『浄土文類聚鈔』の位置づけに関する一考察

――「乃至一念」の解釈を契機として――

殿内恒

一

親鸞（一一七三―一二六二）による真宗教義は、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』）にその全体像が説示されている。その意味で、教義学において『教行証文類』が最重要の文献に位置づけられるのは当然のことといえる。もっとも、親鸞には『教行証文類』以外にも十数部に及ぶ撰述があり、これらもそれぞれ教義学における重要な文献として用いられている。だが、これらはすべて質・量ともに『教行証文類』に比するべくもなく、従来、あくまで周辺的な位置づけのもと、『教行証文類』に示された真宗教義を助顕する文献として用いられてきた。つまり『教行証文類』に見出される真宗教義が、親鸞の撰述すべてに共通する基本的な内容とされてきたのであり、そうした視点に立つ従来の教義学において、『教行証文類』と他の撰述とは、内容的に重なることを前提に扱われてきたと見ることができる。

だが、ここで一つ考えておきたいのは、『教行証文類』には『教行証文類』独自の、そして他の撰述それぞれにはその撰述独自の、それが親鸞により著された背景となる状況、そして必然性があったという点である。親鸞は七

十五歳頃に『教行証文類』を一応完成したと見られ、他の撰述はほぼすべて、その後の十数年間に成立したものと考えられる。それらは、もちろん一貫した教義内容を持つものでもあると同時に、やはりそれぞれに異なる撰述意図を見出すことができるものでもあるだろう。さらに言えば、そもそも『教行証文類』についても、当時の状況の中で親鸞がこれを著すに至った、他の撰述とは異なる独自の撰述意図を見出すことができると思われる。すでに別稿に論じたので詳細は措くが、『教行証文類』とは、ただ純粋に真宗教義を明らかにすることを目指したにとどまらず、その六巻全体を貫くものとして、当時の時代・社会状況に向けた親鸞の対外的姿勢を見ることができるものでもあると考えられる。(1)

小論ではこうした視点のもと、従来なされてきた『浄土文類聚鈔』（以下、『文類聚鈔』）の位置づけを再検討しようとするものである。『文類聚鈔』は、親鸞の撰述の中ではもっとも『教行証文類』に近い内容・構成を持つものであり、従来の教義学では、これを『教行証文類』に重ねて解釈しようとする向きが色濃く見出される。だがその結果、必ずしも『文類聚鈔』自体の内容にはあてはまらないと考えられる解釈も、一部に用いられているように思われるのである。もちろん、『文類聚鈔』に『教行証文類』と共通する教義内容が説示されていることや、『文類聚鈔』が『教行証文類』と相まって真宗教義を明らかにする価値を持つことに異をとなえるつもりは全くない。ただ、従来『教行証文類』を中心に置くあまり、『文類聚鈔』の持つ固有の位置づけが等閑視されてきたともいえるのではないだろうか。『教行証文類』がいかに最重要の文献であるとはいえ、時代・社会を超えた絶対的な存在というわけではない。このことへの注意を喚起するべく、また『文類聚鈔』には『文類聚鈔』の、独立した撰述として成立するに至った必然性というものがあることに目を向けるべく、ここに、必ずしも『教行証文類』とは重ならない内容を持つものとしての『文類聚鈔』の位置づけに向けた一考察を試みるものである。(2)

二

江戸時代、宗学における『文類聚鈔』の研究には『教行証文類』のそれにまさるとも劣らぬ重きが置かれ、その中であまたの講録が生み出されてきた。これは明治以降にも引き継がれ、これまでに成立した講録類は、総じて百数十部にものぼる。[3] そして、これらのほとんどに見出されるのが、さきに述べた『教行証文類』の内容に重なるものとして『文類聚鈔』を捉えようとする姿勢であるが、この姿勢はそもそも、江戸時代の宗学のあり方にその淵源を見ることができる。たとえば法海（一七六八―一八三四）は、

> 広文類は真宗立教の本書なれば、殊に大切な宝典にして、古来末学の講釈をも停止の事なり。実に広文類は、その文は広博、その義は甚深にして、末学の窺ふべからざる所なり。……六巻の広本は恐れある故に、この略本に移して弁ずるが、先輩よりの弁伝なり。[4]

と述べており、これによれば、『教行証文類』自体は直接に学問研究の対象とはされず、『文類聚鈔』を通して『教行証文類』に示された真宗教義を窺っていこうとするのが、江戸時代における宗学の基本的なあり方だった。このように、伝統的な宗学における『文類聚鈔』とは、まずもって『教行証文類』に最大級の価値が置かれる中、あくまでそれに代わる研究対象としての位置づけにあったといえるだろう。

その一方で、近代になってから『文類聚鈔』に関する研究課題として注目を集めるようになったのが、いわゆる広略前後の問題である。古くは、『教行信証大意』の説示[5]が大きな拠り処となる中、『文類聚鈔』は『教行証文類』より後、親鸞の晩年に撰述されたものとする広前略後説が基本的に取られてきたが、昭和以降、内容から見て『文類聚鈔』を『教行証文類』に比して未完成の、教義的に前段階にある書とする略前広後説が、にわかに主張される

ようになってきた。実のところ、後に見るように、現存する『文類聚鈔』の書誌からは親鸞晩年の撰述であると考えられ、『文類聚鈔』が『教行証文類』に先立つとする根拠になる文献資料は皆無に等しい。あえていえば、法霖（一六九三―一七四一）が『浄土文類聚鈔蹄涔記』に、

祖のこの文を製するや、未だ年暦を考へず。恐らくは、六巻広書の前に在るか。(6)

