとめると、円月『王本願聴記』は、行信二法を、『仏説無量寿経』の第十八願に誓われたものであり、第十七願の諸仏所讚の名義であるとし、機法の異なりはあるが、行信は一であるとする。

第十八願は、三信十念の信行の順序であり、報恩が正所誓であるが、具徳を語れば正業義もある。両願分配の義について、諸仏の讚嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によって果の優劣を論じるため、十念に存する具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うして名であるため、称名即名号であり、二而不二、不二而二が大行であるとする。諸仏所讚の名義は、広く往生正覚・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づけるべきものではないが、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を両願に分けている。法体名号の所有の義には行信があるが、『教行信証』「行巻」

の所主に従つて取るときは、名号即大行である。

行の出体について、諸仏所讚の法体は、名にすれば六字の尊号、義にすれば第十八願であり、名を全うするの義は衆生の称名、義を全うするの名は法体名号である。『教行信証』には、三法門と四法門の側面があり、三法門では称名正定業、四法門では所信は名号であり、所信たる所以は願力にある。「行巻」出体積の称名は、第十七願より出るために、称名即名号であり、位は法体にある。

行の積名について、行者の修相（造作）と称名の具徳（造作進趣）の二義があり、報恩行は前者、正定業は後者であるとする。後者の正定業には、名号・信心・称名の三重があるが、義は一の万行円備であり、今は進趣を具徳に約して、称名に万行円備して正定業の義を成ずる。造作の義も所具の万行に約すので、造作進趣の二義共に称名所具の徳となり、あくまでも所具の行から能具に名づけて大行というとする。

第四項 円月『文類聚鈔非己録』

本書は一八九五年（明治二十八年）に興教書院より発行されたものであり、上下二巻からなる。巻上の緒言は林信忠氏によるものであるが、それを見る限り、本書はある特定の講義を弟子が筆記した講義録でも、円月自身の講義ノートという類のものでもない。一八七八年（明治十一年）に円月が乗桂巖で教鞭を執つて以降、親鸞『浄土文類聚鈔』について何度も講義が行われ、弟子がそれぞれに書き留め、またそれらを書写したものが弟子達の

間に広がっていた。しかしながら、講義がなされた期間も長く、弟子も多かつたため、その内容には多少なりともバラつきが見られた。そこで上足が円月に頼み、正しく円月の言葉をも以て活字化して印刷したものが本書である。構成は至つて明確であり、まず科段が示され、本文は初めに造由・体製・題号の三門について説明がなされ、後は釈文となる。ここでは特に「大行」に関する箇所を挙げる。

大行とは即称名なり。何以知^レ之。下に「称無礙光如来名」と云が故に。又教位に約してこれを明す故に、次下に十七願を以てその所出とす。夫行信二法は即是第十八願の所誓。亦是十七願諸仏所讚の名義なり。その十方衆生に在るを十八願とし、その十方諸仏に在るを十七願とす。行信はこれ一にして機法位を殊にす。高祖これを十七十八の両願に分配し玉ふ。「行」「信」両卷の所明是なり。今略して此義を弁せんと欲するに、先十八願の所誓を弁じ、後に両願分配の義を弁ずべし。

(円月『文類聚鈔非己録』上、明治二十八年刊本、二二三丁左)

円月は、親鸞『浄土文類聚鈔』の文に従い、大行を称名とする。そして行信は一であるが、教位にあるか機位にあるかで、『仏説無量寿経』の第十七願と第十八願とが分かれるとする。更に親鸞が行信の二法を第十七願と第十八願に分配して「行卷」「信卷」を顕した点について、第十八願の所誓と両願分配の義の二点から述べる旨が示される。

第十八願の所誓については、以下の通りである。

初に十八の所誓を弁ぜば、三信の安心一たび立て、十念の起行自ら随ふ。故に三信を主として信行次を成ず。而してその十念に報恩と正業との二徳を具して念々相續して、遠く尽形寿に至り、命終の時に臨て報土に往生す。これを「若不生者」と誓ひ玉ふ。是を弘願法の全相とするなり。(中略)第十八願は十方衆生に在るの三信十念なるが故に、安心起行次を成じて以て機受の全相を顕すが故に、「乃至十念」は報恩を以て正所誓とす。而してその具徳を語るときは、正業の義亦自ら存す。

(円月『文類聚鈔非己録』上、明治二十八年刊本、二十三丁左〜二十四丁左)

第十八願は、三信の安心が先で十念の起行がそれに随うという信行の順序である。そして行の十念は、報恩と正業との二法を具して念々相續する。第十八願は十方衆生にある三信十念であり、報恩が正しき誓いの対象である。しかしながら、具徳を語れば正業の義もあるとする。

両願分配の義については、以下の通りである。

後に両願分配の義を弁ぜば、十八の所誓既に上に弁ずるが如し。諸仏讚歎法を説くこと法の如し。故に十八願と少違あることなし。(中略)然るに諸仏法中に在て此弘願一乘を立せんと欲するときは、称名行に非ざ

れば、彼れを廢し此れを立するに便ならず。何者彼諸仏教道八万四千修行得脱の法門は行業の淺深に隨て果の優劣を感ず。是を仏法の通軌とす。是以相對廢立は必行門に約して三信を以て十念に屬し、十念を表として具信の行を以て余の諸行に對し、以て一廢一立す。(中略) 十八願を以て諸仏の教道に對するときは、念仏を主とす。教相廢立於是乎立。此則「乃至十念」所具の徳を掲てこれを表に顯して称名正業と説く。是以第十八願、諸仏の上に在ては二途となる。謂絶對門、謂相對門。唯信正因は諸仏法中絶て無き所、是を絶對とす。称名正業以て彼諸行に對して相對廢立す。是を相對とす。然るに高祖第十八願を開て以て五願として淨土真宗の法義を建立し玉ふが故に、行信二法を兩願に分配して第十八願の真面目を以てこれを「信卷」に明し、十念の起行は或は「信心必具の名号」とし、或は「知恩報徳」「常行大悲」の益として大信を直に真証に接して唯信正因の旨を顯し玉ふなり。又「十念」を以て第十七願諸仏所讚の名義としてこれを「行卷」に明し玉ふ。名の外に義なきが故に、名号即称名。義を全じて是名なるが故に、称名即名号。二にして不二、不二にして二。是を大行とす。(円月『文類聚鈔非已録』上、明治二十八年刊本、二十四丁左〜二十五丁左)

兩願分配の義について、諸仏の讚嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないとする。しかしながら、諸仏法の中で弘願法を弘めようする際は、行業の淺深によつて果の優劣を論じため、称名行でなければならぬ。そのため、十念を表として具信の行によつて、諸行に對して廢立する。つまり諸仏の教道に對するときは、第十八願の十念に存する具徳を表に出して称名正定業と説くのである。これにより、第十八願が諸仏の上にある

場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があるとする。親鸞は第十八願を五願に開いて真宗法義を建立するため、第十八願は唯信正因として「信卷」に、「十念」を第十七願諸仏所讚の名義として「行卷」に示した。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うじて名であるため、称名即名号であり、一而不二不二而二が大行であるとする。

続いて、大行の出体に関する箇所を挙げる。

標率に「諸仏称名願」と云。第十七願の中、能所讚ありと雖、所讚の名号を以て要とす。(中略) 狭註に「淨土眞実之行 選択本願之行」と云。これ即諸仏所讚の名号所有の義を提出す。「眞実之行」とは方便の行に對す。「本願之行」は非本願の行に對す。豈称名ならずや。故に知る。称名と雖機位に非ず。即諸仏所讚の名義にして、称即名名即称なり。然而この「行卷」に自ら二途の義あり。若三法門に約するときは、彼聖道の教行証三時に衰変あるに對して、三時通入の法義なることを顯す。故に正しく称名に約して行を以て証に向ふて以てその教義を成す。又若四法門に約するときは、十九・二十の己が所修の行を怙て以て往生を回願するに對して法体已成の行をその所信として、聞信の一念に当果決定することを顯す。故に正しく名号に約して行信相望して能所信を成す。然るに所信の名号の義に信・行・往生の三ありと雖、その所信の実を推究めてこれを論ずるときは、正しく願力撰生_在を以てその所信とす。

(四)月『文類聚鈔非己録』上、明治二十八年刊本、二五五丁左〜二五六丁左

親鸞『教行信証』『行巻』の内容に関する箇所、出体積を始め、大行は称名と示されていても機位にあるのではなく、即諸仏所讚の名義であり、称名即名号、名号即称名である。『教行信証』『行巻』には、三法門と四法門の側面があり、三法門では称名正定業であるが、四法門では名号を所信とし、名号で信行相望する。名号の義には、信・行・往生があるが、所信の実は願力（往生）にあるとする。

以上の内容をまとめると、円月『文類聚鈔非己録』は、親鸞『浄土文類聚鈔』の文に従い、大行を称名とする。そして行信は一であるが、教位にあるか機位にあるかで、第十七願と第十八願とが分かれるとする。

第十八願は、三信十念の信行の順序であり、報恩が正所誓であるが、具徳を語れば正業義もある。両願分配の義について、諸仏の讚嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によって果の優劣を論じるため、十念に存する具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うして名であるため、称名即名号であり、二而不二、不二而二が大行であるとする。

行の出体に関して、称名と示されていても機位にあるのではなく、即諸仏所讚の名義である。親鸞の『教行信証』『行巻』には、三法門と四法門の側面があり、三法門では称名正定業、四法門では所信は名号であり、所信たる所以は願力（往生）にあるとする。

第五項 円月『本典仰信録』

本書は一八九七年（明治三十年）九月、円月が八十歳の時に撰述され、興教書院より発行されたものであり、円月の行信思想の到達点を知ることができ、著作と位置付けられる。基本的には親鸞『教行信証』の文釈という形となっているが、ここでは、行について詳しく説明がなされている箇所を挙げる。

行と云ふは解するに三あり。一に出体。二に釈名。三に弁相なり。

（円月『本典仰信録』、『真宗叢書』七、一三〇上）

行を解釈するのに、出体・釈名・弁相の三があるとす。出体については、以下の通りである。

初に出体とは、有が云く、法体名号を指して大行と為すと。有が云く、衆生の称名、是を大行と為すと。今謂く、各其一を得て而も其一を失す。「行巻」の所明を按じて之を熟思するに、標挙に「諸仏称名之願」と云ふ。此中に能所ありと雖も意は所讚に在り。（中略）又狭註に釈して「浄土真実之行、選択本願之行」と云ふ。真実は方便に対するの言なり。（中略）選択本願は是れ第十八願の別目にして、非本願に対するの名なり。故に其能対するの行は即ち「乃至十念」の称名なり。（中略）此に知んぬ。標挙の「諸仏称名」は即

ち是れ名号にして、狹註は衆生の称名に約するなり。是に由つて之を思へば、諸仏所讚の名号は即ち是れ第十八願なり。之を名にすれば六字尊号にして、之を義にすれば第十八願なり。(中略) 名を全うずるの義なれば、云ふ所の大行は是れ衆生の称名なり。義を全うずるの名なれば、其体是れ法体名号なり。名は即ち是れ義、義は即ち是れ名なり。故に其体別なし。只是れ諸仏所讚の法体なるのみ。標举此の如し。以て一篇の大体を定むべし。釈義引証、尽く此に帰す。正釈の中に「大行者称無礙光如来名」と云ふは即ち是れ称名なり。而して此称名は十七願より出でたり。故に称即名なり。

(円月『本典仰信録』、『真宗叢書』七、一三〇上〜一三〇下)

行の出体について、法体名号を大行とするか、衆生の称名を大行とするかについて議論がなされる。これについて、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願であり、名を全うずるの義であれば大行は衆生の称名、義を全うずるの名であれば大行は法体名号と、名即義、義即名である。したがって名と義との体別がある訳ではなく、いずれも諸仏所讚の法体であるとする。『教行信証』「行巻」出体釈の「大行者称無礙光如来名」に關しては、大行が称名と示されているが、第十七願より出るために、称名即名号であるとす。積名については、以下の通りである。

次に積名とは、旧解に云々す。之を評することは此に略す。今將に行の名を積せんとするに其二義あり。一

に行者の修相に約し、二に称名の具徳に約す。初に行者の修相に約すれば、修行を義と為す。謂く、聞名の一念に往生の大果を安忍するが故に、往生の業事更に不足なし。是を以て信後の称名は念々声々唯大悲無極の恩徳を念報するのみ。(中略) 二に称名の具徳に約すれば、造作進趣を義と為す。(中略) 然るに進趣は必ず是れ造作にして、造作は必ずしも進趣ならず。報恩の行業の如きは、是れ造作にして進趣に非ず。正定業の如きは、其二義を兼ね。此正定業は即ち是れ行の義なり。謂く、正決定往生の業因なり。凡そ今家に正定業を談ずるに其三重あり。一に名号、二に信心、三に称名なり。(中略) 三重ありと雖も、其義は是れ一なり。謂く、万行円備是れなり。(中略) 若し口称を以て造作の義と為して進趣を談ずれば、必ず称名正因の異義に墮す。造作進趣は当体の二義なるが故に(造作して進趣す。是を行の義と為す)。深く思つて領すべきなり。今の意に謂く、進趣は是れ具徳に約するが故に、造作も亦宜しく具徳に約して之を万行と為すと解すべきなり。

已上の二義は、初は行者の修相に約して、之を名けて行と云ふ。是れ造作の義にして進趣の義に非ざるなり。後は所具の万徳を以て之を名けて行と云ふ。造作進趣の二義を兼ねるなり。今此に行と云ふは、正しく後義に約して往生の行業を顕す。故に「称名則最勝真妙正業」と云ふ。此義に約するときは、称名の修相に就いて、名けて行と為すに非ず。所具の行を以て之を能具に名けて大行と云ふなり。法体名号を行と名くるは其意全く之に同じ。思つて領すべし。(円月『本典仰信録』、『真宗叢書』七、二三〇下〜二三一上、二三二上)

行の積名について、行者の修相と称名の具徳の二義があるとする。そして、行者の修相に約する場合は修行を義とし、称名の具徳に約する場合は造作進趣を義とする。進趣は必ず造作であるが、造作は必ずしも進趣ではない。具体的に、報恩行という場合は、造作のみであつて進趣ではない。一方の正定業は、造作進趣の二義を兼ねる。その正定業には、名号・信心・称名の三重がある。三重があるが、義は一の「万行円備」である。造作進趣は、当体の二義である。今は進趣を具徳に約すために、造作も具徳に約して、万行とすると解釈すべきである。このように行の積名には行者の修相と所具の万徳（称名の具徳）とがあり、前者は造作のみで、後者は造作進趣の二義を兼ねる。ここで問題としている行は、後義に約して往生の行業を顯すものであり、この義に約するときは、称名の修相について、行と名づけるのではない。あくまでも所具の行から能具に名づけて大行というのであり、法体名号を行と名づけるのと同じであるとする。

弁相については、以下の通りである。

後に弁相とは、夫れ行信の二法は第十八願の所誓にして、十七願の諸仏所讚の名義なり。其十方衆生に在るを十八願と爲し、其十方諸仏に在るを十七願と爲す。機法異なりと雖も行信は是れ一なり。然るに高祖は之を十七、十八の両願に分配し給ふ。「行」「信」両卷の所明是れなり。今略して此義を弁せんと欲するに、先づ十八願の所誓を弁じ、後に両願分配の義を弁ぜん。

