

生涯教育学序説

～ 往生院本選択集における師資相承 ～

谷川守正

要旨

往生院本のアボリアは後世の悪戯とされる第二証判奥書と第一証判奥書の一部字消しと冒頭二十一文字の三文節文頭の別字である。われわれは師資相承の視点から教育哲学を中心とする学際的研究によって日付、源空、「空」の草名体からなる一行は法然真筆であること、両奥書間の時空的距離は法然の今、ここ、我の念仏の示唆によって、第一証判奥書の弟子を回心させ、自ら二十一文字の意味を理解させ、あえて別字に表記・表現させたことを明らかにする。この個性的、創造的、対話的師資相承が現代教育にとって三十年來に亘って懸案の新しい生涯教育の統合性原理を導くことをわれわれは『選択集』と『教行信証』の両後序における師資相承の教育学によって説明し、併せて元久元年の法然「御書」を援用し、そして生涯教育学の構築を基礎付けたのである。

キーワード

生涯教育
統合性
師資相承

はじめに

「生涯教育」はユネスコの会議で三〇年前に新しい教育政策理念として国際的に合意されながら、その概念化は懸案に留まることは周知のことである。それは国際基軸語の英語では、それにINTEGRA TEDが加わった。生涯教育から統合性が脱落すると、文化・教養に類する中身の薄い包括的な継続性の原理が残され、空洞化する。とくに生涯学習の場合は今日継続性だけの空虚な包括的概念になりつつある。

われわれは一二〇四年の『往生院本選択本願念仏集』（草本二一九八年）を取り上げ、その当時の榮西の『興禪護国論』（一一九八年）と拮抗して、間接的師資相承の難問を創造的に解決した『選択集』において、法然がその後序に「自行化他唯念仏をこととす」の教育原理を示した。われわれはその原理を具体的に実践した往生院本の奥書と親鸞によるその書写に、師資相承の実践と思想の歴史の典型を見いだし、そこから新しく生涯教育の概念を導きだし、そして現代教育に必要な生涯教育学の構築への手がかりを求めたい。

藤堂祐範は往生院本『選択本願念仏集』の第二証判奥書「元久元年十二月□七日源空花押」を「当時のものでない」、「選択集大観」大正十一年、「後世の悪戯なり」、「浄土教文化史論」増訂新版昭和四四年山喜房、「足利末季の筆なり」、「元久古鈔選択本願念仏集解説」昭和六年、と断定した。確かにそれは本文とは別筆である。しかし花押は同年十一月七日の『七箇条』における花押の「空」の草名体と酷似する。源空の「空」はその花押の草名体に近いことは、奈良・興善寺蔵「正行房御返事」の源空の字よりも密接である。また京都清凉寺蔵「熊谷入道返書」（小川竜彦「一枚起請文原本の研究上」写真版）の「空」よりも近い。法然自筆の冒頭二十一文字と比べると、法然独自の筆勢など余人に真似ができない点は同じである。と書道学に加藤達成教授から専門的教示を得た。確認のために専門家の北西・伊藤・西田の三教授に同行願った。他の原本調査にもすべて専門家の同行を前提にした。

一 名之字「善信」と法然御書

往生院本の歴史的なアポリアの解消は尋常の手段・方法では凡そ困難である。われわれの唯一の手がかりは同時代の親鸞の書写についての『教行信証』後序の記述とそれと密接に関係するとも云われる同時期のいわゆる「興御書」あるいは「起御書」の文書である。しかし『教行信証』「後序」にも重大なアポリアがある。それにおける「名之字」は善信とされるが、なぜ善信とせず、「名之字」であるかという表記表現の謎を解く鍵は、いわゆる「興御書」にある。それは法然が親鸞宛てに元久二年七月二十九日に書いた文書とされるが、真偽のほどは定かでないとしてか、『昭法全』では「伝法然書篇」に収められる。その底本は「京都黒谷金戒光明寺所蔵軸、無題」であり、底本に日付はなく、甲本の「京都禿氏祐祥氏所蔵、無題（写本）」の奥書に「元久二年閏七月二十九日源空」とある。底本は「善心房」宛「源空（花押）」であるが、甲本は書簡形式に「善信御房宛源空」と書き改められる。「善心房」が「善信御房」に「源空（花押）」が「源空」に書き替えられている点に注目すべきである。なお乙本の「京都禿氏祐祥氏所蔵（江戸期板本）大原問答起御書」に日付はなく、「善心房源空判」となっている。また丙本の「華園文庫（弘化四年刊）所収本興御書」には「元久二年七月源空在判善心房」とある。そして底本には、「善心房源空（花押）」とあるが、注記に「善心房ハ抹殺今甲本等ニ依ツテ加フ」とある。宝永八（一七一）年刊の末書に「元久二年閏七月二十九日源空御在判善

信坊、万治元（一六六〇）年刊の『興御書鈔』には「元久二乙丑年閏七月二十九日ニ之ヲ書キ玉フ」とある。後者の元明七（一七八八）年新刻本『興御書諺解』に、「元久二年閏七月二十九日」とある。

先行研究の中でも了祥の「興御書批評」明治三六年、禿氏祐祥の「興御書の偽作事情」『竜谷大学論集』三四五号はそれを偽書であると決め付ける。しかしながら彼らの説には重要な箇所にも共通する誤読が見られる。まず文頭の「昨日殿ニテ座主ノ御坊へ参会」であるが、簡単な表現であるためか、「きのうでん云々」と読み、「座主ノ御坊」を天台座主の尊称とする。参会の時、所、相手をそのように読むのは通例かもしれないが、当時の天台宗の山門の動静と事情に照らせば、大きな疑問が残る読み方ではある。