と述べたものが近代になる前の唯一の資料ともいえるが、法霖もこの文言以外、その理由を含め、広略前後の問題については何も示していない。とはいえ、広前略後説の拠り処とされる『教行信証大意』についても、著者が未確定であることや、書誌的にみてその説示が蓮如（一四一五―一四九九）にまで下る可能性があることから、(7)必ずしも確定的な内容を示す資料とはいいがたい面がある。そうした中、教義体系に関して、いわゆる四法門か三法門かを問題にするとき、三法門で説かれる『文類聚鈔』の方が四法門で説かれる『教行証文類』よりも前段階にあるとする視点から、略前広後説が主張されるようになってきたのである。

だが、実はこの問題自体、『教行証文類』を中心に置く中に成ったものと見ることができる。そもそも、教・行・証の体系による三法門が、教・行・信・証の体系による四法門に比して未完成であるとするその前提には、四法門を説く『教行証文類』をこそ中心に置くという考え方がある。確かに真宗教義としては未完成に見えるとしても、『文類聚鈔』が撰述された背景を考えあわせると、そこにはその形での教義体系を示す必然性があった可能性も十分に考えられるのであり、説示内容が三法門であるからといって、必ずしも時間的に四法門に先立つ説示であるということにはならない。つまり、新たに略前広後説をとなえる形で始まった広略前後の問題そのものが、完成形であるべき『教行証文類』に中心的な価値を置く中で立てられた、従来の宗学のあり方に基づくものだったと見られるのである。

ここで、広略前後の問題に関連して説かれた、徳永一道氏による次の一節を挙げておこう。

『教行信証』と『文類聚鈔』の撰述の前後論を検討することがどのような意味をもたらすのかは大きな問題である。両書撰述の前後論が宗祖の救済論をより鮮明にするという結果をもたらすならば、その検討は意味あるものになるであろうが、逆に、その結果として、後に書かれたものの方を結論として扱い、前に書かれたものは宗祖思想の変遷の一過程としての位置づけしか与えられなくなるとすれば穏やかではない。しかし、両書をどのような角度から眺めても、一方を取り他方を排するというような要素は見当たらないし、またそういう学説もない。両書相俟って宗祖の救済思想が醸成されているとしか言いようがなく、またそのような見方をもって三百五十年の宗学が営まれてきたことは否定できぬ事実であるし、その必要もないであろう。(8)

ここには、前後にこだわる従来のあり方を離れ、『文類聚鈔』自体の意義を見ていこうとする姿勢が見出される。また稲葉秀賢氏も、次のように述べている。

『広』『略』二本の関係は、単に『広本』を略鈔したものが『略本』であるという如き関係ではなく、『広』『略』二本それぞれに独自の撰述意趣を持つことは特にここで注意せねばならないことである。そうでなければ『略本』の独立的意味は失われ、それが撰述されねばならなかった理由も明らかにならないであろう。(9)

これらの説示に見られるように、『教行証文類』と『文類聚鈔』の関係は、撰述の前後ではなくおのおのが持つ意義の独自性を見ていく中でこそ捉えられるべきものと考えられる。

ではここで、さきにも触れた『文類聚鈔』の書誌について概観しておきたい。現存する『文類聚鈔』の諸本の中、その奥書から延慶二（一三〇九）年の書写本と見られる滋賀県光延寺蔵本が最も古いものとされ、これは『定本親鸞聖人全集』所収本の底本となっている。だがこの書写本には撰述に関する奥書がなく、また周囲に焼損があ

り、必ずしも善本とはいいがたい面もある。これに次ぐ古本としては、室町時代初期の書写本と見られる大谷派本願寺蔵本（新潟県浄興寺旧蔵本）があり、その奥書には、

建長七歳七月十四日書之　愚禿釈親鸞〔八十三歳〕[10]

とする親鸞の奥書が筆写されている。これによれば、建長七（一二五五）年、親鸞八十三歳に『文類聚鈔』が撰述されたこととなる。この二本が最も古い時期のものとして、これまで重んじられてきた書写本といえるが、その他、准如（一五七七―一六三〇）により慶長七（一六〇二）年に開版された最初の刊本にも重きが置かれており、これは『真宗聖教全書』並びに『原典版』所収本の底本となっている。なお、その他の諸本に見られる奥書の中、親鸞の撰述年時が記されているものとしては、さきの大谷派本願寺蔵本にあった建長七年、親鸞八十三歳とするものが複数あり[11]、これ以外には、恵空（一六四四―一七二一）により元禄二（一六八九）年に筆写された大谷大学図書館蔵の延べ書き本の奥書の一部に、

正嘉元年六月四日書写之本奥鸞聖人以朱被染御筆〔云云〕　愚禿親鸞〔八十五歳〕点之

とあるのが注目される[12]。これによれば正嘉元（一二五七）年、親鸞八十五歳に『文類聚鈔』が成ったとも考えられるが、いずれにせよ現存の書誌に見る限り、親鸞晩年の撰述ということは共通している[13]。この書誌からは八十歳代の親鸞が、何らかの必要に迫られて『文類聚鈔』を著したことが、あるいは少なくとも書写して門弟に示したということが窺われよう。

もっとも、『文類聚鈔』の現存諸本は書写本のみであり、『教行証文類』と違って真蹟本が伝えられていない。その点から、近年の研究に至るまで、『文類聚鈔』の書誌事項については『教行証文類』のそれに比して軽視されてきた傾向がある[14]。だが、真蹟本の『教行証文類』にも推敲の跡が数多く見られ、他本に用いられる文言とは異

なる文言が見出される箇所もあるように、真蹟本といえど必ずしも全面的に正しいとはいえない面を持つ。[15] 事実、『教行証文類』を文献学的に検討する際には、唯一の真蹟本である坂東本のみならず、西本願寺本や専修寺本といった書写本にも目を配ることが必要とされている。もちろん、真蹟本には書写本にまさる重要な価値があることを否定するものではないが、真蹟本があるという一事がすべてにまさる絶対的な価値を持つわけではない。実のところ、近年では現存する真蹟本とは異なる流布本の文言に価値を認める研究も示されており、[16] 少なくとも現存諸本に見出される書誌を、真蹟本でないからといって簡単に無視してよいとはいえないだろう。うがった見方をすれば、こうした『文類聚鈔』の書誌に対する軽視ぶりにも、『教行証文類』を中心に置く姿勢の一端を窺うことができるとさえ思われる。