（四月『本典仰信録』『真宗叢書』七、一三三上～一三三下）

弁相について、行信の二法は第十八願において誓われたものであると同時に、第十七願の諸仏所讚の名義であるとする。その行信は一であるが、十方衆生にあるのが第十八願、十方諸仏にあるのが第十七願である。そして、親鸞が行信を『教行信証』で第十七願（二行巻）と第十八願（二信巻）に分配されたことに関して、第十八願の所誓と両願分配の義の二点から弁じるとする。

第十八願の所誓については、以下の通りである。

初に十八の所誓を弁ずれば、三信の安心一たび立ちて、十念の起行おのづから随ふ。故に三信を主と為して信行次でを成す。而して其十念は報恩と正業との二徳を具し、念々相統して遠く尽形寿に至り、命終の時に臨みて報土に往生す。是を弘願法の全相となすなり。（中略）第十八願は十方衆生に在るの三信十念なるが故に、安心起行次でを成じ以て機受の全相を顕す。故に十念の行は報恩を以て正所誓と為す。而して其具徳を語れば、正業の義おのづから存す。謂く、万徳円満の法体、体を全うじて機に入るが故に、信や行や、其相異なりと雖も、其体唯一なり。万徳円満の名号、是を正定業と云ふ。称名報恩を表と為さば、正業の義おのづから其裏面に存す。其表に就かば、信行二法は其相差別す。若し裏面なれば唯一の名号のみ。

（円月『本典仰信録』『真宗叢書』七、二三二下～二三三上）

第十八願は、三信の安心が先で十念の起行がそれに随うという信行の順序である。そして行の十念は、報恩と正業との二法を具して念々相統する。第十八願は十方衆生にある三信十念であり、報恩が正しき誓いの対象である。しかしながら、法徳を語れば正業の義もある。万徳圓滿の法体が機に入るため、信と行とで相が異なるが、体は万徳圓滿の名号であり、これが正定業である。称名報恩を表とすれば、正業の義は裏となる。表の称名報恩につけば、信行の二法は差別して考えるが、裏の正業につけば一の名号であるとする。

両願分配の義については、以下の通りである。

後に両願分配の義を弁ずれば、十八の所誓は上に已に弁せしが如し。諸仏の讚嘆は法を説くこと法の如し。故に十八願と差異あることなし。(中略)然るに諸仏法の中に在りて、此弘願一乘を立てんと欲するときは、称名行は最も彼を廢し此を立つるに便なり。何となれば、彼諸仏の教道、八万四千の修行得脱の法門は行業の浅深に随つて能く果の優劣を感ず。是を仏法の通軌と為す。是を以て相對は必ず行門に約し、三信を以て十念に屬して、十念を表となす。具信の行を以て余の諸行に對し、一は廢し、一は立す。(中略)十八願を以て諸仏の教道に對すれば、念仏を主と為す。教相の廢立是に於てか立つ。此れ乃ち「乃至十念」の裏面に、自ら存する所の具徳を掲げて、之を表に出して称名正業と説く。是を以て第十八願は諸仏の上に在りては二途を成ず。謂く、絶対門。謂く、相對門なり。唯信正因は諸仏法の中に絶えてなき所、是を絶対と為す。称名正業はかの諸行に對して相對廢立す。是を相對となす。然るに高祖は第十八を開いて以て五願と為して真

宗の法義を建立す。故に行信の二法を兩願に分配し、第十八願の真面目を以て之を「信卷」に明す。「十念」の起行は或は「信心必具の名号」と為し、或は「知恩報徳」「常行大悲」の益と為し、大信は直ちに信証に接して、唯信正因の旨を顯すなり。又「十念」を以て第十七願の諸仏所讚の名義と為して、之を「行卷」に明す。名の外に義なきが故に、名号即称名なり。義を全うして是れ名なるが故に、称名即名号なり。二而不二、不二而二なり。是を大行と為す。(中略) 然るに若し広く諸仏所讚の名義を論ずれば、往生正覺の二門具足す。(中略) 諸仏所讚の名義は、止大行のみにあらざるなり。是を以て十七の当分に居して言はば、所謂「我名」は往生正覺、行信因果等の法を該攝するを以ての故に、直ちに大行と名くべきものに非ず。今は且く十八に約して其名義を論じ、所主に就いて行信を兩願に分つ。法体名号の所有の義に信行ありと雖も、其所主に従つて之を取るときは、名号は即ち大行にして、是れ正定業なり。

(円月『本典仰信録』、『真宗叢書』七、一三三上〜一三四上)

兩願分配の義について、諸仏の讚嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないとする。しかしながら、諸仏法の中で弘願法を弘めようとする際は、行業の浅深によつて果の優劣を論じるため、称名行でなければならぬ。そのため、十念を表として、具信の行によつて諸行に対して廃立する。第十八願を諸仏の教道に対する場合、念仏を主とする。これはつまり、「乃至十念」の裏にある具徳を表に出して称名正業と説いたものであり、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があるとす。親鸞は第十八願を五願

に開いて真宗法義を建立するため、第十八願は唯信正因として『教行信証』「信巻」に、十念を第十七願諸仏所讃の名義として「行巻」に示した。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うじて名であるため、称名即名号であり、二而不二、不二而二が大行であるとする。更に、諸仏所讃の名義は、称名のみならず、広く往生正覚の二門に亘るとする。諸仏所讃の名義は大行のみではなく、第十七願の「我名」は往生正覚や行信因果等の法に亘るため、直ちに大行と名づけるべきものではない。しかしながら、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を両願に分ける。法体名号の所有の義に信行があるとしても、『教行信証』「行巻」の所主に従って取るときは、名号即大行であり、正定業である。

以上の内容をまとめると、円月『本典仰信録』は、行について、出体・积名・弁相の三を立てる。

出体について、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願であり、名を全うするの義であれば大行は衆生の称名、義を全うするの名であれば大行は法体名号と、名即義、義即名である。したがって名と義との体別がある訳ではなく、いずれも諸仏所讃の法体であるとする。

积名について、行者の修相（造作）と称名の具徳（造作進趣）の二義があり、報恩行は前者、正定業は後者であるとする。後者の正定業には、名号・信心・称名の三重があるが、義は一の「万行円備」である。今は進趣を具徳に約すために、造作も具徳に約して万行とする。あくまでも、称名の修相ではなく、所具の行から能具に名づけて大行というとする。

弁相について、行信の二法は第十八願において誓われたものであると同時に、第十七願の諸仏所讃の名義であ

るとする。その行信は一であるが、十方衆生にあるのが第十八願、十方諸仏にあるのが第十七願である。

第十八願は、三信十念の信行の順序であり、報恩が正所誓であるが、法徳を語れば正業義もある。称名報恩を表とすれば、正業の義は裏となる。表の称名報恩につけば、信行の二法は差別して考えるが、裏の正業につけば一の名号であるとする。両願分配の義について、諸仏の讃嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によつて果の優劣を論じるため、「十念」に存する具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うして名であるため、称名即名号であり、二而不二、不二而二が大行であるとする。諸仏所讚の名義は、広く往生正覺・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づけるべきものではないが、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を両願に分けている。法体名号の所有の義には行信があるが、『教行信証』「行巻」の所主に従つて取るときは、名号即大行であり、正定業である。

第六項 円月の行信論とその変遷

本研究では、円月の著作について、一八五四年（嘉永七年）の『導真篇』、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』、一八九五年（明治十八年）の『文類聚鈔非己録』、一八九七年（明治三十年）の『本典仰信録』の四書の行信論に関する内容を検討した。結果として、『導真篇』と『王本願聴記』との間には明確な変遷が認められた

が、『王本願聴記』『文類聚鈔非己録』『本典仰信録』の内容に関しては、その変遷は認められなかった。この三書の行信論に関しては、ほぼ同内容と言って差し支えないであろう。そのため、『導旨篇』と『王本願聴記』『文類聚鈔非己録』『本典仰信録』との変遷という形で見ていく。

一八五四年（嘉永七年）の『導旨篇』では、『仏説無量寿経』の第十八願を根拠に「即是其行」を称名とする。その称名には報恩と持用相続の二点があり、聞信一念に衆生はこの二側面を領受する。更に「即是其行」（≡称名）は名号所具の行徳であり、所具より能具に名づけるものとする。また、法蔵菩薩が成就した万行円備の嘉号は、体が名号で、徳相が万行であり、それを回施された衆生は、名号全領の所に不行而行の徳を具するとする。

一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』、一八九五年（明治二十年）の『文類聚鈔非己録』、一八九七年（明治三十年）の『本典仰信録』は、大行の説明形式がほとんど同じである。ここでは最も整っている『本典仰信録』の順序に従いながら説明を行う。行について出体・積名・弁相を立てるのが特徴的で、積名に該当する箇所は『王本願聴記』『本典仰信録』の二書のみ認められるが、出体・弁相に該当する箇所は『王本願聴記』『文類聚鈔非己録』『本典仰信録』の三書に共通する。

出体について、名は六字の尊号、義は『仏説無量寿経』の第十八願であり、名を全うするの義であれば大行は衆生の称名、義を全うするの名であれば大行は法体名号で、名即義、義即名であり、名と義とに体別がある訳ではなく、いずれも諸仏所讃の法体であるとする。三法門と四法門の観点からは、三法門では称名正定業、四法門では所信が名号であるが、所信たる所以は願力にあるとする。『教行信証』「行巻」出体積の称名は、第十七願よ

り出るために称名即名号であり、位は法体にあるとする。

積名について、行者の修相（造作）と称名の具徳（造作進趣）の二義があり、報恩行は前者、正定業は後者であるとする。後者の正定業には、名号・信心・称名があるが、義は「万行円備」である。正定業では進趣を具徳に約すために、造作も具徳に約して万行とし、所具の行から能具に名づけて大行というとする。

弁相について、行信の二法は第十八願の所誓であり、第十七願の諸仏所讚の名義であるとす。行信は一であるが、十方衆生（機位）にあるのが第十八願、十方諸仏（教位）にあるのが第十七願である。第十八願は、報恩が正所誓であるが、法徳を語れば正業義もある。諸仏の讚嘆である第十七願は、十念に存する具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏の上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。諸仏所讚の名義は、広く往生正覚・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づくべきものではないが、今は第十八願において名義を論じ、『教行信証』「行巻」の所主に従い名号即大行とするとする。

一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』から一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』以降の行信論に関する最も大きな変化は、「名義」という名目を用いて、名号即称名、称名即名号を語る点にあると言える。名義の名が名号である点は特に問題がないが、特徴的なのは名義の義を第十八願全体と見る点にある。円月は元々、「即是其行」を称名とする根拠として『仏説無量寿経』の第十八願を挙げている。そして、称名を行と名づけるのは、あくまでも名号の所具から能具に対してのものであるとする。この姿勢は、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』以降にも一貫したものである。一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』では、名号所具の範囲を、「万行」と行の範

困でしか語っていなかったのに対し、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』以降では、名号所具の範囲を「第十八願」の全体にまで拡大して語っており、それに対して「義」という言葉が用いられている。

一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』と一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』との間に、円月の行信論上の変化がある点を考えて、その影響を与えたのは、善譲であったと位置付けることができよう。善譲の批判に關しては『導盲篇』で反論を加えてはいるものの、特に、「即是其行」を称名とすることにより声相成就となるという批判を強く意識し、第十八願は声相成就ではないという点を強調する形で、行信論上の変化が見られる。名号所具の範囲を「万行」から「第十八願」の全体に拡大して語る点は、まさしく善譲の批判を意識したものであったと考えられるのである。

第二節 円月と善海との行信論に関する諍論

第二項 円月と善海との諍論の概要

本諍論は、一八九二年（明治二十五年）三月に、善海が大学林の講師を辞めるにあたり、浄土真宗本願寺派二十二世鏡如（一八七六～一九四八）の命を受け、提出したものである。本来は一般の目に触れるものではなかつ

たのであるが、善海の留守中に門人が行李中より原稿を得て書写したため、門人の間に伝わったようである。更に、善海の門を退き、円月の門下に移った弟子が『行信杞憂弁』を刊行したため、円月の目に触れることとなり、『読行信杞憂弁』が顕された。本研究では、善海『行信杞憂弁』と、それを受けて著された円月『読行信杞憂弁』の内容を検討し、月珠（及びその上足）と善譲との間で行われた諍論と論点に変化が認められるか否かを確認する。

第二項 善海『行信杞憂弁』

善海『行信杞憂弁』は、四章構造となっており、一章から三章で他師の批判、四章で自説の主張を行っている。本研究で取り上げるのは、三章において、月珠『広文類対問記』（本文中では『本典対問記』）に論難を加える箇所である。具体的内容は、以下の通りである。

『本典対問記』（月珠著）二（二丁左）に云く、「云何が法体即行なる。謂く、衆生の願行は法体に円成して、行者の口称を待ちて始て大行と成るに非ず。故に「阿弥陀仏者即是其行」と云ふ。衆生未称にして能く能称の徳を具す。五念「利巻いて名号にあるが故に、法体名号の当体即行なり。是故に不称即称、称即不称なり」。杞子云く、「衆生未称」等とは、聞信一念、衆生未だ称せざれども而も能称の徳を具し法理として同時に称

名ありとするの義なるべし。(中略) 又次の「名号の当体即行なり。是故に不称即称」とは、名号の当体即行と名くるは不称即称よりして行と名くるなれば、行の名は称より得たものにして、「即是其行」は全く称を出過したる法体大行にあらずして、猶ほ是れ不称而称の称名の行体なるのみ。然るに立者或は言はん。「不称即称は名号所具の広の五念中の称名なり」と。是れ亦許すべからず。法蔵因中の広門所修なれば、唯称名の徳のみに非ず。(中略) 何ぞ称の一を取つて不称而称を談せん。一切万行五念二利不行而行なり。名号は「万行円備の嘉号」なるが故に。

(善海『行信杞憂弁』、『真宗叢書』附卷、四三三五)

ここでは月珠『広文類対問記』に対して、三点の難を加えている。一点目は「衆生未称にして能く能称の徳を具す」に対するもので、聞信一念に法理同時の称名ありとする難を加えている。二点目は「名号の当体即行なり。是故に不称即称」に対するもので、称名を行体とする難を加えている。三点目は「不称即称は名号所具の広の五念中の称名なり」に対するもので、名号の徳を称名のみで押さえるものとする難を加えている。

第三項 円月『読行信杞憂弁』

続いて、善海からの論難に対して、円月が『読行信杞憂弁』においてどう反駁したかを検討する。具体的内容は、以下の通りである。

蛭水師の如きは予親しくこれを聞けり。決して法理同時の説に非ず。上に師の自ら弁ずる所を引くが如し。水波の喩を体得せばその義を了知すべし。一心は水の如し。五念は波の如し。水と波とはその体別あるには非ず。水の未だ波立たざるに、波の徳を具してあればこそ風に依つて波を生ず。波生ずと雖もその体これ水なり。信の一念は水の未だ波立たざるが如しといへども五念の妙行を具す。その五念は即ち信後に至つて相発する所の三業二利の行なり。(中略)『一論』の意は、信一念のとき万行を円具することを知らせんが為、これを相発の五念に約して顕し給ひたるのみといふ意なり。(これ師説を述ぶ。予が見る所と大義は異なしと雖も少しく殊なり。(以下略)。(円月『説行信杞憂弁』、『真宗叢書』附卷、四四一下、四四二上)

