

「御文」の生涯教育的意味

谷川守正

抄録

原本が未発見の『歎異抄』蓮如本における修正箇所を客観的観察は、作者・構成・書写時期の謎を解き、作者・顕智説と師訓篇・歎異篇入れ換え説を提言できる。

蓮如の「教育的回心」後の『御文』は特に吉崎時代に大きな教育的成果を齎らした。その時代の教化活動は「山中の御文」の「自心教人信」と二首の和歌の関連に総括される。それは『歎異抄』の指導者論を踏まえ、法然上人と親鸞聖人の独自の師資相承

論を創造的に統合し、そして今日的教育課題である生涯教育的学習指導論の基礎・基本と原理・原則を具体的に実践的に示唆することをわれわれは『歎異抄』研究と同じ方法に依って明らかにした。

キーワード…「山中の御文」、「生涯教育的学習」、「自心教人信」、「和歌」

一 原本観察研究方法論

われわれの研究方法は前号を引継ぎ、『歎異抄』研究における従来のアポリアを解消するために現存する最古の蓮如本の修正箇所を精密に観察・分析することである。すべての先行研究は当然のように蓮如

ならびに後世人による修正済みの『歎異抄』をテキストにするが、蓮如本のもつ特別な事情によって、それらの研究はいくつかのアポリアを残す。すなわち周知のとおりその原本が発見されず、それより古い写本もない。

国宝の蓮如本は西本願寺に所蔵されるが、京都国立博物館の展示の

際長時間修正箇所を中心に綿密に観察し、法蔵館刊の冊子本と同朋舎刊の卷子本による事前研究と比較し、次の点が明らかになった。

第一に『安心決定鈔』蓮如本⁰¹に比べて、あまりにも修正箇所が多い。第二に若い頃から多くの書写を精力的に熟した蓮如が晩年に『歎異抄』の識語に「当流大事之聖教也」と書き添えながら、修正本をそのままにして書き直さない。第三に「親鸞」の字に比較的多種類の修正が施される。たしかに親鸞自身も同じ日付の名号讀の二つの名字にも「鸞」と「鸞」の両方を用いる。⁰²しかし修正箇所の中に初めに「鸞」と書き、次に「鸞」に改め、そして再び「鸞」に戻す場合もある。第四にもっとも重要な修正は後序の末尾にある「古親鸞」⁰³に見られる「親」についての場合である。先行研究は「古」と「故」の混用として「古」を「故」に読み替えるが、問題点はむしろ、法然を親鸞に変えた「親」にあり、その字を詳しく観察すれば最初それは耳へんが書かれている。蓮如の特徴のある「聖」の書き方に照らして、それは明らかに「聖」の部分である。⁰⁴第五に「往生の信心」は修正後も同じ「往生の信心」であるが、それを態々見せ消ちにして、本文は一貫して「往生」の「往」の第一画に特徴があり、それによる強調に気付かせる。第六に前序の漢文とルビに全く修正の跡がない。そして第七に先行研究が指摘するように、通常「自見之覚悟」とすべきところを「自見之覚語」に、「思」の振りかなを「オモフ」とすべきところを「オモフニ」としている。

われわれの研究はこれらの七不思議の事実認識から出発する。しかしこのような研究方法は先行研究において採用されない。多くの優れ

た先行研究の蓄積にもかかわらず、もしわれわれの方法に多少の意味があるとすれば、それは修正箇所の研究という一点であろう。

前々号の拙稿の当麻寺蔵『選択本願念仏集』往生院本研究も単純な原本観察研究によったが、幸い今春その研究対象は国の重要文化財に指定された。同様の方法が『西方指南抄』研究にとられたが、すべての先行研究は「正月一日授之」を「正月一日校之」とする。

二 作者・唯円説批判と顕智説

『歎異抄』はそれ自体から決して異義を再生産しないよう、用語・構文上きわめて厳密かつ精緻である。例えば後序の「故聖人ノ御モノカタリ」の一節は全文を通じて「ケリ」が用いられ、他の節との区別を際立たせる。文中多用される「ワレラ」は「ワガ」と区別され、一貫して自称複数に用いられる。また文章構成も重層構造をもち、論理的構成を貫く。

『歎異抄』の作者は言うまでもなく、江戸時代の了祥以来唯円説が定着する。たしかに本文に「唯円房」が第九章と第三章における親鸞の言葉の中に登場するが、ともに話題の導入部にあたり、唯円房は中序の「信ヲヒトツニシテ心ヲ当来ノ報土ニカケシトモカラ」として「同時ニ御意趣ヲウケタマハリシ」一人であるが、「他力ノ悲願ハカクノコトシワレラカタメナリ」そして「ワレラカココロノヨキヲハヨシトオモヒ」とあるように、唯円は東国から上京の一行に同席して親鸞から直に聴聞した念仏の同胞の一人にすぎない。

さらに「ソノカミ邪見ニオチタルヒトアテ乃至御消息ニクスリアレハトテ毒ヲコノムヘカラストアソハサレテ」と続くように、それ以前の消息とは『末灯鈔』(二一〇)⁰⁶にある明教房の上京と明法房の往生を伝える一二五二年二月二四日付書簡の一節「くすりあり毒をこのめとさふらふらんことは、あるべくもさふらはす」を指すが、第二条の冒頭に「オノオノノ十余カ国ノサカヒヲコエテ身命ヲカヘリミスシテタツネキタラシメタマフ」とあるように、一行のなかに命懸けで上京したのは『末灯鈔』(二一) 専修寺蔵書状一二五六年五月二八日付によれば、覚信房を指し、親鸞は「いのち候はばかならずのほらせ給ふべし」と病気の覚信房の上京を促し、そしてその上京当時の事情について蓮位は五九年一〇月二九日付親鸞の返信に添えた文中に「のほり候しにくにをたちてひとちとまふししときやみいだし候しかども同行たちはかへれなどまふし候しかど死するほどのことならばかへることも死しとどまることも死し候はむず云々」の覚信房の言葉を伝え、この添え状を親鸞が読み「ことに覚信房のところに御なみだをながさせたまひて候也」と伝えた。それ故唯円房は以上の書簡から当時の同行たちの一人であると知れる。東国門徒の一行の上京は覚信の病気のためか難航し、足並みが揃わず、覚信房あて五月二八日付け親鸞返信に「専信房京ちかくなられて候こそたのもしくおぼえ候へ」とあるように、専信房が先発した。¹⁰