三

では以下に、小論での考察の契機となった「乃至一念」について見ていくこととする。『文類聚鈔』では、偈頌に先立つ列釈の中、大行釈における引文と追釈とに「乃至一念」の語が見出されるが、これはそもそも、引文にも見られる通り『無量寿経』に示されていたものである。『無量寿経』には周知の通り、巻下冒頭の第十八願成就文、これに続く三輩段の下輩の文、流通分弥勒付属の文の三箇所に「乃至一念」の語が用いられているが、ここでまず、法然（一一三三―一二一二）が示したこれらの「乃至一念」についての釈を見ておきたい。

法然は、念仏往生の法門を明示した主著の『選択本願念仏集』（以下、『選択集』）に、『無量寿経』に「乃至一念」の語が出る三箇所の文をすべて引用している。最初にその語が用いられるのは、第三「本願章」における第十八願成就文の引用であるが、まず第二「二行章」において、五正行中の第四の称名が正定業とされる理由について

の問いに答えて、

称名念仏は、これかの仏の本願の行なり。故にこれを修すれば、かの仏の願に乗じて必ず往生を得。その仏の本願の義、下に至りて知るべし。(17)

と述べている。そしてこれを受けて第三「本願章」に、第十八願による称名念仏の選択について詳細に明かした後、その第十八願の成就についての問答を設け、その中に証文として、『無量寿経』から他の願成就文を引くに続いて、

第十八の念仏往生の願、あに孤りもって成就せざらんや。しかれば則ち念仏の人みなもって往生す。何をもってか知ることを得る。即ち念仏往生の願成就の文に、諸の衆生ありて、その名号を聞きて、信心歓喜して、乃至一念、心を至して回向してかの国に生ぜんと願ずれば、即ち往生を得て不退転に住すといふ、これなり。(18)

と第十八願成就文を引くのである。ここでは、第十八願成就文により称名念仏による浄土往生が証されているのであるが、これに続いて設けられているのが、いわゆる念声是一に関する問答である。そこでは、第十八願文の「乃至十念」が問題とされ、善導がこの「十念」を「十声」とすることについて、『観無量寿経』の下品下生の文等を引きながら、

いまの文によるに、声はこれ念なり、念は則ちこれ声なり。その意明らけし。(19)

と、「念」と「声」とが同義であることを示している。これによれば、第十八願成就文における「乃至一念」の「一念」も、「一声」の称名念仏ということになる。そしてまた、第四「三輩章」には、上輩・中輩の文にあわせて「乃至一念」の語を含む下輩の文が引かれるが、さらに第五「利益章」に、やはり「乃至一念」の語を含む流通分弥勒付属の文を引いた上で、続く問答の中に、

いまこの一念といふは、これ上の念仏の願成就の中にいふところの一念と、下輩の中に明かすところの一念とを指すなり。願成就の文の中に一念といふと雖も、未だ功徳の大利を説かず、また下輩の文の中に一念といふと雖もまた功徳の大利を説かず。この一念に至りて、説きて大利となし、歎めて無上となす。まさに知るべし、これ上の一念を指すなり。(20)

と、「念仏の願成就の中」すなわち第十八願成就文中、「下輩の中」すなわち下輩の文中の両「一念」と、「この一念」すなわち弥勒付属の文の「一念」とを重ねて釈している。このように法然は『選択集』に、『無量寿経』に「乃至一念」と示された「一念」の語を、一貫して一声の称名念仏と釈していたということができる。

そして親鸞は、基本的には法然による念仏往生の法門を承けながら、『教行証文類』に独自の「乃至一念」理解を示していく。そこでは『無量寿経』に示された三箇所の内、第十八願成就文は「信文類」に、弥勒付属の文は「行文類」に引用され、三輩段下輩の文は直接には引用されていない。(21) この引用態度に、『教行証文類』における「乃至一念」の位置づけが示されているといえるだろう。ではここで、「行文類」「信文類」に示された「乃至一念」をめぐる釈を概観していこう。

「行文類」には、第十七願とその成就による大行が明かされているが、まずその冒頭には、

謹んで往相の回向を按ずるに、大行あり、大信あり。大行とは則ち無礙光如来の名を称するなり。(22)

と、往相回向の中に大行・大信が並び示された上で大行が「無礙光如来の名を称する」称名念仏であることが示される。そして、いわゆる行一念釈には、その冒頭に次のように示されている。

おほよそ往相回向の行信について、行に則ち一念あり、また信に一念あり。行の一念といふは、いはく、称名の徧数について選択易行の至極を顕開す。(23)

ここでもまず行・信が並び示されるが、その上で「行の一念」が「選択易行の至極を顕開」するものであると示される。そして、これに続いて引かれるのが、

仏弥勒に語りたまはく、それ、かの仏の名号を聞くことを得て、歓喜踊躍して乃至一念せんことあらん。まさに知るべし、この人は大利を得とす。則ちこれ無上の功徳を具足するなりと。(24)

とある『無量寿経』の弥勒付属の文である。この弥勒付属の文に示された「乃至一念」を承け、以下に善導の文言をまじえながら親鸞自身の釈が示されていくが、その中に、

いま弥勒付属の一念は、即ちこれ一声なり。一声即ちこれ一念なり。一念即ちこれ一行なり。一行即ちこれ正行なり。正行即ちこれ正業なり。正業即ちこれ正念なり。正念即ちこれ念仏なり。則ちこれ南無阿弥陀仏なり。(25)