円月は、水波の譬喩(水||一心、波||五念)を用いることにより、善海からの三つの論難に反駁している。一点目の聞信一念に法理同時の称名ありとする難に対しては、「信の一念は水(一心)の未だ波(五念)立たざるが如しといへども五念の妙行を具す」と反駁している。二点目の称名を行体とする難に対しては、「波(五念)生ずと雖もその体これ水(一心)なり」と反駁している。三点目の名号の徳を称名のみで押さえるものとする難に対しては、「信の一念は水(一心)の未だ波(五念)立たざるが如しといへども五念の妙行を具す」と反駁している。

第四項 円月と善海との諍論における議論の展開と論点の変化

空華学派と豊前学派とは、善海と円月の論争に先立つこと約四十年、善讓と月珠（及びその上足）の間で諍論が行われている。水波の譬喩が見られる善讓の『行信弁』は、月珠の『行信義』に対する批判書である。その月珠『行信義』では、親鸞の著作において「業因」の名を立てる「名号」「信心」「称名」の三つについて、信心正因称名報恩のご常教に適う形で、信である「信心」が作用で、行である「称名」は持用と説明した。そして、このような差別はあるが因体に別はなく、ともに願力回向であり、聞信一念に法体を全領するのであるから、法蔵菩薩によつて成就されたところの能称の徳も当然そこにそなわるとした。この「能称徳」という表現に対し、善讓は『行信弁』で批判を加えるのであるが、ここでは、月珠が「即是其行」を称名とする点も問題とされ、水波の譬喩が用いられた。またその反駁書である月珠の『行信弁返破』においても、同様に水波の譬喩が用いられている。それらの内容は、以下の通りである。

善讓『行信弁』

「即是其行」を称名とせねば信後の起行無源の称名と難ずれども当らず。たとへば湛然たる水は未だ波たらずとも、その静かなる処に波だつ徳はあくまで具す。具すれどもその静かなる当位に波ありとは云ふべからず。また静かなる水波だてば無源の波と云ふべきや。波の源は静かなる水にあり。称名の源は無作の「即是其行」の行体にあり。

（善讓『行信弁』、『真宗叢書』附卷、二五七下）

月珠『行信弁返破』

水波の喩を挙げて差別を弁せんとす。是れ亦予が義を成ず。謂く、静水に動波の徳なくば、たとひ北風地を動じ来るも何ぞ波動ずることを得ん。水に波徳を具すること言はずして知るべし。而して水中に動相ありと云ふには非ず。

(月珠『行信弁返破』、『真宗叢書』附卷、三二六二下)

善譲も月珠も、水Ⅱ名号、波Ⅱ称名として、水波の譬喩を用いている。それに対して円月は、『誑行信杞憂弁』において、水Ⅱ一心、波Ⅱ五念とし、「信の一念は水の未だ波立たざるが如しといへども五念の妙行を具す」としている。

円月には善譲『行信弁』に対する反駁書として『導盲篇』があるため、当然水波の譬喩の本来の文脈は理解しているはずである。そうであるにも関わらず、『誑行信杞憂弁』において水波の譬喩について異なる解釈を示したため、「大義は異なしと雖も少しく殊なり」と一言加えたと考えられる。

月珠が「水に波徳を具する」と言う際に議論の対象となるのは聞信一念であり、その「水」を名号でなく一心としても大義は異ならない。「水」を一心とした場合、「波」に相当するものが五念となることは、天親『浄土論』の説示より明らかである。円月は、善海の「名号の徳を称名のみで押さえるものとする難」を特に意識し、「波」を称名ではなく五念とする譬喩を用いたのであり、それに併せて「水」を一心としたと考えられる。

第五項 円月の行信論における善海の影響

本諍論のあつた一八九二年（明治二十五年）は、行信論が窺える円月の著作に照らして考えると、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』と一八九五年（明治二十八年）の『文類聚鈔非己録』の間の時期となる。しかしながら、円月の行信論は、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』と一八九五年（明治二十八年）の『文類聚鈔非己録』とでは、ほとんど違いは認められず、円月の行信論における善海の影響は、明確には認められないと言ふことができよう。

一方で、先に挙げた水波の譬喩に関して、月珠と円月とで説明方法に異なりが認められる点は、善海の影響と言えるであろう。円月には善讓『行信弁』に対する反駁書として『導盲篇』があるため、当然水波の譬喩の本来の文脈（水Ⅱ名号、波Ⅱ称名）は理解しているはずである。そうであるにも関わらず、『説行信杞憂弁』において水波の譬喩について異なる解釈を示しているのは、善海からの「名号の徳を称名のみで押さえるものとする難」に対する反駁を意識したからであろう。結果的に円月は、水Ⅱ一心、波Ⅱ五念として水波の譬喩を用い、大義を変えずに善海の難に応えている。

月珠に対する善海からの論難は、善讓からの論難と内容を同じくするもので、本諍論において新たな論点が生じた訳ではなかった。その点が、円月の行信論における善海の影響が認められなかった主たる要因であろう。円

月の行信論においては、月珠（及びその上足）と善讓との行信論上の諍論の影響が最も色濃いということが、ここで改めて明らかとなった。

第三節 月珠と円月の行信論

第一項 月珠と円月の行信論に関する先行研究

第三節では、月珠と円月の行信論について比較を行う。第一項では、月珠と円月の行信論について、相違や思想的展開について言及している先行研究を挙げ、その内容を検討する。まず雲山龍珠氏の「月珠師並円月師の行信論」では、以下のように述べられている。

正定業たる名号の仏因を衆生聞信の一念に全領するが故往因円満す。之を信心正定業と名く。又その全領せられたる名号仏因が口業に發動して称名となる、之を称名正定業と名くるのである。されば名号・信心・称名の三正定業の義は具用・作用・持用と分別するには非ずして名号そのものの中に願行具足必得往生の力用を具足せるが故に、正定業と名けらるるのであるが、その名号中の願行具足必得往生の力用をよび顯はすに

過ぎないのであつて名号の場所でも信心の場所でも云ふも乃至称名の場所でも云ふも衆生救済の力用は偏に「万行円備」のところにあることを高調せられたのである。これ月珠師の義との相違せる点の第一である。

(雲山龍珠「月珠師並円月師の行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一五七)

「月珠師の義との相違せる点の第一である」と述べられているが、月珠と円月との行信論の違いに関して明確に言及している箇所はこのみである。親鸞の著作において、「名号」「信心」「称名」の三つについて「正定業」という言葉が用いられる点について、月珠が、名号||正業||当体具用、信心||正因||正作力用、称名||正業||持用相続としたのに対して、円月は「正定業」の名を願行具足必得往生の力用を顕すものに過ぎないと捉え、衆生救済の力用は「万行円備」にあることを強調した点を月珠と円月との違いとして指摘しているが、その背景や理由については、言及がなされていない。

続いて、普賢大円氏の「豊前学派の行信思想」を見ていく。普賢大円氏は、本論の冒頭で以下のように述べている。

この小論は豊前学派の学説を如実に叙説すると共に、他学派との交渉、月珠より円月への思想的展開にも注意を払つて行きたいと思ふ。(普賢大円「豊前学派の行信思想」『龍谷大学論叢』二九一、二二一)

「他学派との交渉」「月珠より円月への思想的展開」といった点は、本研究の問題意識と合致するところである。論点ごとにまとめられているが、ここでは、月珠と円月との間で明確な違いが認められるものを中心に、「大行の本質」「行信両願の関係」の二点を挙げる。まず「大行の本質」は、以下の通りである。

大行をもつて能所不二の称名とするは月珠円月共に同様であるが、其の説明に於いては相当の差異を認める。(中略) 月珠所説の中心思想は、所具の称徳より能具の名号に行の名を与へるといふ称徳論にあるのであるが、之に対しては後に至つて述ぶるが如く、空華学派より称名因体、信称同時の非難が加へられる。茲に於いて、円月は『導盲篇』に於いては月珠の称徳論を踏襲してあるけれども、『大行義』『仰信録』に至ると更に進んで名義論を唱導してある。円月の名義論とは如何なるものであるか。蓋し、大行とは法体名号に限るべきものでもなく、衆生の称名に限るべきものでもない。何となれば、法体名号の義を云へば「乃至十念」の称名であるからである。但し、嚴密に云へば諸仏所讚の法体名号の義とは第十八願であつて単に称名のみではない。第十八願は往生正覚行信因果を全ふするものであるから、名号の義は広く往生正覚行信因果に通じる。然るに、親鸞聖人は五願開示をなし行信を両願に分配し、第十八願をもつて信の願とし第十七願をもつて行の願とする。この時は主とする所に従へば、「我名」の義とは因にし果にあらず。行にして信ではない。従つて、諸仏所讚の名号は之を名にすれば六字の尊号であり、之を義にすれば衆生の称名である。名を全ふするの義なれば大行は是れ衆生の称名、義を全ふするの名なれば其の体、法体名号である。名即義、義即名

であるから称名と名号とは其の体別あるのではない。二而不二、不二而二の大道であつて、唯是れ諸仏所讚の法体である。この円月の名義論に至れば、最早月珠の蒙つたが如き称名因体、信称同時の非難は免れ得るのである。
(普賢大円「豊前学派の行信思想」『龍谷大学論叢』二九一、二二二、二二四〜二二五)

ここでの内容を要約すると、月珠の「称徳論」に対して、空華学派より称名因体、信称同時の非難が加えられた。円月は『導盲篇』で月珠の「称徳論」を踏襲していたが、後の『大行義』『本典仰信録』では、それを克服する形で「名義論」を立てたということになる。この「名義論」では、称名因体、信称同時の非難は当らないと述べるが、何故「称徳論」は非難が当たり、「名義論」であれば非難が当たらないのかは、説明に乏しく、判然としない印象を受ける。

続いて「行信両願の関係」は、以下の通りである。

この問題に於いて、先づ注意すべきことは行信両願の時間的關係である。空華学派に於いては、第十七願の諸仏の名号讚嘆と第十八願の衆生の聞信とは同時であるとするけれ共、この学派に於いては時間的に前後ありとするものである。

月珠によれば、彼の三正定業説に於いてこの問題が解明されてゐる。それによれば、凡そ真宗に於いて因を語るに三重あり。(1) 名号 (2) 信心 (3) 称名 (1) 名号は衆生往生の願行を法体に成就して、もつて

衆生に回施して往生の業因となる。名号即ち衆生往生の正業であるから、本願名号正定業といふ。(2)信心は衆生聞信の刹那に彼の法体を全領して往因決定する。故に信心正因といふ。(3)称名は聞信一念に全領した法体が、そのまま口業に顕発したものであるから、念々声声法体の力用を持して正業ならざるはない。されば、名号信心称名は二者異りと雖も、其の体唯一名号をもつて貫くから業因と名附ることが出来る。(中略)月珠によれば第十七願の名号は未作用の位であり、第十八願の信心は正作用の位であり、信後の「乃至十念」は已作用の位であるから、時間に初中後の別があるとするとするものである。

円月の説く所は聊か月珠と異つてゐる。凡そ名号信心称名は何れも正定業と名附けられるのであるが、その三者何れも正決定の業因となるのは一にその具徳によるものである。具徳とは何ぞ。そは「万行円備」これである。仏は因位に於いて、万行を修成して之を一句の名号に円具せしめる。是を「万行円備の嘉号」と云ひ、この名号は衆生の業因となるから名号正定業といふ。而して、その名号を領受するを信と云ひ、聞信の一念に万徳を具足して往生の業事成弁するを信心正定業といふ。その信の口業に発動するを称名といふ。信体を全ふじて現出するが故に、能称の当体万徳を円満する。これを称名正定業といふ。故に万行が仏にありては六字の名号であり、衆生にありては信となり称となる。三重の差ありと雖も、正定業の正定業たる所以は「万行円備」にある。この円月の三正定業の学説は、月珠が三正定業を具用、作用、持用をもつて説明せるに反し、それを用ひないけれ共、其の意はあくまでもあるのであつて、十七願の名号と十八願の三心と十念との間に、初中後の時間的關係あるを認めざるを得ない。

(普賢大円「豊前学派の行信思想」『龍谷大学論叢』二九一、二二九〜二二〇)

親鸞が「正定業」の言葉を用いる「名号」「信心」「称名」について、月珠は「名号」未作用、「信心」正作用、「称名」已作用」としたのに対して、円月は三正定業の正定業たる所以が「万行円備」にある点を強調したとするが、それが如何なる理由によるものかについては言及がなされない。また、月珠と円月共に、三正定業に初中後の時間的關係を見る説と捉えている点が特徴的であると言える。

月珠「称徳論」から円月「名義論」への展開に関しては、普賢大円氏が、空華学派からの称名因体、信称同時の非難の影響によるものという見解を示している。一方で、親鸞の三正定業に対する月珠と円月の説の異なりについては、雲山龍珠氏と普賢大円氏と、共に影響關係について言及していない。第二項では、これらの論点も含め、本研究で明らかとなった月珠の行信論と円月の行信論とについて内容の比較を行い、その差異を明らかにする。

第二項 月珠と円月の行信論の比較と差異

第二項では、月珠と円月の行信論を比較し、その差異を明らかにする。月珠の著作に関しては、最晩年の一八五四年(嘉永七年)に著された『広文類対問記』を取り上げる。一方の円月に関しても、最晩年の一八九七年(明

治三十年)に著された『本典仰信録』を取り上げる。先に挙げた通り、円月の行信論成立に最も大きな影響を与えたのは、月珠(及びその上足)と善讓との行信論上の諍論であったと考えられる。そして、月珠には、本諍論の論点を受けて記された著作が存在しないことから判断すると、円月の行信論は、月珠の意を受けて、善讓の批判を考慮しつつ形成されたものと考えることができると、そのため、月珠と円月の行信論を比較した上で、善讓の批判内容と照らし合わせた上で、その影響関係を明らかにする。

まず、月珠『広文類対問記』の内容をまとめると、以下の通りである。

月珠の行信論(『広文類対問記』)

○行には、行体・名義・義相の三解がある。

○大行の行体は「能所不二の称名」である。行者の口称を待って始めて行を成ずる訳ではないので、衆生は信心のところに称せずして能称の徳が具わる。

○名義について、行とは「造作進趣の義」である。

○義相について、「行信分齊」と「業因差別」の二がある。「行信分齊」について、教相廢立では行が主で、機受安心では信が主となり、三心と十念とは、位地(教位か機位か)によって主とするところが異なる。「業因差別」について、因は因種、業は動作と業因の二義があり、業と因とは互に通じるが、親鸞の用例に基づき、因を剋果用、業を進趣義とする。信後の称名が正業となる点について、親鸞が因を語る上では、名号・信心・称名

の三重がある。弥陀正覚の果号である名号は、衆生往生の正業であり因体。信心は正因であり、正因を正作力用とする。信後の称名は正因ではないが、持用相続の体に約して非因の諸行に対して正業という。正業は法の具徳、報恩は機の用心であり、信後の称名において正業と報恩とは機法互成である。