つぎに作者 顯智説の根拠は次のとおりである。

一、歎異抄の中序と第二条から作者は師親鸞を訪問した唯円房を含む東国の門徒である。

二、第九条における親鸞の言葉から唯円房は典型的な専修念仏の行者と考えられる。

三、『蓮如上人御一代記聞書』に顯智のエピソードはいくつかであるが、唯円のがない。¹¹

四、当時から顯智は指導者として三河地域を布教し、今日も「おんない祭り」¹³に讃えられる。¹²

五、その翌年正月十一日に親鸞は『唯信鈔文意』¹⁴を写して顯智に与える。¹⁵

六、その翌々年春顯智が高田派専修寺第三世(「蓮如上人一期記」では政治的に「高田の二代」)を継職後、親鸞は『尊号銘文』¹⁶(広本、袖書釈顯智)を著す。そこに『歎異抄』の特有の言い回しがあるが、三年前の略本にはない。広本の末巻に後継者の第四世専空筆の識語がある。しかし蓮如は『尊号銘文』(広本、袖書釈顯智)¹⁷を読んだ記述は伝記などない。

七、その年十二月親鸞は三条富小路善法坊で、顯智に「自然法爾」¹⁸について語る。

八、顯智は親鸞の存命中しばしば上京するが、『真宗年表』によれば親鸞の没後も本願寺に対する指導・援助を続ける。そこには寛正の法難後の真慧と蓮如のような対立関係はない。

九、顯智所持の『尊号銘文』広本は『歎異抄』独自の用語の用例をもつが、その用例は『尊号銘文』略本などどこにも見られない。

第三に親鸞から顯智への独自の師資相承はさらに次のような根拠に基づく。

一、『尊号銘文』広本は蓮如の時代をこえて長く専修寺の非公開文書であつたと見える。

二、同書における後継者専空の識語は、親鸞―真仏―顕智の法脈を表す。すなわち顕智は高田の三代である。

三、その識語の三文書、すなわち「華嚴経言」、「焼法門誦文」、「十悪」は真仏の『経釈文開書』に前二者が、専修寺藏親鸞自筆文による後者がそれである。専空がそれから書写したと考えられるが、三文書は顕智等筆の「見聞」には見えない。²⁰

四、「焼法門誦文」は古字の「法」の意味を明らかにし、「十悪」は「五逆」を補完し、「華嚴経言」は冒頭の「大経言」の補足説明になるが、『尊号銘文』冒頭の「乃至十念」、「五逆」、そして「正瀧」の尊号銘文キーワードを正しく伝授しているであろうか。

五、『大経』引用文において瀧瀧は「誹謗瀧」の「謗」と「瀧」の間に挿入記号が朱で入れられ、朱筆で「正」が右傍の行間に書かれ「正瀧」に墨で「シャウハフ」と右傍にルビが付される。

六、『尊号銘文』広本は「唯除五逆誹謗正瀧」について「誹謗ノオモキトガ」とのみ書かれ、「五逆ノツミヒトヲキライ」としながら、直接「正瀧」について触れることもない。なお釈覚信の袖書をもつ略本では古字でなく、「唯除五逆誹謗正法」²²である。

七、『真蹟集成』の『教行信証』²³の後序に「彼仏今現在成仏」と『選撰集』では「彼仏今現在世成仏」とある。「世」が脱字になり、その後親鸞の引用文はすべて「世」を欠く。そこに法然から親鸞へ個人的・創造的師資相承が成立するが、「正」もそれに類する。

三 蓮如の『歎異抄』批判と師訓篇・歎異篇の入れ換え説

後序の「古聖人（法然）の仰せこと」とは本来「故聖人ノ御モノカタリ」におけるそれである。弟子の信心諍論に対して「自他ノ是非ヲサタム」よう求められた法然は鮮やかな教育的指導を展開して善信房を含む両者それぞれに最適な指導をする。その指導の趣旨に立つて顕智は、それを「百分カヒトツカタハシハカリヲオモヒイテカキツケ」、八ヶ条の事例に体系的に纏め、「歎異抄トイフヘシ」とする。それと師訓篇との関係は後序の「大切ノ証文トモ少々ヌキイテマヒラセサフラウテ目ヤスニシテコノ書ニソエ」るに示される。

この引用文において先行研究は専ら「大切ノ証文」に注目するが、重要なのはむしろ動詞の「ソエ」であり、これは本文中に他の用例はなく、顕智所持本の『尊号銘文』本巻とその略本の「大経釈」にそれぞれ用例があり、また大経の四十八願の釈文にある「乃至十念」の四字について十三行の解釈が加えられるのは異例である。その中に「乃至ノミコトヲ十念ノミナニソエテカヒタマヘルナリ」の文がある。すなわち「十念ノ御名ニ乃至ノ御言ヲソエル」ように、歎異篇に師訓篇を添えるのであるから歎異篇が主である。

このような「歎異抄」の原文の趣を批判して蓮如は古聖人を故親鸞に換え、師訓篇を主に仕立て直して、親鸞の字を修正することによってこれを強調することに成功する。そして「オホセコトヲ百分カ一」を少々という意味に逆転させ、師訓篇を強化するために、前序を「聊