と、弥勒付属の文における「一念」が「一声」の称名念仏であり、これが「一行」であると明示されている。このように行一念釈においては、一声の称名念仏という「選択易行の至極」の「一行」について、弥勒付属の文の「一念」によりながら釈顕されているのであり、(26)ここでの「乃至一念」理解は、称名念仏を中心に置く『選択集』の説示と軌を一にするものといえる。

しかし、「信文類」に引かれた第十八願成就文は、法然の釈示とは基本的に異なる、親鸞独自の理解を示すものとなっている。まず、

謹んで往相の回向を按ずるに、大信あり。……この心即ちこれ念仏往生の願より出でたり。(27)

と、往相回向の中に大信があり、これが第十八願によるものであると示される。そして願文、成就文等が引かれるが、その中で第十八願成就文は次のように引かれている。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向せしめたまへり。かの国に生ぜんと願ぜば、即ち往生を得、不退転に住せん。ただ五逆と誹謗正法とをば除く。(28)

ここでは「信心歓喜せんこと乃至一念せん」と、さきに見た一声の称名念仏とは異なる「乃至一念」の意義が示されている。「行文類」に引かれた弥勒付属の文では、「歓喜踊躍して乃至一念せん」と、信心にそなわる歓喜をもっての上に「乃至一念」することが示されていたが、ここでは、「信心歓喜せんこと」と付された送り仮名により、信心を得て歓喜することがそのまま「乃至一念」することと示されている。これは、称名念仏ではなく信心そのものに関する語としての「乃至一念」理解を示すものということができるだろう。(29) そして、いわゆる信一念釈に再び、

それ真実の信楽を按ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり。ここをもって大経にのたまはく、あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生ぜんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住せんと。(30)

と、冒頭の自釈に続けてさきとほぼ同じ訓点が付された第十八願成就文が引かれている。ここでは、「信楽」にある「一念」すなわちいわゆる「信の一念」が「信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰す」ものであることが示されるが、後の自釈には第十八願成就文に出るいくつかの語についての逐語釈が示され、その中で「一念」について、

一念といふは、信心二心なきが故に一念といふ。これを一心と名づく。一心は則ち清浄報土の真因なり。(31)

と、これが二心なき真実の信心、すなわち「一心」であることが、そしてこれこそ浄土往生の正因であることが示されている。このように、信一念釈においても「一念」は「信楽」「慶心」「信心」「一心」等とされている通

り、信心を意味するものとされているのであり、「信文類」に見られる第十八願成就文の「乃至一念」の語は、一貫して称名念仏ではなく信心に関するものとして用いられているのである。(32)

この信一念釈については、従来、冒頭の自釈に基づく時剋釈と後の自釈に基づく信相釈とに分けて解釈されているが、信相釈は行一念釈に示された行相釈に対応するものであり、信一念釈の特徴的な釈義としては時剋釈に重きが置かれがちである。(33)これは真宗教義の特色を示すという性格上、法然によるそれと対比する意味からも重視されて当然の釈義ではあるが、実のところ、この重視ぶりが『文類聚鈔』における「乃至一念」の解釈にも影響を与えていると考えられる。ではこのことを念頭に置きながら、次に『文類聚鈔』の「乃至一念」についての解釈をみていこう。

四

『文類聚鈔』には、『無量寿経』に示された三箇所の「乃至一念」の中、『教行証文類』と同様に第十八願成就文と弥勒付属の文とが引用されている。だが、それらは『教行証文類』とは異なり、大行釈の中に連続する形で引用されている。ここで『文類聚鈔』の構成について確認しておくと、まず全体が大きく列釈、偈頌、問答に三分され、その中、いわば本論にあたる列釈は、それぞれ「然言教者」「言行者」「言証者」と始まる教釈、行釈、証釈により構成されている。そして、行釈では冒頭の自釈に願名が示されるに続いて、

しかるに本願力の回向に二種の相あり。一つには往相、二つには還相なり。往相について大行あり、また浄信あり。(34)

と、往相回向の中に大行・浄信が並置され、これを承けて「大行者」と始まる大行釈が、そして後には「言浄信

者」と始まる浄信釈が展開されている。ここで問題としている「乃至一念」を含む『無量寿経』の文は、その大行釈にのみ引かれているのである。

そこにはまず第十八願成就文が引かれ、続いて弥勒付属の文が引かれるが、その第十八願成就文は次の通り第十七願成就文とともに引かれている。

願成就の文、経にのたまはく、十方恒沙の諸仏如来、みなともに無量寿仏の威神功徳、不可思議なるを讃嘆したまふ。あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心回向したまへり。かの国に生れんと願ぜば、すなはち往生を得、不退転に住せんと。(35)

従来、これは第十七願成就によって成る大行の上に浄信があることを示すものとされ、この第十八願成就文は「行信不離」の中での信を証する文と位置づけられている。つまり、この第十八願成就文における「乃至一念」は、『教行証文類』では「信文類」に示されていた信心にあたる、いわゆる「信の一念」を意味する語とされている。そしてこれに続いては、

またのたまはく、仏、弥勒に語りたまはく、それかの仏の名号を聞くことを得ることありて、歓喜踊躍して乃至一念せん。まさに知るべし、この人、大利を得とす。則ちこれ無上の功徳を具足するなりと。(36)

と弥勒付属の文が引かれ、これは第十八願成就の浄信を承けての上に成る衆生の称名念仏に、大行の徳がそなわることを示すものとされている。つまりここで、弥勒付属の文における「乃至一念」は、「行文類」に示されていた「行の一念」を意味するものとされている。このように、大行釈に連引された『無量寿経』の二箇所の「乃至一念」は、それぞれ『教行証文類』と同様に、前者は「信の一念」、後者は「行の一念」を意味するものとされているのである。