続いて、円月『本典仰信録』の内容をまとめると、以下の通りである。

円月の行信論（『本典仰信録』）

○行について、出体・釈名・弁相の三を立てる。

○出体について、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願。名を全うするの義であれば大行は衆生の称名、義を全うするの名であれば大行は法体名号と、名即義、義即名である。名と義との体別がある訳ではなく、いずれも諸仏所讚の法体である。

○釈名について、行者の修相（造作）と称名の具徳（造作進趣）の二義があり、報恩行は前者、正定業は後者である。後者の正定業には、名号・信心・称名の三重があるが、義は一の「万行円備」である。今は進趣を具徳に約すために、造作も具徳に約して万行とする。あくまでも、称名の修相ではなく、所具の行から能具に名づけて大行という。

○弁相について、行信の二法は第十八願において誓われたものであると同時に、第十七願の諸仏所讚の名義であ

る。その行信は一であるが、十方衆生にあるのが第十八願、十方諸仏にあるのが第十七願である。第十八願は、報恩が正所誓であるが、法徳を語れば正業義もある。称名報恩を表とすれば、正業の義は裏となる。表の称名報恩につけば、信行の二法は差別して考えるが、裏の正業につけば一の名号である。両願分配の義について、諸仏の讃嘆である第十七願は、第十八願と少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によって果の優劣を論じるため、「十念」の具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。名の外に義がないため、名号即称名、義を全うして名であるため、称名即名号であり、一而不二、不二而二が大行である。諸仏所讃の名義は、広く往生正覚・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づけるべきものではないが、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を両願に分けている。法体名号の所有の義には信行があるが、『教行信証』「行巻」の所主に従って取るときは、名号即大行であり、正定業である。

以上の内容をもとに、月珠の行信論と円月の行信論とを比較した結果は、以下の通りである。

月珠と円月の行信論の共通点

○行について、月珠は行体・名義・義相、円月は出体・釈名・弁相と、両師ともに「体」「名」「相」の三面から語る。

○行の「相」について、月珠の「行信分齊」では、教相廢立では行が主、機受安心では信が主で、三心と十念とは教位か機位かによって主とするところが異なるとした。円月は、行信二法は『仏説無量寿経』の第十八願の所誓であり、第十七願の諸仏所讚の名義とし、十方衆生にあるのが第十八願、十方諸仏にあるのが第十七願とした。第十八願の行信（三心と十念）について、教位と機位とで主とするところが異なるとした点は、月珠と円月に共通する。

○行の「相」について、月珠は「業因差別」で、信後の称名において、正業は法の具徳、報恩は機の用心であり機法互成であるとする。円月も、第十八願は、報恩が正所誓であるが、法徳を語れば正業義もあるとする。

月珠と円月の行信論の相違点

○行の「体」について、月珠は「能所不二の称名」とあくまでも「称名」と規定するが、円月は名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願とした上で、名即義、義即名を言い、名と義に体別はなく、いずれも「諸仏所讚の法体」と「法体」である点を強調する。

○行の「名」について、月珠は「造作進趣の義」とするのに対して、円月は報恩行である行者の修相（造作）と正定業である称名の具徳（造作進趣）の二義があるとする。

○行の「相」について、月珠の「業因差別」では、信後の称名が正業となる点について問題が指摘されており、月珠は、親鸞が名号・信心・称名の三に正定業の語を用いる点に注目して、その違いを示す。そして、信後の

称名は正因ではないが、持用相続の体に約して非因の諸行に対して正業というとする。一方で円月は、親鸞の上で正定業には名号・信心・称名の三があるが、義は一の「万行円備」であるとする。

円月の行信論にのみ見られる特徴

○行の「名」について、円月は正定業である称名の具徳（造作進趣）の義があるとする。親鸞の上で正定業には名号・信心・称名の三があるが、義は一の「万行円備」であるとする。今は進趣を具徳に約すために、造作も具徳に約して万行とするのであり、所具の行から能具に名づけて大行という点を強調する。

○行の「相」について、諸仏の讃嘆である第十七願と第十八願とは少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によつて果の優劣を論じるため、「十念」の具徳を表に出して称名正定業と説く。これにより、第十八願が諸仏上にある場合、唯信正因の絶対門、称名正業の相對門の二があることとなる。名号即称名で称名即名号、二而不二で不二而二が大行である。諸仏所讚の名義は、広く往生正覺・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づけるべきものではないが、今は第十八願において名義を論じ、所主に就いて行信を両願に分けている。法体名号の所有の義には信行があるが、『教行信証』「行卷」の所主に従つて取るときは、名号即大行であり、正定業である。

以上、月珠の行信論と円月の行信論とを比較して、共通点と相違点、そして円月の行信論にのみ見られる特徴

を明らかにした。第二項では、特に相違点と円月の行信論にのみ見られる特徴とについて、その要因を考察する。

第三項 月珠と円月の行信論の差異の要因

第四章第五節では、月珠（及びその上足）と善護との行信論に関する諍論の内容を検討し、その論点を明らかにするとともに、月珠には、諍論の決着までの内容を反映した行信論上の著作がない点を明らかにした。第五章第一節では、一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』と一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』との間に、円月の行信論上の変化がある点より、影響を与えたのは善護であろうと推察した。特に、善護の「即是其行」を称名とすることにより声相成就となるという批判を強く意識し、『仏説無量寿経』の第十八願は声相成就ではないという点を強調する形で、行信論上の変化が見られることを指摘し、名号所具の範囲を「万行」から「第十八願」の全体に拡大して語る点は、まさしく善護の批判を意識したものであると結論付けた。第五章第二節では、円月と善海との行信論に関する諍論の内容を検討し、その論点が月珠（及びその上足）と善護との諍論と比較しても変化がないことを明らかにするとともに、円月の行信論は善海の影響を受けたものではなく、月珠（及びその上足）と善護との行信論上の諍論の影響が最も色濃いであろうことを確認した。

月珠（及びその上足）と善護との行信論上の諍論について改めて確認すると、善護が『行信弁』で展開した批判に対しては、月珠が『行信弁返破』で反駁している。その一方で、一八五四年（嘉永七年）九月二十四日から

十月二十六日の善讓と吐月との諍論を受けての月珠の見解は、その著作から窺うことはできない。もちろん、吐月が月珠の立場で善讓と対論した訳であり、諍論における吐月の義を、そのまま月珠の義と見做すこともできよう。しかしながら、本諍論を踏まえた上で、月珠が新たに行信論を整理して述べた著作が残されていないため、その役割は弟子が担ったと考えることもできる。ここでは吐月善讓『行信問答』における論点が、月珠と円月の行信論の差異と関連するかを考察する。

吐月善讓『行信問答』における、吐月と善讓の主たる主張は、以下の通りである。

吐月の主張

- 南無阿弥陀仏は体で、称名は徳である。
- 南無阿弥陀仏の当量は信であり、徳名で名号当面の体を衆生に渡すため、行は信所具の徳である。
- 静水（名号＝信）に波徳（所具の徳＝称名行）を具するようなものである。
- 波徳としての称名行は万行の都名であり、所具は万行、能具は名号で、衆生はあくまでも能具の名号について立信する。
- 相続の称名は信の具徳である。
- 名号を万行の都名とするのは、あくまでも所具の徳に名づけるのであり、更には名号を行としてもその行が往生の因となる訳ではない

○行はあくまでも徳であり、法に約すと名号、機に約すと無疑で、そこに行相はない。

○徳の側面から行の名を立てても、行相はなく、体は名号であり無疑であり、能所体一相無二である。

善議の主張

○法蔵菩薩の五念が直ちに衆生の果になるのではなく、それによって成就した果号の名号が衆生の因となる。

○法蔵菩薩の五念中の称名は、名号成就のための因中の行の内の一つにすぎない。

○一心と五念との関係について、広の五念の二々が、略である名号の一部分一部分と対応するのではない。

○広略相入の関係にあるのは、あくまでも五念と名号であり、五念と称名（讚嘆）ではない。

○吐月の義は、所具が称名で、能具である親鸞『教行信証』「行巻」の「南無阿弥陀仏」も称名に限る（具体的には「即是其行」を称名に限る）点から、称名正因となる。

○所行である名号を称えものに限った上で、聞信一念に能称の徳を具すという問題であるが、行に体相を立て、行相行体相即不離融通無礙となると、評斥の対象ではない。

両師の立場の違いで最も大きいのは、吐月が称名を以て万行円修と見るのに対して、善議が称名を五念門の一つであり万行の内の一つとする点である。この見解の相違は、最後まで一致をみることはなかったが、その他の部分では、両師の議論によって義が深まっているように見受けられる。善議の批判は、当初月珠の信一念におけ

る「能称徳」に対して向けられていたが、ここでは一步進んで、所行であり能具である親鸞『教行信証』「行巻」の「南無阿弥陀仏」を称えものに限る（具体的には「即是其行」を称名に限る）点で終始一貫している。その具体的な問題は、名号が声相成就になる点と、称名立信になる点にある。これに対して吐月は、称名と言っても、五念門の一つではなく万行の都名であると主張する。更には、行はあくまでも名号所具の徳である点を強調し、あくまでも所具の行ではなく能具の名号で立信すると主張する。

吐月善譲『行信問答』の内容と円月の行信論の特徴とを比較すると、円月が本諍論での吐月の義を受けているということが明らかとなる。円月は、行の「名」について、正定業である称名の具徳（造作進趣）の義があるとし、親鸞の上で正定業には、名号・信心・称名の三があるが、義は一の「万行円備」であるとす。すなわち、正定業においては、具徳の「万行円備」という点が重要な点であり、これは吐月が称名を万行の都名とした点の影響と考えられる。更に円月は、正定業である行の進趣は具徳に約すため、造作も具徳に約して万行とするのであり、所具の行から能具に名づけて大行という点を強調する。これも、吐月が所具は万行、能具は名号で、衆生はあくまでも能具の名号について立信すると主張した点からの影響を指摘でき、善譲の「称名立信」との批判に對する反駁と考えることができる。この「所具の行から能具に名づけて大行という」とする円月の義は、その部分だけを切り取ると分かりづらいものであるが、主張の論点は、「称名立信ではない」旨を強調することにあると考えられる。

この「称名立信」の問題に對する反駁は、既に吐月において認められるものであるが、円月は吐月の義から更

に進めて、「名号が声相成就になる」という問題も意識した義を立てたと考えられる。月珠が立てた信一念に「能称徳」が具わるとする義も、『教行信証』「行巻」の「即是其行」を称名に限る義も、たしかに名号の所具を称名だけで見ていると誤解されるような趣がある。それに対して円月は、行の「体」について、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願とし、名号の所具の義を第十八願全体にまで拡大している。そしてその上で、名即義、義即名を言い、名と義に体別はなく、いずれも「諸仏所讚の法体」と「法体」である点を強調する。月珠が「能所不二の称名」を大行としたように、どのような形であれ、称名を大行とするような表現を避けている点も特徴的である。

名号の所具の義を第十八願とした点については、行の「相」を語る場面で、第十八願と第十七願との関係が述べられる。そこで円月は、諸仏の讚嘆である第十七願と第十八願とは少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によつて果の優劣を論じるため、「十念」の具徳を表に出して称名正定業と説いたとする。称名で正定業を説いたのは、諸仏法中では行業の浅深で果の優劣を説かざるを得なかったからであり、そういう訳で、第十八願が諸仏上にある場合には、唯信正因の絶対門と称名正業の相對門の二があることとなる。そして、親鸞の『教行信証』「行巻」は、第十八願の「十念」を第十七願の諸仏所讚の名義として明かしたものであり、名の外に義がないために名号即称名、義を全うじて名であるために称名即名号で、二而不二で不二而二が大行であるとす。

更に、諸仏所讚の名義は、本来広く往生正覚・行信因果に亘るために、直ちに大行と名づけるべきものではないと、名号の所具が称名のみでないこと、更には万行だけでもないことを、ここで改めて強調する。その一方で、

諸仏の讃嘆である第十七願と第十八願とは少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によって果の優劣を論じるため、「十念」の具徳を表に出して称名正定業と説くとし、『教行信証』「行巻」が問題となっている場面において、名号の所具の内の一つである称名を表に出して語ることへの容認の姿勢が見て取れる。

円月の行信論で重要な点は、名号の所具は称名だけではない旨を強調したことにある。その一方で、親鸞の『教行信証』「行巻」で称名正定業が語られる理由についてもきちんと説明を加えている。名号の所具が称名だけでないことを強調する背景には善護からの批判が、その一方であくまでも『教行信証』「行巻」では称名正定業が語られることを説明する背景には月珠の義への配慮が、それぞれ意識されていると考えられる。

以上、円月の行信論は、月珠（及びその上足）と善護との行信論上の諍論、特に吐月善護『行信問答』の影響を受けていることが明らかとなった。特に善護からの批判による「称名立信」と「名号が声相成就になる」という問題に対して、吐月が「称名立信」にのみ明確に応える義を立てているのに対して、円月は「名号が声相成就になる」にも応える義を立てている点が、特徴的であると言えよう。

(註)

一 円月『大行義』の該当箇所は、以下の通り。

夫れ行信二法は第十八願の所誓にして、十七願諸仏所讚の名義なり。その十方衆生にあるを十八願とし、十方諸仏にあるを十七願とす。十七を法位とし十八を機位とす。機法異なりと雖も、共に行信ありて唯其位を異にするのみ。高祖この行信二法を以て十七十八願に分配し給ふ。「行」「信」兩卷の所明これなり。今略して此義を弁せんと欲するに、先づ十八願の所誓を弁じ、後に兩願分配の義を弁せん。

(円月『大行義』、『真宗叢書』附卷、三八五上)

二 円月『大行義』の該当箇所は、以下の通り。

初に十八願の所誓を弁ずとは、三信の安心一たび立ちて十念の起行自ら随ふ。故に三信を主として信行次をなす。而してその十念は報恩の行業にして念念相続す。是を弘願法の全相とす。(中略)第十八願は十方衆生に属するの三信十念なるが故に、安心起行次を成じて以て機受の全相を顕す。故に十念の行報恩を以て正所誓とす。而して其体徳を語るときは正業自ら存す。謂く、万徳円満の法体、体を全うじて之を衆生に施すが故に、信や行や、其相異なりと雖も、その体唯一万徳円満の名号なり。これを正定業と云ふ。(中略)第十八願は称名報恩を表として、正業の義自ら其裏に存す。若し信心正因と称名正業とを並び談ずるときは二因並立の過あり。沈思して領すべし。(円月『大行義』、『真宗叢書』附卷、三八五上〜三八五下)