注之」とし、「カタハシハカリヲモ」をそれから「モ」を除いた意味に転換させる。

前稿に蓮如による修正が全くない前序は、蓮如作であると提言したが、文脈上それを精査すれば、それはさらに蓮如の師訓篇批判であるといえる。師訓篇の結論にあたる第十条「念仏ニハ無義ヲモテ義トス不可称不可説不可思議ノユエニトオホセサフラヒキ」の元の証文は「尊号銘文」末、顕智所持本にのみ見える「他力ニハ義ノナキヲモテ義トスト本師聖人ノオホセコトナリ」であり、顕智は「他力」を「念仏」に置き換える。厳密な用語法からすれば、念仏と他力は区別されるべきである。しかし先行研究は念仏とあるのを他力に読み替えるが、前序はその置き換えを「自見之覚語」と批判して、「他力之宗旨ヲ乱ルコトナカレ」と戒める。「自見之覚語」は決して不注意な誤字でなく、むしろ重要な結論部分における「念仏」と「他力」の置き換えに対する蓮如の厳正な批判である。

これは第九条までの通俗的な念仏観についての批判を第十条では自ら覆しかねない。少なくとも大切の証文を書き替えたことになる。「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」は画竜点睛を欠く誇りを免れない。しかしそれに「不可称不可説不可思議ノユエニ」が添えられると念仏を他力に置き換える答が解消される。その親鸞の言葉が法然の言葉に添えて、その念仏が本願他力の念仏になり、浄土宗の正意に適うことになる。

すなわち第十条は法然の言葉に親鸞の言葉を添えることによって前序の「易行一門」の結論が成立する。それとともに二人の聖人の言葉

が正・副の関係で、先に「乃至十念」についての親鸞の積文がそうであったように、統合される。法然の言葉が念仏批判の文脈に生きるために親鸞の言葉を添えることが必要不可欠になる。したがって、前序の「有縁ノ知識者」は第一に親鸞であるという主張が蓮如作の前序の趣意である。

なお第十条における二人の聖人の言葉の統合は、同じく「オホセサフラヒキ」で終わる第三条においても同様に成立する。師弟の統合は善導、釈尊、弥陀と遡及する縦軸の歴史的統合に繋がり、第一条から第十条までを貫く念仏の統合は横軸の社会的統合である。すなわち師訓篇は「往生」を目的とする念仏の縦と横との統合によって構成され、独自の世界観と歴史観との統合にもなる。この歴史的世界観の統合は古今を比較することを通して二人の先師の師弟関係における歎異を批判し、そして歎異抄の世界の師弟関係の教育的課題を、法然上人の時代における教育的指導によって解決する。そしてその解決を通して、後代に続く浄土教的世界の発展が可能になるのである。

法然にもまた親鸞においても先師の「口伝之真信」に異なることを嘆くことよって、法然の教育的指導に還り、またそれを生かし、さらに「後学相続」に伝えることよって顕智もその後継者もともどもにそれぞれの時代の舞台において法然的教育指導の系譜を形成するのである。後代にわたって綿々と続く有縁の知識者の系譜に支えられて、易行の一門に参加することが可能になる。そのための基礎構造が師訓篇における歴史的世界観の統合であり、易行の一門の系譜は案内する有縁の知識者の法脈であり、それは「正信偈」、「尊号銘文」、「高

僧和讃」に親鸞が示した七高僧などの法脈を基盤とする。

そして師訓篇十条は故親鸞聖人の御物語の趣であるが、それは偏に前序の「同心行者ノ不審ヲ散センカタメ」である。しかしこれを歎異篇計八条の序と見ることによって後序の「古親鸞」による混乱が生じる。前序の「御物語之趣耳ノ底ニ留ムル所聊カコレヲ註ス」とは大切の証文に口伝の真信を加えて、箇条書きにして添えた師訓篇に他ならない。

前序は総序であるよりは師訓篇の序であり、その理解を導く「有縁の知識者」の役割を果たす。それは「ヒソカニ」から「易行ノ一門ニ入ルコトヲ得ンヤ」までと「全ク」から「他力之宗旨ヲ乱ルコトナカレ」までの二文と「ヨテ」から「聊カ之ヲ注ス」までと「偏ニ」から「不審ヲ散センカ為ナリト云々」までの二文で前・後段計四文である。

前序は他方において師訓篇を批判することによってその精緻な構成を浮き彫りにし、親鸞の浄土教の系譜に基づく歴史観から浄土宗の正意を継承するに對して、浄土教史を貫く他力念仏の世界観から念仏の異義を批判し、浄土宗史における親鸞の歴史的位置付けと役割を明らかにするとともに、異義批判の教義的拠り所を開示する。すなわち前段において他力の宗旨を乱すことに注意を促し、後段において異義批判の根拠を示す。ただ前序において親鸞が前面に出て、法然を背景に退けるように見えるのは、一方において師訓篇を批判するとともに、他方において親鸞の位置付けと役割を特に強調するからである。

前序の「疑惑アルコトヲ思フニ」を「思フ」にして文章を切断すると、折角の文章構成の重層構造が生かされず、法然の位置付けが見失

われる。すなわち先師は古い先師と現時点での先師のことであり、法然の「口伝之真信」と親鸞のそれに分けられる。もし先師を親鸞のみに限定するならば、先師は故親鸞聖人の代名詞のようになり、代名詞が固有名詞に前出することになる。

故親鸞聖人の御物語の時点における先師の真信と「歎異抄」の時点におけるそれを比較すると、異義批判に對する二人の聖人の指導は明らかに個性的である。しかし巧みに法然上人の指導が親鸞聖人の御物語に埋没する形になり、親鸞聖人の御物語が主になり、それによって親鸞聖人の語録から法然上人の影をやや薄くする。顕智は師訓篇の最初の三カ条の小結と全体の結びの第十条の末尾のみ「ト云々」でなく「トオホセサフラヒキ」として、小結と結びの条文であることを示唆する。

その上連如は第十条の結論的性格を薄めるためにあえて第十条に歎異篇の中序を直結させて、師訓篇の結論と歎異篇の導入部分とを一体化して、両者を切断しないために、読者は結論の意義が十分読み取ることができず、中序の自己紹介的記事の内容が読み難くなる。