そしてこの大行釈では、『無量寿経』からの引文に続いて龍樹、天親の論からの引文が、そして結釈が示されるが、さらに続く追釈に再び「乃至一念」の語が取り上げられている。

経にいはく乃至とは、上下を兼ぬるなり、中を略するの言なり。一念といふは、即ちこれ専念なり。専念は即ちこれ一声なり。一声は即ちこれ称名なり。称名は即ちこれ憶念なり。憶念は即ちこれ正念なり。正念は即ちこれ正業なり。また乃至一念とは、これさらに観想・功徳・偏数等の一念をいふにはあらず。往生の心行を獲得する時節の延促について乃至一念といふなりと、知るべし。(37)

この追釈の文は、さきの『無量寿経』からの引文にあった「乃至一念」を改めて釈したものといえるが、従来、この一段を前後に二分して前半は弥勒付属の文、後半は第十八願成就文の釈であるとする見方が多く用いられている。(38)すなわちそこでは、「経言乃至者」から「即是正業也」までは「行の一念」をめぐる釈、「復乃至一念者」から以降は「信の一念」をめぐる釈とされているのである。

ここで、その位置づけに関連すると思われるのが、前節に触れた信一念釈における時剋釈である。『教行証文類』信一念釈の冒頭の文をもう一度引いてみると、

それ真実の信楽を按ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕し、広大難思の慶心を彰すなり。(39)

と、信に関する「一念」が「信楽開発の時剋の極促」を顕すものと示されていた。従来、この説示が、『文類聚鈔』大行釈の追釈後半に見られる、

往生の心行を獲得する時節の延促について乃至一念といふなり(40)

とある説示に重なる内容を持つものとされてきた。つまり「時剋の極促」と「時節の延促」とは基本的に同義とさ

れ、ひいては『文類聚鈔』の「延促」がそのまま「極促」を意味するものと釈されてもいる。[41] こうした時剋釈との関連のもと、この追釈後半の文は「信の一念」をめぐる釈、すなわち前に引かれた第十八願成就文の釈と位置づけられ、これに対応する形で前半の文が「行の一念」をめぐる釈、すなわち弥勒付属の文の釈と位置づけられたものと考えられる。

確かに一見するところ、追釈の前半には「一声は即ちこれ称名なり」等、称名念仏の行についてのものと思われる説示が、また後半にはいま述べた「時節の延促」という『教行証文類』に見られる「時剋の極促」にあたると見られる説示があり、追釈を前後に二分するこの位置づけは妥当なようにも思われる。

だが、こうした位置づけには少なからず疑問点も見出される。たとえば山本攝叡氏は、後半の文について「時剋の極促」と「時節の延促」とを同置する従来の解釈に疑義を提示しており、[42] また従来も指摘されていることであるが、そもそも引文としては第十八願成就文、弥勒付属の文の順に引かれているのに対し、追釈ではその釈の前後が逆転しているのであり、これはいかにも不自然に思われる。[43] これらに加えて、ここで前半の文について考えてみると、そこには「一念」が、

一念といふは、即ちこれ専念なり。専念は即ちこれ一声なり。一声は即ちこれ称名なり。称名は即ちこれ憶念なり。憶念は即ちこれ正念なり。正念は即ちこれ正業なり。[44]

と転釈されているのに対し、『教行証文類』の行一念釈に見られる転釈では、

いま弥勒付属の一念は、即ちこれ一声なり。一声即ちこれ一念なり。一念即ちこれ一行なり。一行即ちこれ正行なり。正行即ちこれ正業なり。正業即ちこれ正念なり。正念即ちこれ念仏なり。則ちこれ南無阿弥陀仏なり。[45]

となっており、この両者をよく見ると、『文類聚鈔』にある「憶念」の語が『教行証文類』には示されていないことに気づく。実のところ、『教行証文類』の転釈に見られる「憶念」の語は、「信文類」に「願成就の一念」すなわち第十八願成就文の「一念」を釈する中[46]にしか見出されず、これに対して『文類聚鈔』では、さきの追釈前半の箇所に加えてもう一箇所、大行釈の冒頭自釈に、

称名は即ち憶念なり。憶念は即ち念仏なり。念仏は則ちこれ南無阿弥陀仏なり。[47]

と、「南無阿弥陀仏なり」と結ばれる大行についての転釈にも示されているのである。こうした『文類聚鈔』の釈相は、従来「信行不離」等を顕すものとされ[48]、その解釈によれば、ここで転釈に「憶念」が用いられるのは、いわゆる三法門の体系の中での説示ゆえということになろう。だが、これを「信行不離」の三法門に基づく説示とするならば、わざわざ「乃至一念」の追釈を前後に二分し、前半を「行の一念」すなわち弥勒付属の文に、後半を「信の一念」すなわち第十八願成就文に配当することに、いかほどの意味があるだろうか。

さらにもう一点、指摘しておきたいのが『文類聚鈔』全体を三分した第三の問答に見られる引文である。そこにはまず、第十八願文の「至心」「信楽」「欲生」の「三心」と『浄土論』の「一心」との関係を問う、いわゆる三一問答にあたる問答が置かれ、その法義釈中の信楽釈と欲生釈とに『無量寿経』から第十八願成就文が二分された形で引かれている。この第十八願成就文の分引は、『教行証文類』「信文類」でも同じく三一問答の法義釈中、信楽釈と欲生釈とに見られるものであるが、じつはこの両者の間には一点、大きな相違がある。それは信楽釈において、『教行証文類』では、

本願信心の願成就の文、経にのたまはく、あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん[49]と。

と、第十八願成就文の前半部分が「乃至一念」までの形で引かれているのに対し、『文類聚鈔』では、

本願成就の文、経にのたまはく、諸有の衆生は、その名号を聞きて、信心歓喜せんと。(50)