『天台座主記』（増補版）によれば、当時の座主は着任早々に宗門の騒乱のなか辞任を申し出たり、また長く人事を停滞させたり、無能な真性（七月二十二日に去年の十一月十八日から空席の法眼叙任という「希代の事」と、『天台座主記』百三十七頁等に見える）であり、元座主の慈円が元久二年七月「如法ニ五部ノ大乘経並ニ法華経十部ヲ書写シ奉リ同二十日十禅寺御輿屋ニ於テ十種ノ供具ヲ調へ前権大僧都聖覚ヲシテ供養ヲ遂ケシメ座主大和尚相伴ニ齊席ニツキ是ヲ以テ堂衆追却懺悔法ト為ス云々」とあるように、一旦は山門の平穏を取り戻した。その一連の動きのなかに聖覚は重要な役を担い、この記事の前後に聖覚に関する記事が十二箇所に出て、それらはいずれにも聖覚は重要な役目を果たしている。

この行事は暫らく続き、二十八日に親鸞も「しんがり」でそれに

参会したと読むほうが当時の状況に相応しい。当時の法然門下の席次から「しんがりにて」は十分にありうる。したがって聖覚の参会に始まって、門下の最後に親鸞が参会したのである。それ故に「座主ノ御坊」は天台座主真性の御坊であり、参会の場所を指すことになると思われる。

本文の結び「穴賢」以下「善心房源空（花押）」となっているが、弟子に宛てた文書に花押を付けることは異例のことであり、この文書の持つ特別な性格を示唆する。

法然は二十八日の親鸞の舌禍事件の報告を受けて、直ちに二つの対策を講じた。まず『教行信証』後序に云う「四月十四日」に法然が許可した自身の肖像画の書写に七月二十九日に真筆で六字名号と真文を書いて親鸞に与え、そして暫らく置いてこの「御書」を纏めた。

そのことは『教行信証』の後序に同日に「名之字」を書いてもらったと伝える。四月十四日書写本に真文等を、「真筆」をもって書いてもらったとしながら、この「名之字」は「御筆」をもって書いて頂いたとある。これは明らかに『興御書』のことを指し、同時にそれが口述筆記されたことを含意する。われわれはこの文書の書誌学的研究を期待する。

何故ならば『興御書』の「善導和尚ノ若我成仏等乃至彼仏今現等」は、「真文」の「若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚彼仏今現在世成仏当知本誓重願不虛衆生称念必得往生」の省略文であり、誤解を避けるために「乃至」「等」を用いて、自身

の「世」の省略（同書後序）を伏せている。『選択集』の往生礼讃からの引用文では「世」は入っているが、親鸞の専修寺本『西方指南抄』でのそれは、すべて「世」の字を欠いている。

『興御書』の宝永版の扉の口絵に描かれる「御銘文」には「世」を入れているが、その左傍に校正記号のような小さな丸印をおいている。また『大経』の第十八願も「設我得仏十方衆生等ト云ヘリ」と『選択集』の「不取正覚」に続く「唯除五逆誹謗正法」の省略もまたこの文書では慎重に伏せた形にしている。

親鸞が正嘉二年八月十八日付けで書写した法然の『三部経大意』でも、「善導和尚ノ、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虛衆生称念必得往生」として「世」を省略する。（『昭法全』二十九頁注一〇）また「存覚上人相伝」の『選択本願念仏集中釈覚善』にも「カノ仏イマ現在シテ成仏シタマヘリ」とある。「昭法全」三六四頁、『往生大要鈔』にも、『大経』引用文から「唯除云々」を省くが、聖覚代筆の『登山状』にはそれをいれる。

次に「今ノ座主ノ御房（甲本坊）ナドノノタマフハ雀ノサエスルニ異ナルヘカラス」は乙本の奥書に「右此御書は洛陽東山新黒谷金戒光明寺の至宝に御真筆雖有之世にあまねく不知此山門並南都北嶺の碩字此雀の一字より事をこると見えたり、故に起御書と是を名付けてかの寺の秘蔵なり」と雀の囀りの文が糾弾されるのを恐れたとするが、指導力に欠ける「今ノ座主ノ御房」真性などのたまうは「雀の囀り」が相応しい。聖覚はこうした山門の事情に精通し、後の『十六門記源空上人伝』において大原問答における源空上人の見

事な応対ぶりを「鸚鵡の囀り」と評価していることからこの情報は聖覚筋からと見てよい。

この文書の作成に聖覚の関与を推定させるのは『十六門記』において「一切経ヲ二十六箇年ヲ歴テ五ヘンマテ見尽シテ六宗ノ達者ニアヒテ申極メ今浄土宗ヲコンリユウシ候」の趣旨が述べられている点である。その背景にはまた親鸞と聖覚との親密な関係もある。

『天台座主記』における座主真性の失態から「雀の囀り」が適評であることが知られ、当座の討議がそれ自体取るに足らない見戯に等しいと法論の質を取り上げて舌禍事件を取り上げる迄もないと断を下す作戦が見える。

慈円が周知のとおり山門に勧学講を開いた学識と只管写本に没頭する真摯な姿が山門を沈静化したのに対して、真性の場合があえて無用の波風をたて、そのような振る舞いが着任以来山門の不祥事に連なったことを暗に批判して、逆に真性側に反省を求めることになる。そこでは見事な弁論術が成立する。一方で相手を退け、他方において親鸞への教訓として指導効果を期待する両面作戦は見事である。

かつて大原問答の席で「鸚鵡の囀り」を見事に演じた討論の雄の舌鋒だけに説得力は抜群であり、相手に反論の余地を与えないように元座主前大僧都との比較を持ち出すのは聖覚の戦略であろう。慈円とともに山門の平静化に貢献した聖覚の助言が「雀の囀り」の表現となり、相手に二の矢を継がせない。この『天台座主記』の語る背景なしには「雀の囀り」の表現は確かに暴言に当る。しかし聖覚

の山門情報によってその評価は逆転する。

元久二年七月二〇日以降『天台座主記』が伝える聖覚の動静は承元五年八月座主承円に同行し、院宣を含み、山に登り、同二三日大僧都聖覚は一方体の慈恵大師供養を遂げ、同二五日座主に同行して院宣を奉じて、登山、建暦二年正月二五日（法然入滅の日）三度目の座主職に就いた慈円に供奉とあることから知られる。またこの間の事情から、承元本『選択集』の奥書「承元二年二月自佐法印賜之」の佐法印は大僧都聖覚が想定されるが、石田充之の『選択集研究序説』百華苑、昭和五十一年は東寺長者隆堯法印（一一二五―一二〇六年）であるとす。