また第二条の冒頭の「オノオノノ」という親鸞の言葉は読者を惑わせる。その訪問の説明がない。明らかに前後が逆になる。ここでは本来の師訓篇と歎異篇の前後関係が逆であり、師訓篇が主で、歎異篇が副ではなく、その逆である。それが前号の拙稿の入れ換え説である。

たしかに中序の「ソモソモカノ御在生ノムカシ」を前序にすると、「カノ」が承ける名詞が明示されないが、「ソモソモ」が自然な文頭であるに對して「カノ」が不自然な挿入であり、むしろそれは親鸞語

録を仲間語って聞かせるときの頭智の常套句と考えればよい。

四 「山中の御文」の観察研究

岡村論文によれば「山中の御文」は、「料紙の使い方は非常に複雑であり、(中略)花押の部分は、何枚かにわたって書き継がれた料紙の最後の部分に、「蓮如」という署名及び花押部分のみだけの紙を張り付けた形になっており、この署名及び花押が元来この御文本文に添付されていたかどうかは疑問である。」²⁵ また大喜論文の実測はそれを裏付ける。

この御文と文章が多く重なる「文明第三炎天之比」の会合を伝えるもう一つの御文は、発給日付、蓮如の署名・花押はない。しかしこの底本は写本(名塩本)のため詳細は不明である。

たしかに「釈蓮如花押」と書かれた裾が少し右上がりの聳立った第八紙は、本文に重ねずに、直結して、通常の署名の位置に添えられ、続紙でない。そして横の本文の紙とは色が異なり、薄い。しかし現場で確認すれば、それは本文とまったく同じ料紙に見える。

大喜論文が定説の文明三年七月一六日発給とするのは、本文冒頭の「文明第三初秋仲旬之比」の右側の紙の端ぎりぎりに別筆で「文明三年七月一六日」と割り書きで注記されているからである。しかしもし文明三年七月一六日発給とすれば「文明第三初秋仲旬之比」の会合と書くはずはない。発給は当然「文明第三炎天之比」の御文とともに、「文明三 七月一六日」を相当するはずである。

蓮如が御文の日付をこのような書式にするのは、文明五年以降である。文明五・六年にこの書式が多発する。その頃に発給された御文の冒頭に何故別筆でこのように割り書き注記を付け加えたのか。そこに続紙でない第八紙のなぞを解明する鍵がある。

第八紙の署名・花押に似た形式は、文明第五 九月二三日発給の端書、珠州市西光寺蔵復刻版は署名・花押一行の右端に端書が重なり、花押の一部が切れている。しかしその花押は「山中の御文」の花押、文明第五 十二月八日発給東本願寺蔵の花押、同金沢市専光寺蔵の花押とは別筆に見える。

つぎに本文の理解に重要な意味をもつことになる第六紙であるが、初めに第五紙の最後の行に第六紙の行の文が書かれ、第七紙に書き継がれたが、修正の必要が生じて、第五紙の最後の行に書かれた第六紙の一行が切除され、第六紙が挿入される形に貼り継がれる。

第一紙と第二紙以降と比べると、明らかに第一紙は行間がやや広い。しかし第二紙は逆に行間が少し狭い。それは記述において地の文と問答の部分を区別するためと思われる。特に逆説的な問答の最初の部分である第二紙の記述をより詳しくするために一行分を増やしていると見られるが、そのために初め第一紙と第二紙を一枚の料紙であるから通して書き込んだが、あえて第一紙だけを残して切断し、第二紙を書き替えて第一紙に繋いだ。したがって第六紙の場合も同じ要領で差し替えられたと見てよいであろう。これによって七枚の本文の継ぎ合は、計四枚分になることが分かる。手間暇をかけた蓮如の作業は、教育者として「山中の御文」の複雑な文章構成の文脈を少しでも

辿りやすくしようとする親切心からであろう。そしてこれが『歎異抄』蓮如本の修正を理解する鍵にもなる。

以上の検討から第八紙はどこからどのように用いられているかを解明するのは困難ではない。その大きさと位置と形からそれは元は第一紙の冒頭部分であり、第一紙の裏に上書されたが、比較的早い時期に表装されたときに裏に書かれていると見えなくなるから、それを表に向けるために切り離して、上書を署名と花押の体裁にしたものであろう。²⁷

もう一つの観察は第四紙と第五紙との継目にある。第四紙の「弥陀他力ノ」で始まる最終行の「御恩を報じ」以下に字の左寄りの方が小さな割れ目が走り、糊代はなく右は第四紙に、残りの左は第五紙に属する。それは装丁の無理が初めに折り目のところから割れが生じたのであろうと思われる。すなわち第四紙と第五紙は元々は一紙である。そして蓮如が統紙にしたと分かるのは、第三紙と第四紙の継目の上に、割印風に「心底を」と書かれているからである。第五紙と第六紙との継目に残る「教」と「人」の右端の払いと「信」の修正・補記の割り書きにもそれが明らかに読み取れる。この統紙には錯簡の恐れはない。

以上の観察結果と注云の計測データを突き合わせると①～⑦の本文全長一三八九ミリ、④と⑤の間の割れ目から表装前は折紙であることが分かるから、割れ目を折り目とすれば、その折り目の右八三四ミリ、左五五ミリになり、丁度一頁一三九ミリで右六頁、左四頁になる。割れ目を山折りにすれば、見開き頁が右三面、左二面の計五面に

なり、扱いやすく、読みやすい形に整う。そして第八紙は第一紙の前の裏の上書になり、特に丁寧な書式である。

文明五年からの『御文』に吉崎時代の回顧²⁸が多くでる中の一つに、それらを総括するのが「山中の御文」である。そのあとは一連の掟の御文に転換する。なお「山中の御文」の花押について北西弘博士が文明七年七月四日の発給とする「成敗の御書」²⁹（金沢市専光寺藏）の花押と酷似する。

さらにわれわれは『蓮如上人御文』（同朋舎、再版、九八年）によつて第八紙の花押を文明五年一月二一日付け能登西光寺藏端書、同年一月八日付け金沢市専光寺藏、文明八年六月二日付け奈良県飯貝本善寺藏の花押等と比べると、その類似性が明確になる。