と、「乃至一念」をはずす形で引かれていることである。欲生釈では両者ともに、続く「至心回向」から「住不退転」までの後半部分が引かれており、つまり、この三一問答における第十八願成就文の引用についてみるとき、『文類聚鈔』では「乃至一念」の語が意図的に省かれているとも見られるのである。(51)これに、そもそも三一問答が真実の信心について明かすものであることを考えあわせると、第十八願成就文の「乃至一念」を必ずしも信心に関するものと限定しない、『教行証文類』とは異なる『文類聚鈔』独自の「乃至一念」理解が示されているとも考えられよう。

ここで、『文類聚鈔』の説示内容を『教行証文類』との関連ではなく『文類聚鈔』自体において見ようとするとき、まず思い起こされるのが、そもそも大行釈に第十七願成就文と第十八願成就文とがあわせ引かれていたことである。『文類聚鈔』では行釈の中に大行釈、浄信釈が開かれる形が取られ、信について教・行・証に並ぶ独立した位置づけが与えられていない。のみならず、浄信釈には信徳が説示されるのみで信相についての説示は見られない。その中で、大行釈に『無量寿経』から連引されたのが、第十七願成就文と第十八願成就文、そして弥勒付属の文だったのである。そこにあったのは、行・信を分けて説示する姿勢ではなく、あくまで「行信不離」の中で、法然により説示された称名念仏の行を、すなわち真実信たる浄信に裏付けられた真実の大行を説こうとする姿勢だったのではないだろうか。

そもそも法然の『選択集』では、『無量寿経』の三箇所に示された「乃至一念」の語は、等しく選択本願の行たる称名念仏を意味する語として用いられていた。親鸞においては、そのうち一箇所は方便の法門に位置づけられる

が、残る二箇所、すなわち第十八願成就文、弥勒付属の文の「乃至一念」はともに真実なる念仏往生の法門に位置づけられる。確かに『教行証文類』では、この二文は行・信それぞれの位置づけのもとに分けて引かれるが、その『教行証文類』でさえ、さきに見た通り往相回向の中に、あるいは行一念釈に、行・信を並置する説示が見出されるのであり、ましてや三法門の体系によるとされる『文類聚鈔』では、本来的に「行信不離」の説示が一貫されていると見るのが、これまで取り上げてきた従来の解釈への疑問点からも、妥当なように思われるのである。[52] そう考えると、やはり『文類聚鈔』における「乃至一念」とはどこまでも「行信不離」の中でのものであり、あえて「行の一念」「信の一念」に分けて解釈すべきものではないと見るべきだろう。

五

ここで最後に、少々余談にわたるが『文類聚鈔』の諸資料に見られる訓点について、前節での考察との関連から一言しておきたい。これまで小論が訓読に用いてきたのは、光延寺蔵本を底本とする『定本親鸞聖人全集』の訓点であり、そこでは大行釈所引の第十八願成就文に、『教行証文類』「信文類」のそれとほぼ同じ訓点が付されていた。だが、『真宗聖教全書』『原典版』の両本には、これとは異なる内容の訓読が示されている。これらの両本はともに准如開版本が底本となっているが、この准如開版本自体は白文での印行であり、訓点はすべて後の書き込みである。このため、『原典版』ではその訓点を用いず、下段本文に掲載の延べ書き本による返り点のみが上段漢文にも付されている。そして、これらに共通する訓読によれば、第十八願成就文は次のように読まれることとなる。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜し、乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生ぜんと願ずれば、即ち往生を得、不退転に住す。[53]

この読みによれば、「乃至一念」の直前は「信心歓喜せんこと」ではなく「信心歓喜し」となり、そうであるならこの「乃至一念」は、『教行証文類』におけるような信心そのものに関する語ではなく、弥勒付属の文に「歓喜踊躍して乃至一念せん」とあったのと同様の、信心の上に成る称名念仏を意味するものと考えられよう。とすれば、弥勒付属の文のみならず第十八願成就文においてまで、「乃至一念」が法然に同じく称名念仏に関する語とされていたとも考えられるのである。

だが、現存する資料を調査したところ、実はこの「乃至一念」に関する訓読は、『原典版』下段本文に用いられた延べ書き本以外にその根拠が見出されない。光延寺蔵本はもちろん、『真宗聖教全書』の底本であるはずの准如開版本に書き込まれた訓点をはじめ、管見の及ぶ限り、『文類聚鈔』の漢語資料に付された訓点はすべて『教行証文類』と同じく「信心歓喜せんこと」となっていた。[54] このように、『真宗聖教全書』の訓点が何によって付されたのかという疑問は残るが、[55] 少なくとも現存する延べ書き本には「信心歓喜し」と付されていることに、第十八願成就文の「乃至一念」を単純に「信の一念」に関するものとは限定できない一証左を見ることもできるだろう。

以上に見てきたように、従来の『文類聚鈔』の位置づけについては、書誌の面からも内容の面からも、再検討すべき課題が多く残されていると思われる。これらの再検討にあたっては、従来の宗学的な教義学にとどまらない、客観的な文献学的知見に立つ姿勢が求められよう。宗学の伝統の中で積み重ねられてきた膨大な蓄積を今後に生かすためにも、個々の蓄積自体の位置づけをも含め、いま一度、総合的に各文献の位置づけを捉え直していくことが、今後の教義学に必須の一要素になると考えられる。そのような捉え直しを経た中でこそ、小論で取り上げた『文類聚鈔』についても、従来は明確にされていなかったその本来の位置づけが与えられることとなるだろう。

註

（1）拙稿「『教行証文類』にみる対外的姿勢―仏道としての枠組―」（『真宗学』一一六所収、二〇〇七）参照。

（2）以下の考察は、稲葉秀賢氏『浄土文類聚鈔の研究』（文栄堂書店、一九八一）、普賢晃寿氏『浄土文類聚鈔概説』（永田文昌堂、一九八二）、徳永一道氏『浄土文類聚鈔講讃』（永田文昌堂、二〇〇四）をはじめとする先学の成果に多くを負っている。なお、小論での視点は、徳永氏前掲書と、そこにも引かれている山本攝叡氏「信一念義―略文類の「乃至一念」釈をめぐって―」（『行信学報』一六所収、二〇〇三）とに強く示唆を受けてのものである。