次に語られる立宗までの経歴も相手の戦意を殺ぐ。六宗の達者を相手にした法然の高い学識は、相手にとって脅威である。このように真性側との論戦の場面を念頭におけば、このような表記・表現が親鸞への弁護に必要なことが理解できるはずである。

大原問答から相当の年数が経過しているだけにこの点を強調することは不可欠である。相手に対する警告にもなる。しかしながら当時の山門のなかでも「座主ノ御房ナド」を相手にする場合この戦法は有効であっても、慈円には通じないから、慈円の登場に予め釘を差すことは忘れていない。山門からの糾弾を防ぐためにはこのような構えが必要であることは十分理解できる。そのように構えたいうえで、「異人ニハトオサカルヘキ」であるという善導の教訓を持ち出し、論戦の陣容をより強固にする。

追而書きの冒頭と同じくここでも善導の教えが攻撃から親鸞を守

る。最後には善導に依るかぎり、とくに第十八願の善導釈に立脚すれば、一切誹謗されることはないと言いつける。それを論拠にすれば、非難の槍玉にあげられるはずはなく、「一念業成」は、平生、臨終、そして末法の時を貫いて決定往生であるという切札を相手に提示する。

そのうえでこのことを含む山門の騒動を示唆し、逆に座主側の猛省を促す。ここではむしろ弟子の舌禍事件を逆手にとって攻撃を最大の防御にする。このような論陣の見事な組立は、聖覚の協力を前提し、それなしには無謀な策になるであろう。

この下りは親鸞への指導の視点から見ても極めて効果的であったはずである。真性との論戦で相手を自壊させるだけでなく、むしろ眼目は法然の切札を明らかにすることによって、真の師資相承を卒えて新しい人間関係にたつた師弟にある。今までの人間関係を脱皮して、弟子親鸞は善導、法然の法脈に位置付けられ、新しい立場にしていることを深く自覚させられるはずである。師の肖像を描くことにはそのような重みがある。

親鸞を守るために全文に何重にも防護線が張り巡らされ、相手から戦意を奪い、親鸞には事態全体を認識させ、適切な身の処し方を指導する。法然ほどの人物から自分のためにこのような備えを用意されることは感激であろう。その温情に対する「悲喜之涙」（後序）も頷ける。ここでは生涯にわたる法然の自己教育の成果が、親鸞への弁護と指導の意味となっていることに気付かなければならない。したがって双方の教育と指導の点でこの文書は危機的状況を逆手に

とつた出色のものといえる。その深い意味は時代を遠ざかっても理解されるはずである。この文書は関係者を専修の人にならせる真の教育書である。生涯教育の指導書でもあることは、『教行信証』の後序と親鸞のその後の足跡がそれを端的に示す。客観的に情勢判断すれば当時の法然にしてはじめてこのような文書を口述できる。それは法然のまさしく今このわれの文書である。

本文と追而書きはよく対応し、「今源空カ申ス法門ハ云々」は本文の「常ニ申スヤウニ浄土宗ノ意ハ云々」に対応し、「又一念業成ノ事平生臨終三宝滅尽ノ時云々」は「サレハ父母力愛執ノ中ヨリ生レタハ生レ付キノ三毒五欲ノ機乃至臨終ニ大事ノ現スル時云々」に対応し、そして残りの「故當堂ノ座主ノ知行ソロハセ云々」は上述のとおり座主側と親鸞とに対する指導の文言である。このような体系的な記述であるが、聖覚の『登山状』に表現される唱道家流の美文調ではない。なお「予ハ一切経ヲ云々」は本文の「悉クモ書ニ付テモ筆ノ立所モシラサル程涙ニムセヒ候云々」に対応する。

「行ハ一念モ十念モ決定往生也」と最初に出しながら、「臨終ニ始テ一念唱テ」とか「一念ノ間ニヨク滅シ」とか「唯一念南無阿弥陀仏ト申セハ」とか本文中に一念が多念よりも多く出、強調されているように見える。しかしそれは「他力ノ故ニ候也」と「自力根性ノ他力ヲ知ラセ給ハヌカ哀ニ候」とを対置させ、注の追而書きでは「一念業成ノ事平生臨終三宝滅尽ノ時ノ機ニアリトモ決定セラルヘク候」と一念を他力のなかに入れることによって親鸞に対する弁護を展開する。またそれが法然の回心であり、浄土宗の建立と説く。

なお「故當堂ノ座主」とは、たしかに人物の特定は困難であるが、甲本のとおり「故榮堂ノ座主」であれば、座主を退くとき、四つの重職（座主、法務、権僧正、護持僧）を辞退しながら、なお山門に留まって影響力を持ち続けた慈円のことを指すと見てよい。しかし末書には「知行ソロハセ」の記事から「座主顕真」を推定するが、当時の山門の「行学騒動」を見事に捌いた慈円こそその名に相応しい。『選択集』では『観念法門』からの引用文に添えて、この『往生礼讃』からの引用文が挙げられる。しかし法然は親鸞に与えた銘文は『往生礼讃』からの引用文四八文字が書かれ、『教行信証』後序ではその銘文を親鸞は「真文」としている。法然の真意が師資相承され、その真意が完全に了解されていることに気付くためにはわれわれの仏教教育学的視点が必要ではないか。この下りを理解するにはこの視点が不可欠であるにもかかわらず、それは従来あまり重視されていない。

二 「世」の脱字の師資相承的意義

この「真文」では『選択集』の場合四十八文字構成でありながら、「世」の字が省略され、四十七文字になっている。『教行信証』では確かにそうである。

これは偶然の脱字ではない。僅か四十八文字から成立ち、一字の脱字は目立ち、また字の挿入は容易であるにもかかわらず、それがそのままになり、親鸞も『西方指南抄』等でも同じように一字を欠