三 円月『大行義』の該当箇所は、以下の通り。

後に兩願分配の義を弁ずとは、十八の所誓は上に已に弁ずるが如し。諸仏の讚嘆、法を説くこと法の如く

なるが故に、十八願と少しも違ふことなし。(中略)然るに諸仏法中に此弘願一乘を弘めんと欲するときは、称名行に非ざれば彼を廢し此を立すること能はず。何となれば、かの諸仏の教道八万四千修行得脱の法門は、行業の浅深に随つて得果の優劣を感じる。是を仏法の通規とす。是を以て相對廢立は必ず行門に約して、三信を以て十念に属して、十念を表として具信の行を以て余の諸行に対して一廢一立す。(中略)十八を以て諸仏聖道に対するときは念仏を主とす。教相廢立此に於てか立す。是れ即ち「乃至十念」に自ら存するところの具徳を表に出して称名正定業と説く。(中略)是を以て第十八願諸仏上にあるときは二途となる。謂く絶對門、謂く相對門。唯信正因は諸仏法中絶えてなき所、之を絶對門とす。称名正業は彼諸仏行に対して相對廢立す、是を相對門とす。然るに高祖第十八を開いて以て五願として真宗の法義を建立するが故に、行信二法を兩願に分配して、第十八願の真面目を以て之を「信卷」に明し、十念の起行を以て、或は「信心必具名号」とし、或は「知恩報徳」常行大悲の益として、大信を直ちに証に接して唯信正因の旨を顯し給ふ。これ十八願の当位なり。又十念を以て第十七願諸仏所讚の名義として、これを「行卷」に明し給ふ。名の外に義なきが故に名号即称名なり。二而不二、不二而二、是を大行と云ふ。然るに若し広く諸仏所讚の名義を論ぜば、唯称名のみならず、往生正覺、行信因果、是れ所讚の名義なり。(中略)諸仏所讚の名号は唯大行のみならず、広く往生正覺、行信因果の法を以て其名義とするものなり。是を以て十七の当分に居してこれをの給ふときは、所謂「我名」は往生正覺、行信因果等の法を該撰するを以ての故に直ちに大行と名くべきものに非ず。今且く十八に望めて其名義を論ず。所主に従つてこれを取るとき

は名号即大行なり。これ因にして果にあらず。これ行にして信にあらず。

(円月『大行義』、『眞宗叢書』附卷、三八五下〜三八六下)

◀ 円月『大行義』の該當箇所は、以下の通り。

問云、古来或は法体名号を指して大行とすと云ひ、或は衆生の称名を大行とすと云ふ。得失云何。

答云、若し其一を取つて其一を捨つるときは祖意に非ず。「行巻」の所明を按じて之を熟思するに、標拳に「諸仏称名之願」との給ふ。此中能所讚ありと雖も意所讚にあり。(中略)大行の体は正しく諸仏所讚の名号にして、其所具の義に就くときは称名なり。凡そ『本典』の所明に二途あり。曰く三法門、曰く四法門なり。若し三法門に約すれば、信を行中に撰して以て証果に対して称名正定業の義を談ず。これ相對廢立の教義に約す。三法門ありと雖も該してこれ名号なり。若し四法門に約すれば、行信相對して行を所信とし信を能信とし、行法信機二法次第す。(中略)若し称名に眼を着けて其所信を定むるときは、必ず自力に隨して、十九、二十の己が所修の行を怙みて往生を回願するものと甚だ異なることなし。所信の法体名号の中、其所有の義を開くときは、三信十念若不生者の義ありと雖も、其所信の実を剋するときは、信にも眼を着けず行にも眼を着けず、唯若不生者の願力を仰ぐのみ。故に知る、所信の所信たるや願力にあることを。是を以て「信巻」に対して行を所信とするときは即ち是れ名号なり。標拳此の如し。以て「行巻」一篇の大体を定むべし。釈義引証尽くここに帰す。正釈中「大行者称無礙光如来名」との給ふ。即ち是れ称名にして、この称名十七願より出づるが故に称即名にして、位法体にあり。引經十文正しく名号に約

し、引積七段正しく称名に約して、以て名号ナマゴ不二の義を顕し給ひたるなり。

(円月『大行義』、『眞宗叢書』附卷、三八七下〜三八八上)

円月『大行義』の該当箇所は、以下の通り。

問云、大行の積名如何。

答云、旧解に云々す。之を評するに違あらず。今按ずるに、凡そ行の名を積するにその二義あり。一に修相に約し、二に具徳に約す。初に行者の修相に約するときは修行を義とす。謂く、聞信の一念往生の大果に安忍するが故に往生の業事更に不足なし。是を以て信後の称名、念々声声唯無極大悲の恩徳を念報するのみ。(中略) 一二に具徳に約するときは、造作進趣を義とす。(中略) 然るに是れ業因は必ず是れ業作にして、業作は必ずしも業因に非ず。四修の作業と云ひ報恩の行と云ふが如きは、只是れ造作にして進趣に非ず。正定業の如きは其二義を具す。正定業は即ち是れ行の義なり。正定業とは正しく往生を決定するの業因なり。凡そ今家正定業を談ずるにその三重あり。一に名号、二に信心、三に称名。(中略) 三重ありと雖も其義これ一なり。謂く、「万行円備」是れなり。(中略) 若し口称を以て業作として業因の義を談ずるときは必ず称名正因の異義に墮す。業作業因は当体の二義にして、其業作する処に業因の用あり。これを行の義とす。殺生の業作即ち招果の業因なり。準じて知るべし。是を以て今業因を具徳に約して、称名に「万行円備」して正定業の義を成ずるが故に、業作の義も亦所具の万行に約してこれを談じ、業作業因の二義共に称名が所具の徳なりと知るべし。

已上行の釈名に二義ありて、初は行者の修相に約して之を名け、後は所具の万行を以て之に名けて行と云ふなり。今此に行と云ふは正しく後義に約して往生を顕す故に、称名を「最勝真妙之正業」と云ふ。此義に約するときは、称名の口業を直ちに行と名くるにあらず。所具を以て能具に名けて大行と云ふ。法体名号を大行と名くるも其意全く同じ。名号所具の徳に業作業因の義あるが故に行と名く。直ちに名号に就くときは名号は業作にあらず。又信心を正定業と云ふものも亦同じ。信心は直ちに業と云ふべからず。所具の徳に就くが故に正定業と云ふのみ。

○明治時代から昭和時代の浄土真宗本願寺派の僧。西本願寺二十一世大谷光尊の長男。真宗字を原口針水に字ぶ。

一八九九年中国の巡遊。同年インド仏跡巡拝とヨーロッパ宗教事情視察のため外遊し、帰途ロシアを経て中央アジアを探訪。一九〇三年継職。一九〇八年第二次大谷探検隊派遣。一九〇九年第三次大谷探検隊派遣。(赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』五五左を要約)

「法理同時は、信一念(信心)に衆生の具体的な相としての行一念(称名)はないが、法理の上では同時とする説。

結論

本研究では、序論で述べたように、「教学史的立場」からの「真宗行信論」について、「月珠の行信論」を取り上げ、「行信論成立の思想背景」について、「個人的な背景」と「時代的な背景」から考察を行った。結論では、章ごとに内容を総括して意義を示し、その上で本研究全体の意義を述べる。更に月珠（及びその上足である円月）の行信論の妥当性を検討し、最後に現代の行信論に対する提言を行い、本研究の結びとする。

一 本論の総括

一―一 第一章の総括

第一章では、研究方法を示すとともに、月珠の生涯を概観した。研究方法を定める段においては、まず、研究分野としての「行信論」の確立について、普賢大円氏が「円熟時代」と分類した時代を、「行信論」研究確立の時期と結論付けた。続いて、先行研究を「教義学的立場」と「教学史的立場」とに分け、真宗行信論とは、教学史という流れの中で、どのように行信論が展開し、何が中心的な論点となり、また何が顧みられなくなったのか、

更には今後どのように展開されていくべきかを探る立場、すなわち「教学史的立場」で研究すべきテーマと位置付けた。真宗行信論の主たる目的は、親鸞の意を明らかにすることではなく、あくまでも「信心正因」という真宗教義の根幹を所化に誤解なく伝えることである。そのため、能化の立場では、「信と行との関係」及び「行とは何か」をどう理解すべきかが問題となる。すなわち、「信心正因」を所化に誤解なく伝えるための行信理解の枠組みが「行信論」であるというのが筆者の考えである。その「教学史的立場」で真宗行信論を考究する研究は多く存在するが、学僧の教学的特色が中心に論じられるに留まり、各々が学説を立てるに至った思想背景については、十分な検討がなされていない。そのため本研究では、学僧の「行信論成立の思想背景」の考察を中心に据えた。その具体的な方法は、「師資相承の縦軸」「同時代の他師の影響という横軸」の二つの視点、及び当時の「宗字の傾向や潮流」の影響を検討するというものである。続いて、月珠の生涯に関しては、主たる出来事を挙げ、各々の時期における活動拠点を明らかにした。

第一章では、本研究を進めるにあたり、筆者の立場や問題意識を明確にすることに努めた。その上で、本研究で中心的に取り上げる月珠について、その基本的な情報を整理した点に意義を見出すことができる。

一一二 第二章の総括

第二章では、『学林万検』を用いて、三業惑乱以降の行信論の展開を細かく検討した。その一々をここで改めて

挙げることはしないが、最終的に、三業惑乱以降の行信論を語る上で誰もが等しく考慮すべき原則として、以下の内容を導き出した。

一 信心正因称名報恩の徹底

○信因行縁は認めない。

○信一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない。

二 蓮如『御文章』の重要性の向上

○七祖を基準に親鸞の義を窺うのではなく、親鸞（以下の相承）を基準に七祖の義を窺う。

○蓮如の『御文章』を教義及び安心の亀鑑とする。

三 初学者に対する配慮

○安心上問題がなくとも、初学者が惑うような義を立ててはならない。

第二章の意義は、『学林万檢』という学林の公式記録を用いて、三業惑乱以降の行信論の論点を明確にしたことにある。先行研究においては、学僧の行信論上の著作が検討されることはあっても、当時の行信論を語る上での共通の問題意識を明確にしたものは無かった。しかしながら、この問題意識こそ、学僧の行信論上の著作を検討する上で、まず押さえておくべき内容である。それを明確に示したという点で、第二章の内容は今後の真宗行信

論研究の展開に大きく寄与するものと考えられる。

一一三 第三章の総括

第三章では、月珠の行信論とその変遷を確認した。最初に、月珠の生涯を、主たる活動地域から四つの時代に分類した。まず「豊前及び京都での宗学研鑽時代」である一七九五年（寛政七年）から一八二七年（文政十年）の月珠一歳から三三歳までの時期は、月珠の行信論が明確に窺える史料を確認することができなかった。続く「京都での安心教諭役時代」である一八二八年（文政十一年）から一八三五年（天保六年）の月珠三四歳から四一歳までの時期は、一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』、一八三〇年（文政十三年）の『大経光讚』の二つの著作の内容を検討した。「豊前での後進育成時代」である一八三六年（天保七年）から一八四八年（嘉永元年）の月珠四二歳から五四歳までの時期は、一八四四年（天保十五年）の『行信両一念義』の内容を検討した。最後に「京都での本山奉職時代」である一八四九年（嘉永二年）から一八五六年（安政三年）の月珠五五歳から六二歳までの時期は、一八五一年（嘉永四年）の『本願成就文聞記』、一八五三年（嘉永六年）の『行信義』、一八五四年（嘉永七年）の『広文類対問記』の内容を検討した。

第三章の意義は、月珠の行信論を、時系列で整理した点にある。先行研究においては、学僧、しいては学派単位で行信論を一括りにして語られることが多く、一人の学僧の行信論の変遷に注目し、時系列で整理するという

作業はなされて来なかった。しかしながら、学僧の行信論の思想背景を探る上では、時系列で著作を整理するというのは、重要な基礎作業である。第三章の内容は、今後の月珠の行信論研究の展開において、重要な基礎資料になると考えられる。

一―四 第四章の総括

第四章では、月珠の行信論における他師の影響を確認した。具体的には、道隱・義天・興隆・南溪・善護の五師の影響である。

道隱は、月珠が宗字を学ぶに際して最初に師事した人物であるが、月珠の行信論が確認できる初期の著作である一八二九年（文政十二年）『文類聚抄明用決』や一八三〇年（文政十三年）『大経光讃』の時点で、既に道隱とは異なる義を立てていることが明らかとなった。その一方で、月珠の行信論における道隱の影響という観点からすると、『行信一念義』で道隱が邪義または不適当とする説は採らないという形で、認めることができた。

道隱と並んで、月珠の初期の行信論に影響を与えたと考えられるのが義天である。義天は、月珠の父であり、道隱の示寂後は宗字の師でもあった人物である。しかしながら、著作が伝わっておらず、更にその師である円珠にも著作が伝わっていないため、円珠の師である崇廓にまで遡って、行信論の内容を検討した。崇廓は『浄土論註疏』において、称名を大行としつつ、法体名号・信心・称名を一物の左右としているが、これは月珠が一八二

九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』において、信後の称名に「正定業」と「報恩」の両意があるとし、「称名正定業」という観点から称名大行を言う義に親しい。一八三〇年（文政十三年）には、月珠が『大経光讚』で、法然と親鸞との義に矛盾がないことを示す形で、『仏説無量寿経』の本願成就文が行信に通じるという主張を展開している。崇廓の著作で認められる記述は、あくまでも第十八願文に対するものであるが、第十八願に信行があるとした上で、善導・法然の義と親鸞の義との間に矛盾がないことを示す記述が認められた。そこから類推すると、崇廓は本願成就文の一念に関しても、行信に通じると理解していた可能性が高いと考えられる。こうして、本願成就文の一念理解における法然と親鸞との会通という視点は、崇廓―円珠―義天―月珠という流れで相承されたものではないかという一応の結論を得るに至った。

興隆に関しては、一八三五年（天保六年）に、安居で『仏説無量寿経』の四十八願文を講義した際、所化より異義ではないかとの声が挙がり、当時助教であった月珠が安心を教誡することとなった一件を取り上げて検討を行った。教誡で論点となった内容自体は、月珠の行信論との直接的な関係が認められなかったが、興隆が『仏説無量寿経』の第十七願と第十八願との関係について述べる箇所は、月珠の行信論との関係性が認められた。興隆は、諸仏所讚の名号と乃至十念の称名との関係に相即を見ており、更に乃至十念を説明する場面でも、第十八願の一願建立で考えると、「乃至十念」は三信中に具してあるもの（＝所具の義）となり、真実五願で考えると「乃至十念」は第十七願における諸仏所讚の名号（＝所信の義）となると二義で説明をしている。月珠は、一八二九年（文政十二年）の『文類聚抄明用決』において、「行相」である称名に「流行相」と「専修相」との二相があ

り、「流行相」が諸仏称名であり第十七願の意、「専修相」が衆生称名であり第十八願（乃至十念）の意であるとしている。しかしながら、いずれも「行体」である名号に帰すると述べられるだけで、両者の関係については、必ずしも明確に述べていない。しかしながら、一八三五年（天保六年）の興隆に対する安心教誡を経た後である一八四四年（天保十五年）『行信両一念義』では、『仏説無量壽經』の第十七願と第十八願とについて、各別に語られることに加えて、両願の関係について述べられている。具体的に月珠は、「彼十七願の讚嘆は此十八願と無二無別」と述べているが、これは興隆の「第十七願の諸仏稱讚の名号は、全く第十八の乃至十念と同じ真実の大道」からの影響を指摘できよう。すなわち、諸仏所讚の名号と乃至十念の称名との関係に相即を見る視点で、興隆からの影響である可能性が指摘できるのである。しかしながら、本研究で取り扱った史料から分かる範囲では、論拠が十分でないため、あくまでも可能性の指摘に留め、より詳しい影響関係の考察は今後の課題とした。