（3）井上哲雄氏の『真宗学匠著述目録』（龍谷大学出版部、一九三〇）、『真宗本派学僧逸伝』（永田文昌堂、一九七九）に挙げられた『文類聚鈔』関係の講録類は、あわせて百六十部余りにも及ぶ。また、龍谷大学図書館蔵の資料に限っても、管見の及ぶ範囲で、江戸時代のものに四十九部、明治以降、戦前のものに二十五部、戦後のものに七部、講録類が数えられる。

（4）『略文類壬申録』巻一（『真宗大系』一八・三〇五頁下）。なお、小論での引用に際しては、原則として漢文は書き下し文に、旧漢字は新漢字に、片仮名は平仮名に改め、一部の漢字も平仮名に改める等、適宜、読解の便をはかって表記した。

（5）『教行信証大意』のいわゆる広本では、冒頭近くに、「親鸞聖人、一部六巻の書をつくりて、教行信証文類と号してくはしくこの一流の教相をあらはしたまへり。しかれども、この書あまりに広博なるあひだ、末代愚鈍の下機においてその義趣をわきまへがたきによりて、一部六巻の書をつづめ、肝要をぬきいでて一巻にこれをつくりて、すなはち浄土文類聚鈔となづけられたり」（『浄土真宗聖典（原典版）』〔以下、『原典版』〕九九五頁）と示されている。

（6）『浄土文類聚鈔蹄涔記』巻一・二丁左。

（7）蓮如写本として伝えられる、いわゆる略本ではさきに挙げた箇所を含む冒頭の一段全体が、「浄土真宗の教相につきて真実の教行信証あり。高祖親鸞聖人、一部の書をつくりてこれをあかされたり。すなはち教行信証文類といふ六巻のふみなり」とのみ示されており、ここに『文類聚鈔』への言及は全く見られない。なお、『原典版』所収の底本奥書によれば、『教行信証大意』は嘉暦三（一三二八）年の成立と見られ、これに、大阪府真宗寺蔵本に見られる、「右、この書は先師存覚の集したまふところを、あるいは略し、あるいは詞を加へたるものなり。……延徳元年十月廿日七十五歳御判」とある奥書を考えあわせると、存覚（一二九〇―一三七三）により撰述された略本に、七十五歳の蓮如が延徳元（一四八九）年に加筆したものが広本であるとも考えられる（『原典版（解説・校異）』三三〇頁下―三三一頁下参照）。

（8）徳永氏前掲書二二頁。

（9）稲葉氏前掲書三三頁。
（10）割註等の小字は〔　〕内に表記した。
（11）たとえば、室町時代末期の書写本とされる滋賀県福田寺蔵本や愛知県浄光寺蔵本に、大谷派本願寺蔵本と同じ撰述奥書が見られる。
（12）なお、大谷大学図書館蔵本にはこれ以外にも、「正喜（嘉）元年……愚禿親鸞八十五歳点之」との奥書を持つ室町末期の書写本等があるとされる（稲葉氏前掲書五頁）。
（13）ちなみに、三井淳辯氏「高田派伝持の宗祖御真蹟に就きて」（『龍谷大学論叢』二九五所収、一九三〇）によれば、高田専修寺蔵の書写本に「建長四年三月四日親鸞八十歳」の奥書を持つ『文類聚鈔』があるとされるが、その後、この書写本の所在は確認されていない。
（14）たとえば徳永一道氏は、同様の文言に見られる『文類聚鈔』と『教行証文類』との訓点の相違について、「真蹟本がない限り、所引の『文類聚鈔』二本の訓点がどこまで信憑性があるかは分からないし、句読点もまた恣意的なものであろう」（前掲書二四五頁）と、真蹟本がない『文類聚鈔』の資料的価値を低く位置づけている。なお、小論の最後に一言した第十八願成就文の訓点に関する資料的混乱も、こうした軽視が一因となっていると思われる。
（15）たとえば「正信念仏偈」に出る文言で、いわゆる西本願寺本等には「獲信見敬大慶喜」とあるのに対し、真蹟本では「見敬得大慶喜人」改め「獲信見敬大慶人」とあり（『原典版』二五五頁、『同（解説・校異）』一二〇頁下―一二一頁上）、さらに、これも真蹟本の『尊号真像銘文』では「獲信見敬得大慶」（『同』七七二頁）と引用されている。
（16）門川徹真氏は「『唯信鈔文意』の書誌学的研究―流布本の特異性について―」（『真宗研究』四五所収、二〇〇一）において、真蹟本に比して流布本こそが宗祖の本意にかなう『唯信鈔文意』であったと論じている。
（17）『浄土真宗聖典　七祖篇（原典版）』（以下、『七祖篇』）一三二六頁。
（18）『七祖篇』一三四五頁―一三四六頁。
（19）『七祖篇』一三四七頁。
（20）『七祖篇』一三五八頁―一三五九頁。
（21）「化身土文類」の要門釈に「この願成就の文は、即ち三輩の文これなり」（『原典版』四七五頁）と示されるのが、『教行証文類』における三輩段への唯一の言及である。また『浄土三経往生文類』にも「至心発願の願成就の文」（『同』七四四