五 山中の御文の「自心教人信」の

意味と和歌二首の関連性

この御文は蓮如研究者によつて上記のアポリアのためか必ずしも重要視されない。「山中の御文」は独自の法文問答に注目が集まる。しかし上述のようにそれ以上に後段の「自心教人信」の独自の引用文と和歌二首の「返し歌」の關係にこそ注目すべきである。

「自心教人信」は善導の文ではもちろん「自信教人信」である。親鸞の『教行信証』の「信卷」では「自信教人信（中略）大悲弘普化」³⁰、その「化卷」では「自信教人信（中略）大悲弘（弘字知昇法師懺儀文也）普化」³¹であるが、この御文では蓮如は「大悲弘普化」を「大悲

伝善化」に戻し、「自信教人信」を「自心教人信」とする。蓮如はこの一行を差替え「自心教人信」とする。最後の「信」は初めに別の字（信か身）であったが、修正されて右の傍らに小さく「信」と修正されるが、「教」と「人」の二字はそのままである。

「自心」は不注意による書き損じではなく、『愚禿鈔』³²の七深信の最後の第七深信である「自心」を指す。しかし刊本は「自心教人信」を「自信教人信」に替えるが、本来の蓮如の修正の意義を無視することにならないか。ここで蓮如が態々第六紙を差替えてまでして、「自信教人信」をあえて「自心教人信」に置き換えるのである。

「自信教人信」も「自心教人信」も声では同じであり、耳には同じように聞こえるが、文字にして読むと、両者の意味の深さは異なるはずである。両者の読み聞かせでは聞き手には両者の区別はないが、読み手にはその区別が明らかであれば、その読み聞かせの調子は自ずとそのニュアンスを微妙に区別させる。そこに蓮如の表記の創造性がある。

「自心教人信乃至大悲伝善化ノ釈文ニモ符合セリト」を導く「是れ則ち誠に」以下は話法が転換する。そしてその後半は短い文にもかかわらず強調の「コソ」が四箇所もでる。「カクコソ一首ハ（三字挿入）申サレケリ」以下は蓮如の真骨頂を表すもつとも強調したい文である。すなわち「月カケノイタラストコロハナケレトモナカムル人ノココロニソスキ（見せ消ちム上書）」³⁴の法然の和歌と「ツク／＼オモヒクラシテ入アヒノカネノヒ、キニ弥陀ソコヒシキ」と俗人の親鸞的和歌の二首である。

「山中の御文」はたんに法文問答に終わらず、また藤原論文³⁵にいう

ように「俗人に彼の門徒を寄進するという結果でこの「御文」は締め括られる」のでなく、締め括られるのは法文問答であり、そのあとに二首の和歌が重要な意味を帯びる。

月影の和歌に二箇所³⁶の修正があり、一つは「さと」を「トコロ」に替え、地域性をより明確にし、もう一つは初めに大坊主が「申された」のは「ココロニソスキ」であるが、それを俗人が承けて「キ」を「ム」と正しく見せ消ちにして、中央の情報に通じた俗人と地方の間接的情報しか知らない大坊主との相異を巧みに表現する。俗人はその月影の和歌の一種の返しにして第二の和歌を口ずさむが、第一の和歌が視覚的世界であるのに対して、第二の和歌はそれと対称的に聴覚的世界である。

法然の「月影のすむ」という視覚的世界の和歌の返しに俗人の「弥陀ぞ恋しき」という聴覚的世界の二つの和歌が並立して成立する。『歎異抄』第一条の世界と『愚禿鈔』題辞の「賢者の信を聞きて愚禿の心を顕す」世界が表現される。二つの世界を和歌において比較することによって、法然の月影の和歌を「ココロニソスキ」とする大坊主の「先師ナトノ申オキ候趣ハタタ念仏タニ申セタスカリ候トハカリ承リ置候」に対して俗人は本願寺の聴聞の成果を披露して大坊主に対して法然の世界と親鸞的世界の統合を二首の関係を示唆する。

すなわち「月影」の和歌が周知のように『古今集』紀貫之の「かつ見れど疎ましくもあるか月影の至らぬ里はあらじと思えば」の本歌取りに対して、俗人の「つくつく」の和歌は、『新古今集』西行法師の「くれぬなりいくかをかくてすぎぬらむ入逢の鐘のつくつくとして」³⁶の本歌取りといえる。したがってこの俗人は和歌の道にも通じた相当

な教養人と見える。

「山中の御文」の重点は最後の二つの和歌の対比に置かれる。それは単なる道・俗間の法文問答ではない。蓮如とともに北陸の地に齋らされた中央の情報地域が地域の奉公人の口を通じて地域の大坊主に齋られるところに「山中の御文」の独自の意義がある。その法文問答の情報が道と俗との会合の場に齋らされ、その場に大きな教育的影響を与える。

そして道と俗との伝統的秩序は俗人から大坊主への逆の聴聞によって覆り、新しい仏教的世界が地域に定着する。その俗人の聴聞を背後で支えるのがこの「山中の御文」の筆者蓮如自身であり、蓮如はいわば隠された指導者であり、十分有効にこの会合のエピソードを目で読み、あるいは耳に聞いた人々に多大の影響を齋らすことになる。

ここにおいて蓮如は決して直接的に大坊主のような地域の指導者や聴聞する俗人のような中央の情報に詳しい人や彼らに聴聞される地域の住民に対して説教めいたことは一切しないで、より大きい教育的効果を持続的に発揮することに成功する。

六 「山中の御文」の生涯教育的意義

蓮如は吉崎から一時的退出にあたって中間指導者の育成を北陸地域の後継者で布教の拠点寺院、加賀二侯の本泉寺の住職を勤める三〇歳そこそこの次男に後事を託すために吉崎時代を総括したのが「山中の御文」である。それはいわば蓮如による後継者育成の教材すなわち一