南溪に関しては、一八五一年（嘉永四年）の「南溪札問」を取り上げて検討を行った。南溪札問が行われたのは、一八五一年（嘉永四年）の六月から八月までであるが、月珠はその直後の十月に本願寺黒書院で『仏説無量壽經』の本願成就文の講義を行っており、その際の講義録が『本願成就文聞記』である。その中では、本願成就文の一念は行一念であると理解できるが、信一念とする根拠はいかなるものかという問が立てられている。浄土真宗本願寺派の宗内において、本願成就文の一念を信一念と理解するのは常識であり、通常であればこのような問は立てられることがない。それをわざわざここで立てる理由に関して、同年の南溪札問において、南溪が、内要因として「親鸞及び歴代相承違文の会通」、外的要因として「浄土宗鎮西派からの批判」の二つを挙げ、信一

念と同時に称名を語らざるを得ない旨を主張した点にあると推察した。更に一八五三年（嘉永六年）の『行信義』では、衆生の能信は阿弥陀仏の所成であり、衆生の信後の称名も同様に阿弥陀仏の所成という内容を述べた上で、名号に能称の徳を具すと表現されている。この部分は、信一念における称名の問題が意識されていると推察できるものの、決定的な表現ではない。これが一八五四年（嘉永七年）成立の『広文類対問記』になると、「衆生未レ称而」と、衆生に信が渡った信一念の場面で「能具能称徳」という表現が採られている。そして、この信一念に口称しなくとも「能称の徳」がそなわるとした月珠の義に対して、南溪糺問における南溪の問題意識からの影響を指摘した。なお、南溪糺問に関して月珠自身が筆記した『再問答記』に、南溪の見解として、「口称せざれども必ず称名の行を具し候」という文言を認めることができる。ここで改めて、南溪と月珠の義をまとめると、以下の通りとなる。

南溪：信一念において衆生の上に「口称しなくとも称名の行」がそなわる。
月珠：信一念において衆生の上に「能称の徳」がそなわる。

南溪は、「口称しなくとも」と信一念に称名の相がないことを明言しているが、「称名の行」はそなわるとして法理の上で称名を語っている。月珠は、「六字名号もとより能称の徳を具す」「衆生未レ称而能具能称徳」と、決して称名があるとは言わない。むしろ、「能称徳」という言葉を用いることにより、称名が「ない」という部分

を強調した説になっていると結論付けた。

善讓に関しては、一八五三年（嘉永六年）から一八五四年（嘉永七年）の月珠（及びその上足）との行信論上の諍論を取り上げて検討を行った。善讓の主たる批判の対象は、先に挙げた「信一念において衆生の上に能称の徳がそなわる」とする義にあり、それに付随する問題に関して議論が展開された。最終的には、吐月善讓『行信問答』を経て、善讓が本山に『行信弁』（月珠を批判した書）の取下げを上申する形で一連の諍論は幕を下ろすこととなったのであるが、本諍論の全体を受けて月珠が執筆した著作が現存しないため、月珠の行信論の上で、本諍論の影響を見ることはできなかった。

第四章の意義は、月珠の行信論について、「師資相承の縦軸」「同時代の他師の影響という横軸」の二つの視点から、縦軸に関しては「直接の師である人物」として道隠と義天、横軸に関しては「直接接点があった人物」として興隆・南溪・善讓の影響を明らかにした点にある。中でも、「直接接点があった人物」として、南溪・善讓の二師に関しては、月珠と直接やり取りした記録内容に基づいて影響関係を考察できた点が意義深い。そのため、月珠の行信論における南溪の影響については、特に説得力を持つ内容になったと考える。一方の善讓については、行信論上の諍論が行われてから後に、月珠の行信論上の著作が現存しないという制約から、十分な影響関係を見ることができなかった。しかしながらこの点は、続く第五章で、月珠の上足である円月の行信論を確認することとした。

第五章では、月珠の行信論を承けたという立場から、上足である円月の行信論の検討を行った。まずは、円月の行信論を確認するため、一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』、一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』、一八九五年（明治二十八年）の『文類聚鈔非己録』、一八九七年（明治三十年）の『本典仰信録』の四書の内容を検討した。その結果、一八五四年（嘉永七年）の『導盲篇』と一八七四年（明治七年）の『王本願聴記』との間に、円月の行信論上の変化があることが分かり、その影響を与えたのは、善譲であろうと推定した。続いて、円月と善海との行信論上の諍論の内容を確認したが、善譲から月珠に対する批判とその論点を同じくするものであり、善海との諍論を受けても、円月の行信論に変化は認められないことが明らかとなった。最後に、月珠と円月の行信論を比較し、その差異が月珠（及びその上足）と善譲との行信論上の諍論の論点に基づくものか否かを検討した。その結果、善譲からの批判による「称名立信」と「名号が声相成就になる」という問題に込める形で、円月は月珠の行信論に変化を加えていることが明らかとなった。その一方で、月珠の義に配慮する点も見受けられる。具体的内容は、以下の通りである。

善譲の「称名立信」という批判に対する義

○「所具の行（万行）から能具（名号）に名づけて大行という」として、所具の行によって立信している訳では

ない、すなわち名号立信である点を強調した。

善讓の「名号が声相成就になる」という批判に対する義

○行の「体」について、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿經』の第十八願とし、名号の所具の義を第十八願全体、すなわち広く往生正覺・行信因果に亘る点を強調した。

月珠の義に対する配慮

○諸仏の讃嘆である第十七願と第十八願とは少しも異ならないが、諸仏法の中では、行業の浅深によって果の優劣を論じるため、「十念」の具徳を表に出して称名正定業と説くとした。」

以上より、円月は善讓の批判に応える形で行信論を展開しただけでなく、月珠の義にも配慮していたことが明らかとなった。

第五章の意義は、月珠（及びその上足）と善讓との行信論上の諍論の影響が、円月の行信論に認められることが確認できた点にある。更には、諍論等がその当事者である学僧に与えた影響を見るにあたり、その学僧に諍論以後の著作が認められない場合、弟子の著作を検討するというのが一つの方法として有効であることが示された点にも、大きな意義を認めることができよう。

二 本研究の意義

先に各章の意義を述べたが、ここでは本研究全体を通しての意義を述べる。本研究は、普賢大田氏の『真宗行信論の組織的研究』によって体系化された真宗行信論を、それぞれの学僧が置かれた個人的状況や時代的狀況を視野に入れながら補完し、各学僧の行信論に従来とは異なる評価を与えることを目的として進められた。具体的には、月珠の「行信論成立の思想背景」を検討し、どういった影響を受けて義が成立したかを明らかにした。加えて、善譲との諍論に関しては、諍論を受けての月珠の著作が確認できず、月珠の上足である円月が、批判に応える形で行信論を展開したことも明らかにした。また本研究では、月珠とその上足である円月の二師について、生涯に亘る著作に見られる行信論を時系列で整理したのであるが、問題意識や義に変化が認められる箇所には、それに対応する形で、影響を与えていると考えられる要因が認められた。これを一般論に展開するならば、各学僧が行信論の分野で特徴的な義を展開するにあたっては、必ず対応した要因があるということである。特徴的な行信論を展開するに至った要因というのは、普賢大田氏を始めとした先学のように、著作の上だけで学僧の行信論を捉えただけでは、導き出せないものである。そういった意味で、本研究が採った、学説を立てるに至った思想背景に立脚して学僧の行信論を考察するという方法は、その有用性が示されたものと考えられる。このように、「行

信論成立の思想背景」という観点から真宗行信論研究を新たに展開したという点に、本研究の最大の意義があると考ええる。

学僧の行信論は、成立の思想背景を知らずしては、表面的な文言の理解に留まり、正当な評価を与えることはできない。今後は、同様の方法を用いた研究を水平展開することにより、これまで肯定的な評価がなされて来なかった学僧の行信論に対して、新たに評価すべき点を見出ししていきたい。

三 月珠の行信論及び円月の行信論の妥当性

続いて、月珠（及びその上足である円月）の行信論の妥当性を検討する。本研究は、月珠（及びその上足である円月）の「行信論成立の思想背景」を明らかにすることを主とするものであるが、両師の行信論の妥当性についても、言及しておく必要があるであろう。本研究では、「当時の教学的立場」と「現代の教学的立場」より、両師の行信論が妥当な義であるかを検討する。

まずは、「当時の教学的立場」より検討を行う。本研究では、三業惑乱以降の学林の記録である『学林万檢』の記述を参考に、行信論における「当時の教学的立場」として、以下の特徴をまとめた。

一 信心正因称名報恩の徹底

○信因行縁は認めない。

○信一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない。

二 蓮如『御文章』の重要性の向上

○七祖を基準に親鸞の義を窺うのではなく、親鸞（以下の相承）を基準に七祖の義を窺う。

○蓮如の『御文章』を教義及び安心の亀鑑とする。

三 初学者に対する配慮

○安心上問題がなくとも、初学者が惑うような義を立ててはならない。

これに対して、月珠と円月の行信論の要点は、以下の通りとなる。

月珠…行の「体」は、「能所不二の称名」である。行者の口称を待って始めて行を成ずる訳ではないので、衆生は信一念のところに称せずして能称の徳が具わる。

円月…行の「体」について、名にすれば六字の尊号、義にすれば『仏説無量寿経』の第十八願である（すなわち、信一念のところに名号所具の義である第十八願の全体が具わることになる）。

「一 信心正因称名報恩の徹底」の「信心因縁は認めない」に関しては、月珠の義も円月の義も共に問題がない。「信一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない」に関して、月珠は「能称の徳」という表現を用い、円月は第十八願の全体としている。月珠の義は、誤解が生じる余地があり、円月の義は、称名の有無に関して、明言を避ける形となっている。二 蓮如『御文章』の重要性の向上」の「七祖を基準に親鸞の義を窺うのではなく、親鸞（以下の相承）を基準に七祖の義を窺う」に関して、両師共に問題はない。「蓮如の『御文章』を教義及び安心の龜鑑とする」に関しては、称名報恩と矛盾する義を立ててはいないという点で両師共に問題がないと言えるが、『御文章』を積極的に安心の根拠として用いている訳でもない。三 初学者に対する配慮」の「安心上問題がなくとも、初学者が感うような義を立ててはならない」に関しては、両師共に、決して初学者に理解しやすい義とは言えないが、新しい名目を立てて惑わせるまでには至っていないということができよう。

続いて、「現代の教学的立場」より検討を行う。具体的には、親鸞と列祖（主として、覚如・存覚・蓮如）との著作の関係をどう捉えるかということで、以下の四つの立場が考えられる。

- 一 親鸞↓正 列祖↓傍
- 二 親鸞↓傍 列祖↓正
- 三 親鸞↓正 列祖↓正

四 親鸞↓傍 列祖↓傍

これら四つの立場の内、一のみが妥当であり、二・三・四は妥当ではない。これを月珠と円月の行信論に当てはめて考えたとき、両師の立場は正しく一であると言うことができよう。月珠は、その行信論の中心で、親鸞が名号・信心・称名の三に「業因」の語を用いていることに注目した上で、これらの違いについて説明を加えている。円月も同様の点に注目するが、更に、名号・信心・称名は「万行円備」という点で義は一であると説明する。この「万行円備」の言も、親鸞の『浄土文類聚鈔』が根拠となっていることは明らかである。更に円月は、名号所具の義として『仏説無量寿経』の第十八願を挙げるが、これも当面の意ではなく、あくまでも第十八願を眞実五願に開いたという、親鸞の理解の上で語っている。

以上、月珠の行信論と円月の行信論は、「当時の教学的立場」における「一 信心正因称名報恩の徹底」の「信一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない」に関して、特に月珠において信一念同時の称名と誤解が生じる余地があり、「三 初学者に対する配慮」の「安心上問題がなくとも、初学者が感うような義を立ててはならない」に関して、両師共に初学者に理解しやすい義とまでは言えないという課題が認められた。しかしながら、いずれも原則に背くまでには至っておらず、月珠の行信論と円月の行信論は、改善の余地はあるが、「当時の教学的立場」に照らして妥当な説であったと結論付けられる。加えて、「現代の教学的立場」に照らしても、「親鸞↓正 列祖↓傍」とする立場に則っており、妥当な説であると言えよう。

四 現代の行信論に対する提言

最後に、現代の行信論に対する提言を行い、本研究の結びとする。本研究では、近世後期の真宗行信論研究と題して、主として月珠の行信論を取り上げたのであるが、月珠の行信論理解に留まっていたのであれば、有意義とは言い難いであろう。そのためここでは、本研究の内容が、どのように現代の行信論と関わりを持ち得るかを示す。

学僧の「行信論成立の思想背景」を検討するという、本研究で用いた方法の有用性は先に示した通りである。ここで、今一度その方法の意義を考えてみると、基本的には、以下の三点にまとめることができる。

- 一 学僧の行信論に対して、表面的な文言だけでなく、行間も含め、どのような意図を持って成立した説かを把握することができる。
- 二 学僧の行信論に対して、正当な評価を与えることができる。
- 三 学僧の問題意識を知ることができる。

一は本来的な意義であり、二と三はそれに付随するものである。この内、三の「問題意識」が、現代の行信論を考へる上でも有用であると考へられる。ここでは『学林万検』に認められる問題意識（すなわち、当時の「宗学の傾向や潮流」、月珠と「直接接点があつた人物」の問題意識）に対して、現代的な観点から考察を加へる。まず、『学林万検』に認められる問題意識は、以下の通りである。

一 信心正因称名報恩の徹底

○信心行縁は認めない。

○信心一念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない。

二 蓮如『御文章』の重要性の向上

○七祖を基準に親鸞の義を窺うのではなく、親鸞（以下の相承）を基準に七祖の義を窺う。

○蓮如の『御文章』を教義及び安心の亀鑑とする。

三 初学者に対する配慮

○安心上問題がなくとも、初学者が感うような義を立ててはならない。

「三 初学者に対する配慮」に関しては、浄土真宗本願寺派が伝道教団である以上、現代においても配慮が必要なものであろう。一方の「二 信心正因称名報恩の徹底」や「二 蓮如『御文章』の重要性の向上」に関して

は、議論の余地があるように思う。特に「一 信心正因称名報恩の徹底」の「信心念同時の称名は、法体・義門・学解のいかなる形でも認めない」と「二 蓮如『御文章』の重要性の向上」の「蓮如の『御文章』を教義及び安心の龜鑑とする」に関しては、初学者が惑わない範囲で、幅を持たせても良さそうな点である。その理由は、「現代の教学的立場」が「親鸞↓正 列祖↓傍」であり、「一 信心正因称名報恩の徹底」と「二 蓮如『御文章』の重要性の向上」は、突き詰めると、その根本的な視点から外れるからである。信心正因称名報恩は、「唯信正因」を所化に誤解なく伝えるには適当であるが、「称名」の重要性を説くには不十分であり、適当とまでは言えない。蓮如『御文章』は、所化がそれを聞いて真宗の安心を理解するのに適したものであったから、浄土真宗本願寺派の教団内において、重要な位置付けを与えられてきたと考えられる。しかしながら、現代の我々が拝読された『御文章』を聞いても、その意味をすんなりと理解することは難しい。親鸞において「称名報恩」が第一義ではない、という観点からも、「信心正因称名報恩」には柔軟性が求められるであろうし、「称名報恩」の側面が殊更に強調される蓮如『御文章』に関しても、親鸞の著作と一定の距離を保つことが必要と考えられる。