落させて写している。むしろ法然の銘文は意図的であり、親鸞の理解は個性的、創造的師資相承として、あえてそのままそれを「真文」として積極的に受容し、それを意味付けている。従来の解釈では「世」の字の有無を不問に付している。選択集の解釈上は四十八文字であるから問題なしとして、何故そこで脱字にせず、銘文で脱字にしたのか。そこに師弟に通じ合える意図が共通に含まれる。

まずそれを師資相承の視点から問題視するのが、仏教教育学である。二人の対話的師弟関係において、その問題は重要な意味を帯びてくる。そこに仏教教育学の本領がある。親鸞の師資相承の場面は親鸞が描いた法然影像に法然が真筆で銘文を記す状況である。影像と銘文とを切り離すところにアポリアが生ずる。両者は当然あくまでも一体である。

われわれは銘文だけでなく、影像に着眼すれば、重大なヒントに気付かされる。現在知恩院文化財保存局に正和四年版の新彫の昭和十年版の板本がある。そして小川竜彦前掲書に、その祖形に当る文永版の写真がある。文永版は親鸞没後間もない頃であり、正和版はその半世紀後である。以上の他に知恩院所蔵の異本も観察・撮影した。

文永版、異本、正和版、昭和版の浄土宗系の各銘文を比較すると、本文は四十八文字であるが、文永版では「彼仏今現在世成仏」の「成」は、冒頭の「若我成仏」のそれと異なり、左傍に接近して「し」の字が添えられているが、よく観察しないと気付かれない。その奥書に前後を加筆した正和版では「し」が縦棒になり、「成」

の字と区別しにくい。しかし冒頭のそれと比較すればその相異は明らかである。昭和版になると、縦棒が第一画と重なり、冒頭の「成」とは異なり、第一画が縦棒になっている。ここからはこの「成」の字の特徴は全く発見できない。最初の「し」の字が縦棒になり、そして第二画に統合される。

文永版における比較的鮮明な「し」の字の意味を探るために、宝永八年の『興御書』の挿し絵にある法然から親鸞への銘文授与の光景に添えられた「御銘文」に注目したい。軸に仕立てられた影像の上部に法然上人が筆を執って銘文を書き上げ、それを廊下に座った親鸞が眺める構図であり、描かれた草木は旧四月の初夏の頃の風情である。なおこの文書『興御書』では禪勝坊とともに善信坊となり、聖光房、勢観房と坊と房に区別される。

その銘文は四言三句四連構成の四十八字であり、「在世成仏」の「世」の左傍に小さな丸印が付けられている。それは「世」について文字変更、削除、移動の指示を意味する。

結果的には「世」は『教行信証』後序では欠字になり、また大谷大学蔵「血脈文集蓮光寺本」の「源空聖人奉讓親鸞聖人本尊銘文」は一字下げて四言三句四連に記され、さらに一字下げて「南無阿弥陀仏釈善信」とあり、第三連第二句のみ「在成仏」の三言になる。

この事情は古田武彦『親鸞思想、その史料批判』明石書店、平成八年の写真版から読み取れる。そして専修寺蔵「親鸞伝絵」（本之下）の師資相承の段に法然上人が筆を執って、銘文を書いている絵のなかの法然影像は置、上敷の位置を含めて文永版、正和版などのそれ

とよく似ている。一二九五年一〇月一二日に表した『専修寺藏親鸞聖人伝絵』法藏館、昭和五六年は二月一三日に覚如がそれを書写した本の一コマである。草木の描写から季節は秋であり、庭に木槿の花が咲き乱れている旧暦の七月頃の風情が見える。

文永版、正和版、高田本の法然上人座像のポーズは大変よく似ていて、畳の縁の位置と模様は酷似する。「善信聖人親鸞伝絵」の影像もよく似ている。文永版、正和版は畳の上に上敷きが置かれ、文永版は畳の縁が半分の幅であるが、正和版は同じである。しかし伝絵は絵の中の絵であるために、簡略化され、上敷きと畳の縁との比較はできない。

以上の史料から法然の銘文は四八文字のうち「世」の字に字消し記号が付けられて、その後浄土宗系の文書では選択集の四八文字にならってその字消し記号をその下の「成」に移し、見かけでは字消し機能を解消させ、それが正和版ではほぼ「成」の字に吸収された形になり、昭和版では完全に「成」の字になる。それは版木だけに意図的と考えられる。

親鸞の云う「真文」とはこの四七文字であると、『教行信証』の後序は示すが、これは善導からの間接的弟子として法然の創造的師資相承の成果であり、師資相承は一方的な伝授ではなく、この場合のように相互主体的、対話的働き合いの成果である。

三 真文の世界観の転換・創造的視点

四言二句四連または四言二句六連の構成は四八文字を二四文字で

二分する。前半の二四文字は「若我成仏」で始まる仏の視点であり、後半の二四文字は「彼仏今現」で始まるように人の視点である。そのことから『興御書』の追而書きは「若我成仏」と「彼仏今現」に二分し、そして視点の交替を明確にし、さらに四言構成を示唆する。

仏と人の視点の交替に対話的構成が読み取れる。「世」の有無は人の視点にかかわる問題であり、前半の「称我名号下至十声若不生者不取正覚」も仏願であるに対して、後半は仏は対象化され、当知の呼び掛けは人であり、「本誓重願不虛」とするのも人であり、ここでは前半の我は出ない。前半の仏願は「本誓重願」と対象化されている。すなわち『御書』の「乃至」は、仏の視点と人の視点を巧みに対話的關係によって結んでいる。

それに対して「設我得仏十方衆生等」（『大経』「冒頭」）の視点は「不取正覚」にいたるまで一貫して仏の視点であり、唯除文を含めども、人の視点は一切ないから、そのように四言二句等と「仏ノ願」を「等」で省略し、「乃至」を用いない。

「善導和尚ノ釈」はしたがって『大経』引用文における仏の視点を受けるのに仏の視点と人の視点の複眼的視点を留意している、その内人の視点について「真文」では「世」を脱字にするのは人の世において、この世界において仏になり給うばかりでなく、いま現に存在してとは、いまここにあってを意味する。それ故に人の視点はいまこのわれの実存的視点に立つことを意味する。仏はいまここに仏の実存を明らかにするのである。しかし『御書』は相手側の