種の師資相承の書といえる。そこに蓮如の教育的意図が巧みに隠されている。それは後継者にとって中間指導者の育成に役立つはずである。しかしその実際の効果は布教の成果によって、その大きな影響力を十分に読み取らせる。そして何よりもその後の蓮如が中興の祖として、真宗王国を実現した教育的成功はそれに負う。

先に見たように大坊主の和歌を受けとめた俗人は本願寺での聴聞を承けた視点で、念仏為本に生きる大坊主と法文問答を仕掛けた結末に信心為本を伝えるとともに、月影の視覚に鐘の響きの聴覚を対応させて、「聞賢者信願愚禿心」の『愚禿鈔』の世界を強調する。

この念仏為本は『歎異抄』第十条に示される「念仏には無義をもて義とす」に通じ、ここで親鸞の世界を対比させることによって間接的に歎異抄の世界を批判することになる。

しかしここでの批判的対比は法然対親鸞ではなく、『歎異抄』の頭智対『御文』の蓮如の間に成立する。蓮如は二つの和歌の対比を強調することによって巧みに法文問答の基本構造を浮き彫りにしている。

そこで俗人は本願寺時代の聴聞に基づいて大坊主批判を展開するとともに大坊主の教義的、教化的回心を促す。念仏為本から信心為本への批判的転換がそれである。

俗人が通って聴聞を承けた頃の本願寺には平座制度を導入して基本的に道・俗間の伝統的な垣根を取り払い、同胞・同行の関係で聴聞した蓮如がいた。³⁷ その俗人はその蓮如の代弁者であり、蓮如の新しい視点の体現者である。俗人を中核にした会合は地域性とともに俗人を介して中央の法難以前の本願寺とも結ばれた開かれた世界である。

この法文問答の提起によって地域教育は本願寺時代における参加者の新教育観が導入されて、吉崎時代の急速な発展を導いた。北陸門徒集団の急速な量的拡大の反面に、質的向上が教育的課題になった文明五・六年の頃いくつかの回顧録の御文が発給された中に、新しい逆説的な教育的人間関係を説いた「山中の御文」はその後の蓮如と後継者たちの教化活動に大きな拠り所を与えたであろう。

俗人の本願寺における聴聞が中間指導層の大坊主達との問答に生かされ、その問答が文明三年七月一六日の会合にも教育的影響を与え、ここにその地域教育は歴史的構造をもつことができ、それがさらに文明五年以降のこの地域の教化活動にも影響力を拡大し、そしてそれが今日なお本泉寺に所蔵されて、地域仏教教育の教化活動の精神的拠り所となっている。「山中の御文」の修正箇所注目するとき、その歴史的展開の構造を再現できる。

「山中の御文」はしたがって文明三年七月一六日の会合を中心に地域の教育的世界を読み、その歴史的背景を綴ることによって、地域教育を体系的に描き、さらにそれを蓮如が文明五・六年頃に回顧する御文に纏めることによってその歴史的評価とその後の発展の基盤となった。われわれはそこに語られた地域教育の源流を『歎異抄』蓮如本に改めて法然の「念仏為本」と蓮如の「信心為本」の関係として捉えることを促される。

そこにおける「月影の」の和歌と「弥陀ぞこひしき」の和歌の統合が、地域教育に自然な影響を与えるはずである。ただ二つの和歌における意図的な修正と逆に未修正が刊本においてともにまったく見過ご

されるが、修正と未修正の事実のもつ意味、すなわち蓮如の意図を見抜くことによって「山中の御文」は今日もなお貴重な教育的資源としてわれわれに多くの示唆を与え、とくに生涯教育的意味は上に見たように決して小さくはないといえよう。

したがって「山中の御文」における地域教育の世界観的・歴史観的統合とその教育的資源としての教化教材の音声言語的・文字言語的統合によって、地域の「講」集団に対する指導における個人的・集団的スキルの統合を可能にする。それは一九八五年ユネスコ「学習権宣言」の学習権の定義における学ぶ権利の基本に掲げられる、自分自身の世界を読みそしてその歴史を書く権利と教育的資源を手に入れそして個人的・集団的スキルを発達させる権利に対応する。すなわち現代的学習権の基盤がそこにすでに自然に成立するのである。

そればかりでなくさらにそこに生涯教育の原理・原則も示される。そこに統合された学習の基本構造が成立することを三段階に分けて体系的に明らかにした「山中の御文」はまさに統合された地域教育の典型であり、古典的生涯教育論の形式的統合の有り様をむしろ超えているといえる。そしてそれが創造性において統合される学習の基礎と統合されて、生涯教育の世界を成立させるのである。

その宣言において学ぶ権利の基礎として定義付ける「読み・書く権利、問い・分析する権利、想像し・創造する権利」の体系は京都・竜安寺の「つくばい」の創造的読取りに実証されたが、そのうえに学習の基本構造が「山中の御文」においても解明された。

そのつくばい論において明らかにされた「つくばい」の音声的解読

と文字的解読を通してそれぞれ真の自己の在り方の基礎が読み取れたように、音声的・文字的読取りが統合されているが、「山中の御文」は指導者の自己教育を促し、助ける文字教材面とそれに統合される指導活動において「講」集団の相互教育を促し、助ける音声教材面が法然の「自行化他」的統合の延長上に「自心教人信」として成立するのである。

「自心教人信」とは、親鸞が『選択本願念仏集』後序の「自行化他唯慈念仏」の延長上に導いた「自心教人信」をさらに蓮如が質的に向上させた創造的教化である。それは要するに法然と親鸞の教化の原理・原則を創造的に統合したものに他ならない。

蓮如は親鸞の「大悲弘普化」を善導の「大悲伝普化」に戻して、「自心教人信」を「自心教人信」へと創造的に発展させるのである。そこに蓮如の教化論の創造性がある。その創造的教化論を次男に伝授するために、蓮如は教化の質的向上を求めて新しい高度な教化論を開発し、その方法を分かりやすく伝えようとしたのが「山中の御文」である。