続いて、月珠と「直接接点があつた人物」の問題意識は、以下の通りである。ここでは、月珠と直接やり取りがあり、その中で問題意識が明確に認められる南溪と善譲の二師を挙げる。

南溪の問題意識（信心念における称名）

○内的要因として「親鸞及び歴代相承違文の会通」、外的要因として「浄土宗鎮西派からの批判」の二つの理由か

ら、信一念同時に称名を語らざるを得ない。

善議の問題意識（名号と称名）

○名号立信であり、称名立信ではない。

○名号は声相成就ではない。

○称名は五念門の一つであり、五念と名号とが広略相入の関係にあるのであり、五念と称名とが広略相入の関係にある訳ではない。

南溪の問題意識は、信一念同時の称名を語ってはならないという前提の元で議論が展開された当時であって、理由如何を問わず退けられたものであった。しかしながら、現代において、「法理同時の称名」を異義と退ける程に信一念同時の称名を語らないことに厳密であるべきかというのは、議論の余地があるように思う。衆生の相の上で信一念に称名が無いことを明確にしておけば、法理の上で信一念の同時に称名があるとしても、問題とまでは言えないのではないだろうか。

善議の問題意識は、称名の位置付けを軽んじることに繋がり得るものである。称名立信は、能行立信であれば明確に問題であろうが、称名行について立信するのは問題であるとまでは言えない。名号は声相成就だけではないが、声相成就という側面もあるであろう。五念と名号とを広略で考えるのはたしかにそうであるが、名号と

称名を不二の関係で捉えるならば、五念と称名とを広略で見ても問題はないはずである。名号を出発点とする視点ならば、称名のみで語ることは問題という意識も出て来るであろうが、称名正定業から出発してその根拠を名号に求める視点ならば、称名立信も、名号の声相成就も、五念と称名との広略の関係も、いずれも問題なく成立し得るはずである。

このように、江戸時代から明治時代にかけて学僧が行信論を立てる上で持った「問題意識」は、現代の行信論を考える上でも有用なものである。現代の行信論の内容を具体的に検討するのは、今後の研究に向けての課題とするが、この現代の行信論に対する提言として以下の四点を挙げ、本研究の結びとする。

一 近世後期の真宗教学では、「信心正因称名報恩」が徹底されていた。これは「唯信正因」を所化に誤解なく伝えるには適当であるが、「称名」の重要性を説くには不十分である。加えて、親鸞において「称名報恩」は第一義ではない。これらのことから考えるならば、「信心正因称名報恩」には柔軟性が求められるのではないか。

二 一に伴い、「信心正因称名報恩」を中心に据える蓮如『御文章』に関して、親鸞の著作と一定の距離を保つことが必要ではないか。

三 信一念に衆生の行為（相）としての称名を語ることは許容できないが、法理の上で信一念に称名があるとする義は、問題があるとまでは言えないのではないか。

四 名号立信だけが許されるならば、称名の位置付けを軽んじることにも繋がり得る。能行立信の意で称名立信を言えは明確に問題であろうが、称名行について立信するという形で称名立信は許容される義ではないか。

(註)

¹「ここから、親鸞『教行信証』「行巻」が問題となっている場面において、名号の所具の内の一つである称名を表に出して語ることへの容認の姿勢が見て取れる。

²真宗教学における「称名報恩」については、拙稿「真宗における「称名報恩」の伝統とその背景」『真宗研究』六三、二〇一九、「真宗教学における「信心正因称名報恩」について」『宗学院論集』九一、二〇一九で詳しく論じている。

初出一覧

本論文を構成する各章の初出は以下の通りであるが、いずれも大幅な加筆と修正を施した。なお、何も示されていない箇所は、今回新たに加筆した部分である。

第二章

- 『学林万檢』に見る三業惑乱以後の行信論展開 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三九、二〇一七
- 『真宗行信論における石泉僧叡の異義とその影響』 『印度学仏教学研究』六七―一、二〇一八
- 『真宗における「称名報恩」の伝統とその背景』 『真宗研究』六三、二〇一九
- 『真宗教学における「信心正因称名報恩」について』 『宗学院論集』九一、二〇一九

第三章

- 『月珠師の行信論研究』 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三七、二〇一五

第四章

- 『月珠師の行信論研究』 『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三七、二〇一五

- 「月珠師の行信論研究」『真宗研究』六〇、二〇一六
「善讓師の行信論研究」『真宗研究』六一、二〇一七
「善讓師の行信論研究―性海師『末灯鈔信行両一念章聽記』との比較より―」『真宗学』一三五、二〇一七
「月珠師の『本願成就文聞記』に見る「南溪糺問」の影響」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』四〇、二〇一八

第五章

- 「円月の行信論研究」『印度学仏教学研究』六五―一六、二〇一七

参考文献一覽

●聖典・辞書・基礎史料の部

- 教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典全書』二、本願寺出版社、二〇一
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』一、本願寺出版社、二〇一三
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』四、本願寺出版社、二〇一六
浄土真宗本願寺派総合研究所編『浄土真宗聖典全書』五、本願寺出版社、二〇一四
福岡光超・佐々木孝正・早島有毅編『真宗史料集成』六、同朋舎メディアプラン、二〇〇三
教学伝道研究センター編『浄土真宗聖典―註釈版第二版―』、本願寺出版社、二〇〇四
龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』通史編上、龍谷大学、二〇〇〇
龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』史料編一、龍谷大学、一九八七
龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』史料編二、龍谷大学、一九八七
龍谷大学三百五十年史編集委員会編『龍谷大学三百五十年史』史料編三、龍谷大学、一九九〇
本願寺史料研究所編『本願寺史（増補改訂）』一、本願寺出版社、二〇一〇
本願寺史料研究所編『本願寺史（増補改訂）』二、本願寺出版社、二〇一五
真宗叢書編集所編『真宗叢書』附卷、興教書院、一九三二

井上哲雄編『真宗字匠著述目録』、龍谷大学出版部、一九三〇
井上哲雄『真宗本派学僧逸伝』、永田文昌堂、一九七九
赤松徹真・上場顕雄・木場明志・草野顕之・首藤善樹編『真宗人名辞典』、柏原祐泉・藺田香融・平松令三監修、
法蔵館、一九九九

●著述の部

月珠 『広文類対問記』、顕道書院、一八八九
月珠 『文類聚抄明用決』、湖東良人書写、一八八三
月珠 『真仮三願大意』、顕道書院、一八九六
月珠 『大経光讚』(『真宗全書』三所収)
月珠 『序分義集解』(『真宗叢書』五所収)
月珠 『定善義集解』(『真宗叢書』五所収)
月珠 『玄義分講録』(『真宗叢書』五所収)
月珠 『行信両一念義』(『真宗叢書』附卷所収)
月珠 『行信義』(『真宗叢書』附卷所収)
月珠 『行信弁返破』(『真宗叢書』附卷所収)

- 月珠 『本願成就文聞記』、千葉憲亮、一八九三
- 僧叡 『教行信証文類隨聞記』〔『真宗全書』二六・二七・二八・二九所収〕
- 僧叡 『文類述聞』、光宣寮、一八九七
- 僧叡 『正信念仏偈要訣』、仏教図書出版、一九〇一
- 僧叡 『文類聚鈔古浦箋』〔『浄土文類聚鈔』講録の研究《翻刻》、二〇〇九所収〕
- 僧叡 『玄義分義疏』、興教書院、一八九九
- 僧叡 『称名对賓』、龍谷大学蔵本
- 僧叡 『正信偈玄談』、石泉文庫蔵本
- 僧叡 『柴門玄談』、石泉文庫蔵本
- 僧叡 『柴門玄話』〔『真宗叢書』附卷所収〕
- 道隱 『教行信証略讚』、顯道書院、一八九六
- 道隱 『正信念仏偈甄解』〔『真宗全書』四〇所収〕
- 道隱 『文類聚鈔法鑑』〔『真宗全書』三八所収〕
- 道隱 『浄土文類聚鈔举燭篇』〔『真宗叢書』九所収〕
- 道隱 『王本願聴記』、龍谷大学蔵本、一八六六
- 道隱 『願成就文聴記』、龍谷大学蔵本、一八六七

- 道隱 『信行兩一念空弁録』、龍谷大学蔵本
- 道隱 『行信一念義』、『真宗全書』五二所収
- 崇廓 『浄土論註疏』興教書院、一八九九
- 崇廓 『第十八願隨聞記』、龍谷大学蔵本
- 興隆 『教行信証徵決』、『真宗全書』二二・二三所収
- 興隆 『仏説無量寿経四十八願聞記』、『真宗叢書』三所収
- 興隆 『栖心齋隨筆』、『真宗全書』五一所収
- 南溪 『広文類提耳』、龍谷大学蔵本、一八五七
- 南溪 『爐上閑談』、龍谷大学蔵本
- 南溪 『曉諭抉膜篇』、『真宗全書』五九所収
- 南溪 『一鞭千里』、龍谷大学蔵本、一八四一
- 南溪 『行信一念贅語』、『真宗全書』五二所収
- 南溪 『行信言上』、『真宗叢書』附卷所収
- 南溪 『再問答記』、『真宗叢書』附卷所収
- 南溪 『応命略記』、『真宗叢書』附卷所収
- 南溪 『淮水行蔵志』、大谷大学国史研究会、一九三五

- 敵牛 『疑難真宗義』(『真宗大書』五九所収)
 超然 『駁一鞭千里』、龍谷大学蔵本、一八四一
 宝雲 『教行信証好密』、平田同、一八九三
 宝雲 『浄土教行証文類折衷』、龍谷大学蔵本
 善讓 『本典故信記』(『真宗大書』三〇・三二所収)
 善讓 『文類聚鈔聞書』(『浄土文類聚鈔』講録の研究《翻刻》、二〇〇九所収)
 善讓 『行卷両一念猶存録』(『真宗叢書』附卷所収)
 善讓 『行信弁』(『真宗叢書』附卷所収)
 善讓 『王本願聞書』、龍谷大学蔵本、一八六七
 善讓 『十七八両願筆記』、龍谷大学蔵本、一八七三
 善讓 『王本願成就文聴記』、葛野教應、一八七九
 吐月善讓 『行信問答』(『真宗叢書』附卷所収)
 吐月 『法門對話私記』(『真宗叢書』附卷所収)
 円月 『本典仰信録』(『真宗叢書』七所収)
 円月 『文類聚鈔非已録』(『浄土文類聚鈔』講録の研究《翻刻》、二〇〇九所収)
 円月 『導盲篇』(『真宗叢書』附卷所収)

- 円月 『大行義』〔真宗叢書〕附卷所収
 『説行信杞憂弁』〔真宗叢書〕附卷所収
 円月 『王本願聴記』、長淨芳映、一八七四
 円月 『真宗安心異同弁』、興教書院、一八九九
 円月 『本願成就論要』、仏教図書出版、一九〇〇
 善海 『行信杞憂弁』〔真宗叢書〕附卷所収
 善海 『玄義分六字釈講義録』、顕道書院、一九一四
 玄雄 『称名正因異計歴史略』、龍谷大学蔵本
 玄雄 『信因行縁評決』、龍谷大学蔵本
 玄雄 『本願行信旋火輪』〔真宗全書〕五二所収
 法霖 『行信之弁』〔真宗叢書〕附卷所収
 僧樸 『行信弁偽』〔真宗全書〕六一所収
 僧鏝 『信行一念之事』〔真宗叢書〕附卷所収
 大瀛 『大行義』〔真宗叢書〕附卷所収
 大瀛 『行一念義章』〔真宗叢書〕附卷所収
 大瀛 『信一念義章』〔真宗叢書〕附卷所収

- 性海 『末燈鈔信行兩一念章聽記』(『真宗叢書』附卷所収)
曇龍 『司教問答』(『真宗叢書』附卷所収)
曇龍 『塞責弁』(『真宗叢書』附卷所収)
曇龍 『真宗唯信轍』(『真宗全書』五一所収)
鮮妙 『行信乙丑篇』(『真宗全書』五一所収)
鮮妙 『末燈鈔行信兩一念章戊戌記』(『真宗叢書』附卷所収)
宣正 『摧破論』(『真宗叢書』附卷所収)
潭月 『大行弁岐』(『真宗叢書』附卷所収)
真宗叢書編輯所編 『真宗百論題集上』(『真宗叢書』一所収)
真宗叢書編輯所編 『真宗百論題集下』(『真宗叢書』二所収)
西谷順誓 『教行信証講話教義篇上』、興教書院、一九一八
普賢大円 『真宗行信論の組織的研究』、興教書院、一九三五
神子上惠龍編 『本典研鑽集記』上、宗学院、一九三七
神子上惠龍編 『本典研鑽集記』下、宗学院、一九三七
神子上惠龍 『教行信証概観 改訂版』、永田文昌堂、一九六三
神子上惠龍 『真宗字の根本問題』、永田文昌堂、一九八一

- 大江淳誠 『教行信証講義録』…大江淳誠和上宗学院講義録』上、宗学院 一九八四
 大江淳誠 『教行信証講義録』…大江淳誠和上宗学院講義録』下、宗学院 一九八四
 大原性実 『真宗異義異安心の研究』、永田文昌堂、一九五六
 大原性実 『教行信証概説』、平楽寺書店、一九五九
 大原性実 『真宗行論の展開』、永田文昌堂、一九五三
 桐溪順忍 『教行信証に聞く』上、教育新潮社、一九六六
 加藤仏眼 『教行信証堅徹』、永田文昌堂、一九六七
 村上速水 『親鸞教義の研究』、永田文昌堂、一九六八
 村上速水 『親鸞教義の誤解と理解』、永田文昌堂、一九八四
 村上速水 『正信念仏偈讚述』、永田文昌堂、一九八五
 村上速水 『続・親鸞教義の研究』、永田文昌堂、一九八九
 村上速水 『教行信証を学ぶ…親鸞教義の基本構造』、永田文昌堂、一九九六
 灘本愛慈 『顕浄土真実行文類講述』、永田文昌堂、二〇〇四
 徳永一道 『浄土文類聚鈔講讚』、永田文昌堂、二〇〇四
 内藤知康 『安心論題を学ぶ』、本願寺出版社、二〇〇四
 内藤知康 『顕浄土真実行文類講説』、永田文昌堂、二〇〇九