誤解を避けて、この視点を浮き彫りにするに止め、「在世成仏」は伏せて、『大経』引用文との均衡をとる。ここにも法然一流の自在な語法がある。

善導の解釈における仏―人は法然に受け継がれると、仏―我に創造的に転換するところにこの師資相承の特性がある。それは創造的師資相承といえる。その「我」の視点からすれば、次に「大経」の第十八願は「設我得仏十方衆生・・若不生者不取正覺」となり、「唯除五逆云々」はそれ自体が除かれる。この視点の転換が回心であり、善導の『観経疏』を人の視点だけでなく、我の視点で捉え直したのが、法然の浄土宗開宗の契機である。

人から我への転換こそが新しい世界観の確立に導かれることになる。それが師資相承の原点である。われの実存的視点に立つことが『観経疏』を今まで一切経の中に「五逆まで見尽くして」も回心しえなかつた我からの脱皮である。一切経が分からなかつたのではない。一切経における『観経疏』の位置付けが従来の人の視点では読み取っていなかっただけである。

この視点の転換は『一枚起請文』の冒頭にまず明確に聞き取れる。法然の声を拙稿「法然と源智の対話的師資相承における死生観の教育哲学的研究」『佛教大学総合研究所紀要創刊号』九四年が明らかにした「五段階強弱表記法」にしたがって、それを聞き取れば、明らかに「もろこし」よりも「我かてう」に力点が置かれ、それまでのもろこし中心の世界観が見事に転換される。そればかりではなく、「かつみれど疎ましくもあるか月影の至らぬ里はあらじと

おもえば」の紀貫之の本歌取りの「月影の至らぬ里はなけれどもながむる人の心にぞすむ」の法然勅撰撰釈歌にもいまこの里のわれの視点が読み取れる。

「世」の脱字が世界観の転換を示すように、「唯除五逆誹謗正法」の省略は脱字のように目立つことなく、見落とされがちであるが、重要な意味を持つ。『興御書』にも「臨終に火車の現ずるとも始て一念唱て無量劫の間の重罪をも今生の十悪をも五逆をも一念の間によく滅し、火車のながえをかえし」とあるように、当時の民衆の願いである往生極楽に対する念仏往生の方法が示される。

いまこのわれにとって「平生の機」が重要な意味を持つが、「されば父母が愛執の中より生まれたる生れ付きの三毒五欲の機」は平生の機への洞察として出色であり、それを受けて「今生の十悪をも五逆をも一念の間によく滅し」と決定往生を説く。

そのような視点は以上の脱字と省略から読み取れる創造的な世界観・歴史観である。その創造的師資相承は「聖光房、勢観房、禅勝房、善心房、熊谷入道ナドイツモアママリセヌ人々」にさらに創造的に継承される。他にもその後に入門し、月影の和歌によってまた創造的師資相承を承けた歌人宇都宮蓮生法師も当然そこに入る。

これは一念義を意味するものではなく、始めに「機は十方衆生、心は助け給えと思えばかり、行は一念も十念も決定往生也仏願に順ずるがゆえに」の「浄土宗の意」に示されているが、それが一念義であるとするのは論外である。ここで一念を中心に論述されているのは、自力に対する他力を強調するためである。これが座主側との

争点であることを明確にしたに他ならない。この論拠が創造的世界観から導きだされたのである。

『選択集』には唯除文は見えないが、親鸞の場合それをどのように継承したかは、『教行信証』信巻に、「大経」に「唯除五逆誹謗正法」と云いとそれを取り上げる他に「教行信証」行巻に、「願」に言はく「設我得仏・・・正法」、『真宗聖教全書』三七頁、信巻に至心信樂本願の文「大経」に言く、「設我・・・正法」同書四八頁「浄土三経往生文類」の冒頭も信巻と同文、『如来二種廻向文』に信樂の悲願『大経』にのたまはく「設我得仏・・・誹謗正法」なお前二本は本派本願寺藏宗祖真蹟本、後一本は伊勢専修寺藏宗祖真蹟本（大正藏経所収）である。『真宗聖教全書』一宗祖部』は真蹟本を底本とする。

とくに親鸞聖人御真筆重要文化財高田本山専修寺藏『尊号真像銘文』同朋舎出版（原本内拝済）の冒頭に「大経」の第十八願を引き、「設我得仏十方衆生・・・若不生者不取正覚唯除五逆誹謗正法」を引用するが、「法」を古字の「灑」に作り、「正」は右傍に朱書で補記し、「シヤウハウ」と訓点を付ける。すなわち「正法」は「法」を古字にかえ、正を脱字にして後で朱筆で右傍に書いて挿入形にする。そして私釈を「五逆のつみひとをきらい誹謗のおもきとがをしらせむと也このふたつのつみのおもきをしめて十方一切の衆生みなもれず往生すべしとしらせむとなり」と結ぶ。

したがってここから影像の法然は、弥陀の観点を人の観点で対話的に受ける善導に対しその複眼的視点をわれ法然の視点で親鸞に媒

介するために、校正記号を加えたことが分かる。符号の中に自己を没する自己否定的媒介者法然の実存がその符号で示される。その符号こそ端的な法然の自画像であることを親鸞が認識したことは、前出の『尊号真像銘文』の冒頭に明らかに読み取れるはずである。

四 往生院本奥書の師資相承と自己学習指導

親鸞はたしかに師法然の献身的な恩徳の働きに対する報謝として、その恩徳を自己教育の促しとするが、法然を自己否定的に媒介したのは、往生院本であり、また興善寺所藏の正行房の異例の願文ではないか。

第二証判奥書自体を足場として師の恩徳を自己教育のための手段にすることによって師の責任行為を自らに引き継ぐ。自己自身は始めにそうであったように、自らを法然と読者との媒介者として完全に自己否定する。そのような自己否定的行為そのものが、いわば影のように自己の存在を示すことになり、弟子がだれであるかを間接的に物語る。