七 結びに代えて

親鸞と唯円の双方向の問いは重要な意味を帯びる。第九条は唯円房からであるが師訓篇は第二条の「トヒキカンカタメナリ」の親鸞の言葉にあるように弟子からの共通の問いに対する師の応答であり、第九条では特に唯円からの問いになり、何故唯円房が問うたのか疑問にな

るが、本来第十三条に親鸞が指名して唯円房に問い掛けたに對して、唯円房が第九条の問いをして第九条の集団的会話の口火を切ったのである。ここからも歎異篇の第十三条が初めにあり、それに第九条が「ソエ」られて、師弟双方向の問いが描かれる。そして第十一条と第十二条に弟子たちが交々に東国での信心諍論が語られたのを整理して、それに「ソエ」て第二条での親鸞の要約があつたと見るほうが自然でもある。

そうすれば『歎異抄』の構成は自然の流れに沿って進行することになるから、われわれの歎異篇と師訓篇との入れ換え説が成立するのである。

次に蓮如が『歎異抄』を批判の対象としたのが「山中の御文」であり、親しいものに与えた⁴⁰、対象を特定した書簡である。実際それは八つの断片からなる不定形な統紙であり、私信的性格を持ちながら、表書に署名と花押が付けられた重要文書である。それはもう一つの形式的に同類の同年の「炎天之比」の御文とセットになるが、「山中の御文」は内容構成においてより歴史性が強く、また世界観的広がりも明確であり、一定の指導原理の下に統合される。

そして蓮如の批判によって白眉となった第十条の冒頭は「大切ノ証文」からの抜粋であり、唯一顕智所持本の結論のみにあるから、それが作者顕智説と顕智師資相承説を立証する。

蓮如の批判は第十条の意義を高める積極的な働きをもち、法然の選択の原理に立つ批判的方法を継承する。その批判的方法を表す典型として親鸞は『尊号銘文』末巻に『選択集』の三選文を引用して、「シ

ハラク聖道門ヲサシヨクヘシト也」、「シハラクモロモロノ雜行ヲナケステサシオクヘシト也」、「助業ヲサシオクヘシト也」として批判的方法の基本を「サシオク」に定め、それが歎異の精神に引き継がれ、そして蓮如本の批判的方法に至っている。

蓮如の「山中の御文」が生涯教育に通じる仏教教育の教材であるのは、第一に『選択本願念仏集』の冒頭に紹介される各主要宗派の師資相承の法脈、『正信偈』、『愚禿鈔』、『尊号銘文』に多様な対象・様式に説く法脈、それらを承ける『歎異抄』の「親鸞一人カタメナリ」の法脈への個性的参加と創造的發展、さらに善導からの「自信教人信」を「自身教人信」を媒介として「自心教人信」へ創造的に翻すことを要請し、そこに仏教教育の永続性、多様性、創造性、普遍的個性、そして持続可能な発展性という生涯教育の原理・原則を明らかにし、第二に大坊主が月影の和歌を地域住民の視点から自然に読み替えて詠じたように蓮如の仏教教育は地域教育であり、上述の原理・原則に基づきながら同時に時代と社会の要請に應えて地域の特性を生かした地域構成員の相互教育、指導者教育そしてそれぞれの自己教育の具体的実践を例示し、第三に法脈の継承と発展のあり方を和歌二首に分かりやすく示して、自己教育における普遍的個性伸長を促す和歌の文学的教育の具体例を提言し、その一つは浄土宗歌にも生きている文字と声の基本的表現方式を統合した文化教育として今日の多文化生涯学習社会に異彩を放つように、「ツクツク」の俗人の和歌は文字を遙かに越えるニュアンスをもち、情報処理不可能な豊かで時々刻々の展開を見せながら同時に「弥陀ソコヒシキ」で結ばれた集団的心の教育を明らか

にし、第四に山々に木霊し相互に響き合う「イリアヒノカネ」の音のように個性的、集団的スキルをともに発達させる地域教育の典型を示し、さらに参加者それぞれの社会的、仏教的役割分担に応じた対話的社会教育が道俗それぞれに用意されているからに他ならない。

この統合教育は以上の生涯教育の原理・原則を生かし合いながら、さらに時代・社会・地域・個人の必要に応じて持続的發展を担う人づくり・地域づくりの教育である。「山中の御文」は真の「生涯にわたって統合された教育」の体系を過不足なく示す普遍的な地域教育の典型である。もちろん持続可能な発展性のメカニズム等ここに詠み落とされた生涯教育的意味は決して少なくない。今はただ浄土真宗中興の祖が築いた「真宗王国」への貢献を前提に中世仏教教育の一教材として考察を試みたのみである。

学習権宣言の定義から導かれる学習の基本は、自分自身の世界を読み、その歴史を書き、教育資源を手に入れ、個人的・集団的スキルを発達させる学習の四本柱であるが、その基本は和歌二首が示す「見ると聞く」の地盤の上に据えられ、その全体構造が上述の原理・原則を支え、その生涯教育の体系の上に「自心教人信」の蓮如的仏教教育が成立する。ここでの「自分自身の世界」とは仏教的な地域社会の「講」であり、「その歴史」とは法難以前からの平座制度に発し、講集団の階層秩序に变革を齎らした地域仏教史の一時期であり、「教育資源」とは法文問答、蓮如の自己教育指導、道俗二人の和歌から成立し、そして「個人的・集団的スキル」とは自己教育、相互教育、総合教育を統合した社会教育の成果を指すのである。