内藤知康 『顕浄土真実信文類講読』、永田文昌堂、二〇一四

内藤知康編 『親鸞教義の諸問題』、永田文昌堂、二〇一七

内藤知康 『正信偈』、法蔵館、二〇一七

深川宣暢 『浄土文類聚鈔講読』付・日溪法霖『文類聚鈔蹄涔記』、永田文昌堂、二〇一五

信楽峻磨 『教行証文類講義 行巻』、法蔵館、二〇〇〇

岡亮二 『教行信証口述』講：親鸞のこころをたずねて』一、教育新潮社、一九九三

岡亮二 『教行信証』「行巻」の研究：第十七願の行の解明』、永田文昌堂、一九九六

岡亮二 『教行信証』に問う』、永田文昌堂、二〇〇一

●論考の部

普賢大円 『石泉僧叡の行信論（上）』、『真宗研究』一三、一九二八

普賢大円 『石泉僧叡の行信論（下）』、『真宗研究』一四、一九二八

普賢大円 『宝雲南溪の行信論の特色』、『真宗学会会報』二、一九二九

普賢大円 『学轍分裂期以後に於ける行の思想（所行派）』、『宗学院論集』四、一九三〇

普賢大円 『法霖並にその時代の行信思想』、『真宗研究』三〇、一九三〇

普賢大円 『行信思想の発達過程（上）』、『真宗研究』三七、一九三〇

- 普賢大円 「行信思想の発達過程（中）」『真宗研究』三八、一九三〇
- 普賢大円 「行信思想の発達過程（下）」『真宗研究』三九、一九三〇
- 普賢大円 「豊前学派の行信思想」『龍谷大学論叢』二九一、一九三〇
- 普賢大円 「学轍分裂期以後に於ける行の思想（能行派）」『宗学院論集』五、一九三二
- 普賢大円 「真宗に於ける信一念の考察」『宗学院論集』一三、一九三三
- 普賢大円 「真宗先哲の学風について」『龍谷学報』三三六、一九三九
- 普賢大円 「芸轍の宗学と大瀛師の学説」『真宗学』一〇、一九五四
- 普賢大円 「具徳について」『真宗学』四一—四二、一九七〇
- 梅原真隆 「宗信の行信論」『六条学報』一五六、一九一四
- 梅原真隆 「真宗前期の教義展開（上）」『六条学報』一七六、一九一六
- 梅原真隆 「真宗前期の教義展開（中）」『六条学報』一七九、一九一六
- 梅原真隆 「真宗前期の教義展開（下）」『六条学報』一八〇、一九一六
- 中西涵静 「能所不二の反省」『六条学報』二一七、一九一九
- 小山法城 「南溪師の行信論」『六条学報』二二八、一九二〇
- 大江淳誠 「本典における行卷の地位」『六条学報』二三三、一九二二
- 豊水樂勝 「名号大行論」『龍谷大学論叢』二四九、一九三三

- 日高達善 「宗学史上に於ける行信論」『龍谷大学論叢』二五三、一九二三
- 小山法城 「寶雲の行信論」『龍谷大学論叢』二五五、一九二四
- 小山法城 「存覚蓮如両上人の行信論に就いて」『龍谷大学論叢』二七三、一九二七
- 藤永清徹 「石泉師の行信論」『龍谷大学論叢』二七三、一九二七
- 小山法城 「存覚蓮如両上人の行信論に就いて(二)」『龍谷大学論叢』二七四、一九二七
- 藤永清徹 「南溪師の行信論」『龍谷大学論叢』二七六、一九二七
- 武田龍栖 「大瀛和上の俗縁について」『龍谷大学論叢』二七六、一九二七
- 雲山龍珠 「月珠師並圓月師の行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 遠藤秀善 「專精院鮮妙和上行信義」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 花田凌雲 「行信論に就て」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 小山法城 「井伊智量師の行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 杉紫朗 「大嚴師の行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 瀨成世眼 「行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 是山惠覺 「石泉僧叡和上の行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 大沼善隆 「空華学派の行信説を論じて善讓師のそれに及ぶ」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八
- 鈴木法琛 「龍華学轍行信論」『龍谷大学論叢』二八一、一九二八

- 藤永清徹 『石泉行信餘論』 『龍谷大学論叢』 二八九、一九三〇
- 雲山龍珠 『行信に関する根本觀念』 『宗学院論集』 五、一九三一
- 加藤仏眼 『乃至十念論（上）』 『宗学院論集』 七、一九三一
- 加藤仏眼 『乃至十念論（中）』 『宗学院論集』 八、一九三一
- 加藤仏眼 『乃至十念論（下）』 『宗学院論集』 九、一九三一
- 大江淳誠 『真宗に於ける大行論の地位と其の特異』 『龍谷学報』 三〇五、一九三三
- 本多正晋 『石泉学説より見たる宗祖の元祖相承に就いて』 『龍谷学報』 三〇五、一九三三
- 杉紫朗 『明教院僧鑑師の実績と宗学（上）』 『龍谷学報』 三〇五、一九三三
- 豊原宣秀 『所行系大行思想の考察』 『龍谷学報』 三〇五、一九三三
- 杉紫朗 『明教院僧鑑師の実績と宗学（下）』 『龍谷学報』 三〇六、一九三三
- 向野策馬 『豊前宗学を所依とする説法論』 『宗学院論集』 一七、一九三四
- 向野策馬 『豊前学派の称名論』 『宗学院論集』 一九、一九三五
- 野部了慧 『石泉師の行信思想源流考』 『宗学院論集』 二〇、一九三六
- 野部了慧 『第十七願諸仏咨嗟に就ての諸学説考評』 『宗学院論集』 二一、一九三六
- 大江淳誠 『行信釋義と往生論註』 『宗学院論集』 二五、一九三七
- 西谷順誓 『行信問題の再検討』 『龍谷学報』 三二二、一九三八

- 大江淳誠 『行信釈義と蓮如上人』 『蓮如上人研究』 所収、一九四八
 遠藤秀善 『行信論序説』 『行信学報』 一、一九五一
 遠藤秀善 『行信論序説続』 『行信学報』 二、一九五一
 加藤仏眼 『大行の立体的把握』 『真宗学』 七―八、一九五二
 多田連識 『行信分義論』 『行信学報』 三、一九五三
 大江淳誠 『真宗に於ける行と信』 『大法輪』 五、一九五六
 『行信両卷の見方について（安井廣度氏の所説に對して）』 『真宗研究』 三、一九五七
 安井広度 『教行信証に於ける大行について―大江教授に應う』 『同朋学報』 五、一九五九
 大江淳誠 『行信両卷の見方について（再び安井講師の所説に對する）』 『龍谷大学論集』 三六二、一九五九
 岡亮二 『十念の研究（上）』 『顕真学苑論集』 五一、一九六〇
 大江淳誠 『行信に関する所見―三たび安井氏に答える―』 『真宗学』 二四、一九六一
 大江淳誠 『行文類の法』 『親鸞聖人の教学と伝記』 所収、一九六一
 加藤仏眼 『弘願行信の系脈』 『真宗学』 二五―二六、一九六一
 亀井尊磨 『大行論の精覈―名体不二のいみずるもの―』 『真宗研究』 九、一九六四
 梯実円 『親鸞聖人における信心正因の意義』 『龍谷教学』 三、一九六八
 武内義範 『宗教的行為としての「大行」―「教行信証」の一考察』 『親鸞教学』 二二、一九六八

西信明 「宗祖の法体大行説の思想背景」『真宗研究』一四、一九六九

岡亮二 「真宗における行論の一視点」『印度学仏教学研究』一九一、一九七〇

藤下洗養 「真宗の報恩行について」『宗学院論集』四〇、一九七〇

岡亮二 「真宗における「行」の研究（序）」『仏教文化研究所紀要』九、一九七〇

岡亮二 「真宗における「行」の研究（二）―定説への疑問―」『真宗学』四三、一九七〇

「宗祖の法体大行説の思想背景―承前」『真宗研究』一五、一九七〇

小林昭英 「行―念釈・信―念醒」『印度学仏教学研究』二〇―一、一九七一

岡亮二 「親鸞における「行」の研究―大行「出体釈」を中心に―」『真宗学』四五―四六、一九七二

山本仏骨 「末燈鈔における信行不離の論理―生活実践に関連して―」『龍谷大学論集』四〇〇―四〇二、一九七三

七三

岡亮二 「親鸞における称名思想の一断面―称名破満積を中心に―」『龍谷大学論集』四〇〇―四〇二、一九七三

七三

亀井尊磨 「念の論点 吉水会下の十念義攻覈」『宗学院論集』一五、一九七六

山田博道 「広略二典の行信論」『宗学院論集』一五、一九七六

青地恭猷 「行信考」『宗学院論集』一五、一九七六

武田龍精 「大行論の一考察」『真宗研究』二二、一九七六

深川倫雄 「南溪師の宗学の一端」『龍谷教学』一一、一九七六

内田時哉 「九州の真宗学史概観」『龍谷教学』一一、一九七六

武田方聖 「石泉僧叡師雜録」『龍谷教学』一一、一九七六

岡亮二 「親鸞における信と念仏―三心と名号―」『龍谷大学論集』四〇八、一九七六

岡亮二 「親鸞の行と信―批判に答う―」『印度学仏教学研究』二七一、一九七八

五十嵐大策 「親鸞における信心と念仏」『印度学仏教学研究』二七一、一九七八

紅樞英顕 「宗祖における信心と念仏―念仏を中心として―」『龍谷教学』一三、一九七八

神子上恵龍 「真宗における行の意味」『龍谷教学』一三、一九七八

小林昭英 「大行・大信」『印度学仏教学研究』二七二、一九七八

西山光憲 「「行」の一考察―『教行信証』行巻について―」二七二、一九七八

深川宣暢 「真宗における行信の一考察―行信論の展開とその問題―」『印度学仏教学研究』二八一、一九七

九

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』一一、

一九七九

龍溪章雄 「行信論の基礎的考察―「能行」「所行」という用語への疑義―」『真宗研究会紀要』一一、一九七

九

- 岡亮二 「教行信証」「行巻」の研究―六字釈を中心に― 『仏教文化研究所紀要』一八、一九七九
- 五十嵐大策 「真宗における信心と念仏―特に宗祖の念仏について―」 『龍谷教学』一四、一九七九
- 桐溪順忍 「空華学轍の学説」 『龍谷教学』一四、一九七九
- 徳永道雄 「親鸞の不行について―能所不二・鏝融無得説の根拠―」 『日本仏教学会年報』四五、一九七九
- 大江淳誠 「行信の本義」 『龍谷教学』一五、一九八〇
- 紅樸英顕 「宗祖における信心と念仏（二）」 『龍谷教学』一五、一九八〇
- 川添泰信 「石泉僧叡の弥陀理念について」 『宗学院論集』五〇、一九八〇
- 五十嵐大策 「「信因称報」の否定批判」 『印度学仏教学研究』二九―一、一九八〇
- 加茂仰順 「行信の意義―名号を直ちに「行」と言いうるか。名号当面における行相とは何か―」 『龍谷教学』一五、一九八〇
- 岡亮二 「「行巻」行一念釈の一考察」 『龍谷大学論集』四二七、一九八〇
- 岡亮二 「「行巻」六字釈の一考察」 『印度学仏教学研究』二九―一、一九八一
- 尾野義宗 「石泉師の行信論について」 『宗学院論集』五一、一九八一
- 小林昭英 「大行・大信―その二―」 『龍谷教学』一六、一九八一
- 吉阪好史 「親鸞の大行観について」 『真宗研究』二五、一九八一
- 結城令聞 「宗論と本派宗学」 『龍谷大学仏教文化研究所紀要』二〇、一九八二

- 桐溪順忍 「大行論の一考察」『浄土教の研究』所収、一九八二
- 神子上恵龍 「教行信証の行信論―念仏往生と信心往生―」『浄土教の研究』所収、一九八二
- 藤原幸章 「大行と大信―親鸞聖人の大行領解を中心として―」『浄土教の研究』所収、一九八二
- 大江淳誠 「真宗行信の妙趣」『龍谷教学』一九、一九八四
- 武田達城 「親鸞に於ける大行論の形成」『龍谷大学大学院紀要 文学研究科』五、一九八四
- 天岸浄円 「尊号真像銘文」にみられる行信思想の展開について」『宗学院論集』五六、一九八五
- 紅樞英顕 「真宗大行論 親鸞と蓮如」『印度学仏教学研究』三三―一、一九八五
- 桐溪順忍 「空華字輟の学説」『桐溪順忍和上追悼論文集』所収、一九八六
- 大洲誠史 「石泉僧叡師の教学的変遷」『真宗学』八三、一九九一
- 村上宗博 「蓮如の行信論」『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三
- 貫名謙 「二行巻」称名破満积にみる親鸞の大行観」『印度学仏教学研究』四二―一、一九九三
- 貫名謙 「親鸞の称名観」『印度学仏教学研究』四二―一、一九九四
- 大洲誠史 「石泉の行信論―六字釈を中心に―」『印度学仏教学研究』四四―一、一九九五
- 大洲誠史 「信因称報と称名正定業―石泉の行信論に窺う―」『龍谷教学』三二、一九九六
- 松尾宣昭 「親鸞における「大行」の概念」『龍谷大学論集』四四八、一九九六
- 内藤知康 「善護師の行信論(一)―『行巻両一念猶存録』の検討(一)―」『教学研究所紀要』六、一九九

- 北島隆晃 「大行論の研究」『教学研究所紀要』六、一九九七
- 利井唯明 「親鸞における大行論の研究」『龍谷大学大学院研究紀要 人文科学』一八、一九九七
- 藤澤信照 「永遠の救いと今―親鸞聖人の行信論を通して―」『行信学報』一一、一九九八
- 毛利勝典 「石泉教学の現代的意義」『印度学仏教学研究』四八―二、二〇〇〇
- 毛利勝典 「石泉僧叡における如来論の特徴」『印度学仏教学研究』四九―一、二〇〇〇
- 内藤知康 「善護師の行信論（二）―『行卷両一念猶存録』の検討（二）―」『教学研究所紀要』九、二〇〇一
- 山本撰叡 「行信両一念再考」『行信学報』一七、二〇〇四
- 梯実円 「能化時代の宗字の特色―第三代能化若森師を中心に―」『龍谷教学』四〇、二〇〇五
- 松嶋智護 「『行信辯』を巡る諍論について」『龍谷教学』四一、二〇〇六
- 普賢晃寿 「学派分裂以後の宗学―徳川期宗学の展開―」『龍谷教学』四一、二〇〇六
- 梯実円 「空華学派の特徴」『龍谷教学』四二、二〇〇七
- 稻城蓮恵 「親鸞聖人の「大行」について―法然聖人と親鸞聖人における諸行往生の否定を中心として―」『宗学院論集』七九、二〇〇七
- 恵美智生 「近世真宗教学史に於ける能行思想についての一考察」『真宗学』一一八、二〇〇八
- 森本光慈 「親鸞聖人における大行観の一考察―「大行」という語に注目して―」『行信学報』二二、二〇〇九

榎溪孝文 「円成院南溪への評価についての一考察」、二〇〇九年度修士論文

榎溪孝文 「円成院南溪への評価についての一考察」『龍谷大学大学院文学研究科紀要』三三、二〇一〇

恵美智生 「豊前崇廓師の教学及び行実に関する一試論」『宗教研究』八三―四、二〇一〇

緒方義英 「浄土真宗における大行の一考察」『印度学仏教学研究』五九―一、二〇一〇

玉木興慈 「親鸞思想における大行・大信の思想」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五〇、二〇一一

恵美智生 「真宗教学史における能行説の研究―浄土異流と南溪師の教学―」『宗学院論集』八四、二〇二二

恵美智生 「真宗教学史における行信論の研究―豊前学派の教学大系を視座として―」『龍谷教学』四七、二〇

一一

藤澤信照 「第十七願建立の行ということについて」『行信学報』二七、二〇一四

内藤知康 「善護師の行信論(三)―『行巻両一念猶存録』の検討(三)―」『浄土真宗総合研究』八、二〇一

四

龍溪章雄・殿内恒・井上善幸・高田文英・井上見淳・佐々木大悟・能美潤史・打本弘祐

「龍谷大学図書館所蔵の真宗古文獻の翻刻・研究」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』五五、二〇一六