頁）として「乃至一念」を含む三輩段の文が引かれることから、これは親鸞により第十九願成就の法門を説くものと位置づけられていたと見られる。

(22)『原典版』一七三頁。
(23)『原典版』二三四頁。
(24)『原典版』二三四頁。
(25)『原典版』二三六頁。
(26) ちなみに、従来この行一念釈は、大行の徳を釈顕する遍数釈と一行専修の行相を釈顕する行相釈との両義をもって解釈されている（梯實圓氏『教行信証の宗教構造―真宗教義学体系―』〔永田文昌堂、二〇〇一〕一九四頁―一九七頁参照）。
(27)『原典版』二六三頁。
(28)『原典版』二六五頁。
(29) また、続いて引かれる『無量寿如来会』引文にも、「一念の浄信」と信心自体を表す語として「一念」が用いられており、これが親鸞独自の釈に影響したものとも考えられる。
(30)『原典版』三一四頁。
(31)『原典版』三一五頁―三一六頁。
(32) なお、後述するように「信文類」にはもう一箇所、いわゆる三一問答の信楽釈と欲生釈とに分引された形で第十八願成就文が引かれており、ここにも「信文類」の他の箇所と軌を一にした「乃至一念」理解が示されている。
(33) たとえば梯氏前掲書でも、時剋釈の解説には信相釈のそれに比して、かなり大きな紙幅が割かれている。
(34)『原典版』六〇六頁。なお『文類聚鈔』の訓読については、最後に一言した資料的問題もあることから、『定本親鸞聖人全集』の訓点に従うこととする。
(35)『原典版』六〇六頁―六〇七頁。
(36)『原典版』六〇七頁。
(37)『原典版』六〇八頁。
(38) 現在、比較的容易に参照できる全書類に所収の『文類聚鈔』関係の講録類について見ると、全六本中でこの見方が用いられているのは円澄（一六八五―一七二六）、泰巖（一七一一―一七六三）、道隠（一七四一―一八一三）、法海の四師による

計五本（『真宗全書』三六・一八五頁上、一八六頁上、三五〇頁上―下、『同』三八・四二三頁上、『真宗叢書』九・二九九頁上、『真宗大系』一八・四二八頁上）、用いられていないのは大瀛（一七五九―一八〇四）による一本（『真宗全書』三八・四九頁上）のみである。なお、山本氏前掲論文では服部範嶺氏による形で諸講録の説を分類しているが、その中でも過半の講録でこの見方が用いられている。

(39) 註(30)に同じ。

(40) 註(37)に同じ。

(41) たとえば『浄土真宗聖典（註釈版　第二版）』四八〇頁に示された「時節の延促」の脚註には、「ここでは延長（相続）に対する極促（初際）の意味で、南無（心）阿弥陀仏（行）を領受した最初、すなわち信の一念をいう」と記されている。

(42) 山本氏前掲論文参照。

(43) この順序の逆転に関して、たとえば泰巖は、引用は経文の順序に従い、追釈は四法の順序に従ったとし（『真宗全書』三六・三五〇頁下）、法海は、第十八願成就文は第十七願成就文と一連のため弥勒付属の文に先立って引かれ、追釈では行の一念を主とするため弥勒付属の文が先に釈されているとし、また『往生論註』で「説願偈総持」の字釈が逆順にされているように近い方の文言から釈されたとしている（『真宗大系』一八・一二四頁下）。だが、これらはいずれも『教行証文類』の説示を前提とした、為にする解釈との感が否めない。

(44) 註(37)に同じ。

(45) 註(25)に同じ。

(46) 『原典版』三一六頁。

(47) 『原典版』六〇六頁。

(48) 註(38)に見た講録の前五本によれば、たとえば円澄は「行不離信」（『真宗全書』三六・一七六頁下）、泰巖は「行信互融」（『同』三六・三〇九頁上）、道隠は「信行融即」「信行不二」（『同』三八・三九八頁上、『真宗叢書』九・二七六頁上、三〇一頁上）、法海は「信行不離」（『真宗大系』一八・三九〇頁下）と示している。

(49) 『原典版』二九四頁。

(50) 『原典版』六二四頁。なお、この末尾には「抄出」とある。

(51) 信楽釈における「乃至一念」の有無について、大瀛、道隠、法海は『文類聚鈔』に「乃至一念」が引かれていないことを

「抄出」と示しているとする（『真宗全書』三八・一四八頁下、五四〇頁下、『真宗大系』一八・六〇五頁上）が、たとえばこれに先立つ至心釈の引文では『教行証文類』『文類聚鈔』とも同文であるにもかかわらず、『文類聚鈔』に「抄出」とあることから見て、この解釈はあたらないと思われる（『原典版』二八九頁―二九〇頁、六二二頁―六二三頁参照）。

（52）建長八（一二五六）年付の親鸞の真蹟消息に、「信の一念、行の一念ふたつなれども、信をはなれたる行もなし、行の一念をはなれたる信の一念もなし」（『原典版』八三八頁）等と示されているのも、この『文類聚鈔』の姿勢に関連するものと思われる。

（53）『原典版』六〇七頁、『真宗聖教全書』二・四四四頁。なお、延べ書き本の成立は暦応三（一三四〇）年のことと考えられる（『原典版（解説・校異）』一二頁上参照）。

（54）准如開版本は、龍谷大学図書館に三本蔵されている中の二本に訓点が付されているが、ともに「信心歓喜せんこと」と読まれている。この他、同図書館に写真を蔵する滋賀県福田寺蔵本や、『原典版』の対校本に用いられた大谷派本願寺蔵本（新潟県浄興寺旧蔵本）、本願寺派本願寺蔵本等も同様である。

（55）延べ書き本以外に「信心歓喜し」と読む訓点資料としては、道海『浄土文類聚鈔私記』（一六八六刊）、法霖『浄土文類聚鈔蹄涔記』（一七三六刊）といった江戸時代に刊行された講録類を挙げることができる。また、『浄土三経往生文類』では第十八願成就文の引文に「信心歓喜して」とする訓点が付されており（『原典版』七四一頁、『同（解説・校異）』二六一頁下）、これとの関連も考えられるところである。