敢えてその人物を特定するとすれば、拙稿「奈良興善寺阿弥陀仏造立の仏教育私考」『日本仏教育学会紀要』第四号に解明した次のような破天荒な願文を納めた正行房の人間像がそれに重なる。何故ならば第一に法然からの書状三通をそれぞれ二分して前半だけを紙背文に利用したこと、第二に南都に善導御堂の建立を手懸けたこと、第三に法然の高弟の証空等法然一門に頼りにされ、上洛を促

されていたこと、第四に証空が藏書を長期間借りていたこと、第五に興福寺の莊園周辺に有力と目される血縁交名者が少なくないこと、第六に同封の藏骨器の細工と布袋が贅を尽くしていること、第七に勅伝に法然批判のエピソードを残すこと、そして最後に願文に全く願主の文もだれの文をも残さないことから、永年保存の『選択集』の書写を任せるに相応しい人物であることが分かる。

それは二一文字が口述筆記の足場であることを別字によって表すことにより、さらに真筆の免責を促す。自己批判としての字消しを通して次の別字による免責への創造的対応をさせる。弟子の創造的対応は創造的自己学習の成果であり、真筆の第二証判奥書における師の自己矛盾を含んだ引責行為は、はじめによってそこまで見通されているはずである。それが自己学習指導の全体である。

その結果その正本を写そうとするものに、師弟の指導場面の全体を曝け出すことによって、両者は自己犠牲的に写す者にその自己教育へ導く。その者は指導実践とその思想を全体として洞察し、それ自体を自己教育に役立てることになる。その第二の自己学習指導は次々とその正本がそのまま存在し続けるかぎり、自己学習指導の実践的成果を齎らし続けるはずである。

しかしながら次の段階において容易く別字が元の字に修復されることによって、奥書とともにその固有の指導力が消失することになる。そして二一文字の足場的性格も見失われたのが、延応本『選択集』の刊行であった。第一奥書は当然のように第二奥書とともに抹消され、奥書自体がその厳しい教育力を失う。

しかしながら往生院本自体にはそのような教育力が残されているのであり、われわれは消失したかに見える教育力を復活させなければならぬ。したがって奥書と頭書の二一文字はともに自己教育力を発揮するように、われわれがそれを再認識するよう強く迫るのである。そして弟子は継続的な創造的師資相承をそのことによって自己実現しようと試みたのである。師弟の創造的師資相承を洞察したのが師の期待に応えた親鸞である。両者の対話的働きあいは見事である。それに対応して新しい二一文字が今度は草本に見るような、あつてない、足場ではなく、「専念正業之徳」（後序）を評価する積極的な言説に変わる。

そこに新しい師弟関係が師資相承の中に登場し、その関係から次の師の行為が自然に導き出される。それが影像の図画である。影像の意味は「逆修説法」の第四七日の「五祖の影像」の段に示されている。そこに新しい真の師弟関係が成立する。また新しい個性的な師弟関係が成立する。その関係は両者の主体的、個性的な対話的師弟関係の所産である。

第二証判奥書の日付はいま、署名は我、花押はここにすべての責任を引き受けて立つ師弟愛の主体を示唆する。いまこの我は唯南無阿弥陀仏である。そこに法然の生涯学習の結晶があり、選択本願念仏が生きて働く。それが生涯教育の実践であり、その中にその思想が籠もっている。生涯教育の実践的思想の形でそこにある。否師弟がともにあるようにここにもある。そのような実存は「一枚起請文」但し書きに中にも明らかに示されている。「但し三心四修

などと申す云々」と署名に花押を添える異常な表記はそのことに自然に気付くよう促し、弟子親鸞をして師法然のように「筆の立つところも知らざる程涙に咽ばせる。」のである。

この視点に立てば心からこの師資相承が分かる。まず心が動かされる。自然にそのように心が動き、心に感じてそれに心が向って心が動いて、その師資相承が心身一体となつて理解できる。それは「智者たちが沙汰し申さるる事に」よつても、「学文をしてその心を悟つて」でもない。奥書における二つの証判奥書の時空的距離と異常な表記とその結果としての字消しの事実からそのことが自然に分かつてくる。このような思いは多くの先人にもあつたことは言うまでもない。「一代の法をよくよく学すとも」それを超えた智が「尼入道」にも働いていたはずであり、弟子の親鸞にも、奈良への引退後も往生院本を手放せなかつた誓阿にも、それが実感されていたはずである。特定の言説なしに弟子には全人格を傾けた言説が発信され、時・空的距離は百万辺をこえる念仏を象徴的に表現する。その間の「自行化他唯念仏を繹とす」の実践の日々は二一文字の実践を意味する。単なる筆写でなく、「根源正本」としての筆写のために奥書がある。親鸞は筆写と第二証判奥書の事情について洞察していたはずである。「名之字」を抹消したことで、十分である。「源空」でも他の者の字でもよいことである。いずれにせよ第二証判奥書の証判こそ大事である。

ここではよく言われるような善心房と善信との矛盾が問題でなく、その矛盾をそのまま引き受けて字消しされた「名之字」を守つ

た師弟愛こそ大事である。親鸞はあえて「名之字」としてともに自らの具体的な「名之字」を消し去つたのである。その矛盾の詮索よりも第二証判によつて第一証判を解消したことにこそ意味がある。

往生院本にのみ法然自身の第二証判奥書がある。それが第一証判奥書と師資相承的關係に置かれ、教育的世界を現出し、そしてその第二証判奥書はまたさらに筆者自身の冒頭二一文字と師資相承的關係にあり、法然の指導に対するもつと的確な応答になつていゝ。すなわち第一証判奥書、第二証判奥書、そして二一文字の師資相承的対話が次に書写する者には師資相承的課題になるのである。

まず親鸞が選ばれて見事に法然の期待に応えた。法然は前述の正行房に証空を通じて依頼されても謝絶していた自身の影像を写すことを、法然が進んで親鸞に許したのである。それは「逆修説法」の四七日の後半に示される五祖の師弟關係の認知を意味する。

法然が弟子を選択する基準は『教行信証』後序に言う「専念正業之徳」である。法然は後世のために往生院本を制作して、俗人の兼実への師資相承の書として永く保存する心算であつたことは、『選択集』後序「埋于壁底」から分かる。『選択集』建曆版へ序文を寄せた基親でさえ、世間を憚る「埋壁之戒」（延応本『選択集』所収序文）というが、法然の個性的、創造的師資相承は余人には容易く理解されない。その文書が親鸞に託されたのは奥書における師資相承の対話にある。

延応本『選択集』の奥書に言う「根源正本」とは単に草本に手を加え、法然が認知した書であるだけでなく、より深い意味がある。

法然の第二証判奥書は単に日付、法名、花押だけのものでなく、そこに第一証判奥書の時点から第二証判奥書に至るまでの日数にきわめて大きな意味を持たせているのである。それは『選択集』後序における「自行化他唯念仏を繹とす」の結論をその間自行と化他のために専念正業した事を示す徴である。すなわち根源正本とは「自行化他唯念仏を繹とす」の見事な成果を具体的に示すのである。

第二証判奥書と二十一文字の対話的働き合いが大衆にとって貴重である。それへの参加条件はしたがって親鸞が「後序」で云ったように「専念正業之徳」である。往生院本は草本に比べるとメリットとデメリットがある。法然にしては長い日数を要した第二証判奥書に始まる師資相承の対話はそれ自身が自行化他の在り方を示す成果であり、これがあるからこそそれをその指導とその成果を通じて極限られた弟子たちに書写を許したのである。

師弟関係の証しはしたがって書写ではなく自行化他唯念仏をこととする認識である。その悟りは実践を通してである。自ら「自行化他唯念仏を繹とす」る人にもみ通じる師資相承の文書である。『教行信証』の後序に「徴」とするのは、このような徳が法然によって師資相承されていることの喜びである。法然の真筆にあるように「後序」に云う「往生之業念仏為本」は明らかに大衆にとつての「専念正業」の言葉であり、選択後の念仏と兼実のような選択前の者への「念仏為先」とは区別されるのは当然である。

俗人兼実には三選の文に示されるように、「念仏為先」である。それは彼には念仏を先に選ぶ必要がある事を示唆する。したがって

奥書によって往生院本の性格が俗から道の人のためにと転換するのである。

往生院本はしたがって俗人のための師資相承の書でもある。それは道俗ともに通じる文書であり、「一枚起請文」の末句と同じである。『選択集』後序とともにそれは指導の本質を伝える西方指南の書である。往生院本によって『選択集』の結論が立証された。影像に真文とともに六字名号が書かれたのも南無阿弥陀仏で結ばれた師弟関係を法然が認知したことを示している。浄土真宗の建立は、この六字名号に依っている。真筆のなかで言うまでもなく南無阿弥陀仏はもっとも重要な語句である。

二十一文字の末句の八字はその方法を、真文はその視点を明らかにしたものである。いまこのわれの念仏によって、往生極楽を遂げるのである。

五 一一文字の別字問題

真筆一一文字三文節の各文頭を別字に変えたのは何故か。往生院本一一文字は本文と同筆であるが、何故三字を別字に表記するか。それにはどのような意味があるか。第一証判奥書の名之字の字消しとの関係はどうか。これは実に問題の多い内題と憑拠文である。

石井教道は『昭法全』に往生院本の題号が「選」でなく、「撰」であると注記するが、他の別字は不問に付す。六字名号は別字で表記することはありえないとしてか、普通の南と同一視して「往生」

が「往生」と混用されると同じ扱いにする。

南の別字（南）は何のためかを示唆するのは知恩院第十二世誓阿上人（一二九七―一三七四）の貞治四年十一月二十五日付の「黒谷上人起請文（一枚起請文）」と「黒谷上人御法語（知恩寺藏）」である。まず小川竜彦『一枚起請文原本の研究』写真版に二つの新摺本が掲載され、ほぼ同じ大きさに拡大して、重ねて後から「起請文」の中央に位置する別字（南）に光を当てると、「念仏之行南無阿弥陀仏思はばやがて声をいだして唱うべき也」と読める。

したがって知恩院藏の両版本は一枚の板に文字どおり表裏一体に彫られ、「御法語」は知恩寺藏本に比べて一部に文字の出入りがあり、中央部に「念仏之行云々」が位置するよう調整された。

なお知恩寺藏本の花押、鎌倉と粟生の光明寺の源空花押は黒谷の花押と酷似するが、黒谷のそのように「下生」の草名体とは読めない。以上四つの寺院の源空花押の連携を象徴するのが、この版本であり、福原隆善・加藤達成両教授同行のうえ二度実見し、実摺もした。

「一枚起請文」と「起請文」とは、校合すれば字の増減は「御あはれみ」の「御」のみであるが、結びの「念仏すべし」を除き、ほぼ全面的に別字の關係にある。たとえば、結びの「ち志やのふるまいをせずして只一かうに念仏すべし」は「智者のふるまひをせずしてただ一向に念仏すべし」となっている。文字は大方別字であるが、声をいだして唱えれば同じである。「声をいだして唱うべき也」の意味がここで判明する。あえて名号まで別字にする中で、このよ

うに全く同じ表現にすることによって「念仏すべし」を強調する。それ故往生院本の三つの別字に導かれた二十一文字は本来は声をいだして唱うべきであり、本来は声である。ここから別字の意味が読み取れる。思はばやがて声をいだして唱うべき表記表現である。本来は声にいだす法然の口述であり、それを別人が筆記すれば、別字にすることによって真の口述筆記であり、その筆記は口述を表す。しかし法然は口述せず、自ら筆を執って書いたことは、口述自体をもそれによって自己否定したことになる。

本来この表記表現によって否定されているのは、他ならない法然自身である。それは法然自身の自己否定を表す。そこに媒介者法然の真骨頂がある。道綽も善導もまた法然も弥陀との自己否定的媒介者であることをそれは物語る。「偏依善導」の有り様もそれである。この自己否定的媒介の継承者の一人は正行房である。往生院本の三つの別字の意味を徹底的に黒谷本「一枚起請文」を別字に替えることによつて、強調したのは誓阿であるが、上人は四本山統合の象徴を知恩院に残して、往生院本を隠居先の當麻寺に移した。ここにも統合の原理が生きるもうひとつの創造的師資相承がある。両面に刻まれた「退代に伝えん」という奥書に相応しい実に堅牢な版本である。摺写に十分耐えるよう工夫され、深く彫られた版面の字は写真に収めると見事な出来栄である。この表裏一体的統合に気付かれないまま、この版本は専ら「黒谷上人起請文」の面が摺られたが、本来の趣旨からするならば、もう一つの面も同じように墨を含むべきであった。

往生院本にも驚くべき工夫が凝らされている。極上質の料紙を利用し、所々にもぐさ風に積まれた白土の跡が、まるで壁の底から取り出されたかのように残存する。その最大規模は第一頁であり、油分がその下に深く沁みとおり三二頁にまで及び、防虫効果をもつ。その廻りに虫損はない。唯法然真筆の辺りは憚られたと見えて、日付の□七日に虫損がでる。このことも第二証判奥書の真筆説を裏付ける根拠の一つになる。

第一六章の偏依善導を論じた四つの問答における問いの前の二字アキ並びに答えの前の一字アキ、見開き頁の静以文と最後の当知文、計也夫の墨つき、「力導師位」の師の中の師「善導論」の結びは草本なしに語れない。八選択の論理的鍵概念の「雖」が四問答の漢詩的構成を支えることなど最終章を読み取る鍵が、道標として随所に用意されていることに、この草本は気付かせる。しかしながら、それらの道標を往生院本は欠落した。

六 生涯教育的意味

第二証判奥書を時・空的距離をおいて位置付けることによって書写と念仏の時間の質とその意味の相異を象徴的に表し、それを認識するよう提示したのに応じて、相手の弟子は次の三つの対応を講じたのである。一つは名之字の徹底した抹消であり、次は「書写了」の「写」の字を擦って消そうとする構えであり、その後には二一文字の意図的別字化である。

第一証判奥書は法然にとって予期しない出来事であり、逆にそれに見事に対応した第二証判奥書は当事者の弟子に予期しない出来事であったはずである。第一証判奥書への字消しは弟子の激しいまでの反応を示す。

両奥書の間の時間には十分百万辺を越える念仏があったことを、「自行化他唯念仏を緯とす」る師法然の教育的実存から、洞察した弟子の反応は領けるものがある。親鸞の舌禍事件を「御書」で即座に対処した法然ほどの人物が徒に無為なときを過ごすはずはない。弟子も師が手を拱いたと見るはずもない。

永年保存の写本づくりが、第一証判奥書という突発的事件の発生によって師資相承の現場に変わり、それが師資相承の書に発展し、親鸞等に師資相承された。最初から師資相承のための書写でもなく、その書の制作を計画したものでないことは、極上質の料紙と今日の保存状態から窺い知らされる。

往生院本は全く計らずも師資相承の書に変換した。書写による師資相承ならば、法然に矛盾が生じる。何故ならば法然の師資相承は「自行化他唯念仏を緯とす」であるが、それを書写によるとすれば、それは師資相承自体を否定することになるからである。

しかし「自行化他云々」は法然の創造的な師資相承ではあるが、その師資相承をあえて書写によって伝えることによって、弟子にさらに創造的師資相承を促すことになる。このような師資相承の場は師弟の生涯教育の接点であり、師の生涯学習と指導に触発されて、弟子の生涯学習が発する。その場は師弟の生涯学習の到達・出発

点である。法然からの師資相承の場合その事例は特別であり、本来のそれは周りの人々に聞かれる高声念仏である。また「一枚起請文」後段はそれであり、「尼入道の」それこそ本来の姿である。

「自行化他唯念仏を緯とす」の実践的指導の効果を『選択集』後序は「これを信じる者は多し信ぜざる者は尠なし」と控えめに自己評価するが、往生院本の二つの証判奥書においてその成果が立証された。第一証判奥書の問題に対する実践的指導を通して自然に第二証判奥書が「自行化他唯念仏を緯とす」によって導かれたのであり、思案の結果でない。

したがってわれわれは草本と往生院本とを師資相承の実践の視点で比較すれば、自らも創造的に師資相承に参加できるのである。

しかしながらわれわれの師資相承論は親鸞相承のみを必ずしも正統とするものではない。それはむしろ師資相承の方法としては一種のバイパスである。本来の相承は「唯念仏を緯とする」の実践にあると云える。これを基本原理にして相手にとつての最適の方法が選ばれた。したがって本来法然からの個性的、創造的師資相承に優劣、順位などは存在しない。

親鸞が『教行信証』の後序に記した法然の真筆による南無阿弥陀佛と四七文字の真文が法然から親鸞への師資相承であり、それが両者の生涯教育として今日も直接的、または間接的に師資相承される。すなわち自行化他唯念仏を事とすが、個性的、創造的、対話的師資相承であり、今ここ我の念仏が生涯教育の統合性の典型的な歴史的实践原理であり、そこから生涯教育の概念が理論的に導きださ

れるときに、教育学と異なる生涯教育学が成立する。法然真筆の六字名号と真文が生涯教育の実践原理である。それを端的に示したが、親鸞であり、貞治四年の表裏一体の版木に示唆したのが誓阿である。法然はこの実践原理を相手の能力に応じて、個性的、創造的に師資相承してみせた。そこから豊かな生涯教育の概念が開花するはずである。以上往生院本の奥書、『教行信証』後序の「名之字」、元久元年法然「御書」の三つのアポリアは、生涯教育概念の成立とともに解消できるのではないか。

「付言」奈良當麻寺奥院で川中長老のご好意によって往生院本を再三実見して千日後、奥書の師資相承の生涯教育的意味を解明できた。同行の伊藤・北西・西田教授初め多くの先学から貴重な指導を頂戴し、併せて平成八年度佛教大学特別研究助成を受けた。深謝。

（たにかわ もりまさ 社会教育学科）

（一九九六年十月十一日受理）