注

- 01 竜谷大学善本叢書4、同朋舎、八三年参照。
- 02 『親鸞聖人真蹟集成』第九卷、「本尊影像讚銘（一）六字名号西本願寺藏・本尊影像讚銘（二）八字名号専修寺藏」、法蔵館、七四年、一〇一—一頁
- 03 『歎異抄』法蔵館本一〇四頁。以後この冊子本は同朋舎の卷子本で確認した。
- 04 法然と親鸞の二人の聖人のうち古い方は法然聖人である。親鸞にとつては本師聖人である。
- 05 『親鸞聖人真蹟集成』第五卷グラビア頁参照。
- 06 『真宗聖教全書』二『末灯鈔』
- 07 顕智等筆「見聞」『高田学報』、第六三—六八輯、「資料復刻」参照。
- 08 『歎異抄論註』、佐藤正英、青土社、九二年、は唯円説に立つて、「十余か国」を「常陸から京へ上る間の国」（五一—四頁）とするが、末灯一九の常陸への書簡に「御ふみたびたびまいらせさふらひき、御覧ぜずやさふらひけん」などあるように、第十条の「信ヲヒトツニシテ心ヲ当来ノ報土ニカケシトモカラ」とは考えにくい。
- 09 『親鸞聖人真蹟集成』第四卷四〇八頁、専修寺藏真蹟、『高田学報』に顕智写本。
- 10 『真宗年表』、大谷大学編、法蔵館、七三年
- 11 『真宗聖教全書』三。
- 12 『三河念仏相承日記』。
- 13 前号拙稿参照
- 14 『親鸞聖人真蹟集成』第八卷「正月十一日本」、三五五頁、但し表紙（二五一頁）の題名と袖書「釈顕智」は本文と別筆である。それに対して同月二七日に真仏の子、信証に与えた同名書は表紙の題名と袖書ともに本文と同筆である。
- 15 『親鸞聖人真蹟集成』第八卷
- 16 『親鸞聖人真蹟集成』第四卷
- 17 同書解説は「本巻の表紙に「釈顕智」とあるのは顕智がこの書を伝領したことを示している。」（四三四頁）とするが、その成立事情から親鸞が略本をもとに広本を表わし顕智に与えている。そのことについて解説は両本の成立の前後関係を不明とし、略本に銘文の本文がないと指摘し、特に両本における「正信偈」からの引用句第十九の「獲信見敬得大度」は「教行信証」の坂東本・専修寺本にないとする。すなわち本文のない釈文のみの略本の奥書は一二五五年六月二日「愚禿親鸞八十三歳書写之」であるに対して、広本の奥書は五八年六月二八日「書之」となり、両書に矛盾があるように解説するが、覚信の袖書のある略本は親鸞との関係から妥当であり、引用句第十九はたしかに坂東本・専修寺本のそれと異なるが、引用句は同年の「安城御影」（『親鸞聖人真蹟集成』第九卷グラビア頁）の下端にある「和朝釈親鸞正信偈」とまったく同文であり、中段の『大経』の三節は広本初めの三節であり、上段の二節も広本に同じである。（二七一頁）
- 18 専修寺藏書状参照。なお「顕智上人等筆、見聞、資料復刻（三）」、「高田学報」、第六五輯。なお顕智等筆「見聞」（一）の最初の三頁は手習

い風に漢字にルビが付けられて試し書きになるが、法語以外に「干鳥、料理、包丁、雉」などの調理用語があり、次頁に「一セウカチノクスリ」と題名を付けて、全文カタカナでその製薬法と服用法が詳しく記入されているが、冒頭に特に病氣と薬の記事を出すのは、それは顕智の他にも数人の筆で記入していることから、東国の一行の上京時の「見聞録」から始まり、その消渴（喉が渴き、尿がでない病氣）の患者は当時重病の覚悟である可能性は捨てられないのではないか。

19 『高田学報第九輯』、「真仏上人研究」、『経釈文聞書』、四六四頁、四六七頁。第四三輯、「経釈文聞書の研究」(中)、生桑完明、一五頁、同書、第四四輯、二二頁。参照。『高田学報第一六輯』、高田学界纂要、生桑完明によれば、上記の三文は「聖人の手記されたものを門侶の誰かが書き写したものであろう。」とするが、「誰の筆か判定はつかなかった」とも述べる。(三四頁)しかし専空の筆跡は親鸞もどきであるが、それを顕智授与の『見聞』の専空識語のそれと比べれば。明らかに同じ専空の筆であるといえる。

20 『高田学報第六三〜八輯』顕智上人等筆、「見聞」、高田山藏
21 朱字の「正」は一部右隣の「者」と重なるが、墨のうえに朱が重なることは他の朱筆と同様であり、「正」の挿入は他の朱筆が用いられた時点と同じである。

22 『安城御影』の中段と第九卷の一二五六年十月中旬の六字名号讚銘(西本願寺蔵)、八字・十字名号(専修寺蔵)、十字名号(妙源寺蔵)の裏書きにも「灑」がある。

23 『教行信証』坂東本と『尊号銘文』広本の欄外(主に上欄)と行間に

独特の斜線が引かれ、強調点の記号と読み取ることができるが、この記号は略本などにはない。

24 個性的、創造的な師資相承は法然から他の弟子へも同様である。例えば『一枚起請文』は独自の表記表現をもつが、個性的な花押は今までほとんど読み取られていない。しかし口述筆記した弟子源智にとつては筆の運びから容易に読み取れ、それが「下生」の草名体と当然分かるはずである。また月影の和歌は勅撰和歌集の釈教歌に位置付けられ、法然の所収歌五首と弟子蓮生法師のそれ十首が百五十年間にわたつて採択され、月影の和歌とそれに続く「道もなく」の蓮生の和歌を中核にして、体系的に意味付けられることから、独自の師資相承であることに気付かれる。すなわち弟子の個性的アイデンティティに働き掛けて、弟子の生涯にわたる自己教育となる一種の師資相承である。法然から親鸞への創造的な師資相承は、『歎異抄』の作者・顕智の場合、そして「古聖人」法然を「古親鸞」に変えた蓮如の場合にも引き継がれる。

25 「蓮如自筆御文と御文流布の意義」、岡村喜史、『講座蓮如第二卷』、平凡社、九七

26 「蓮如の書状・御文・裏書きを考える―中世後期の文書の世界―」、大喜直彦、前掲書、表一「御文法量等表」によれば、文明三年七月一六日発給のこの御文は、統紙の卷子本で縦二五七、横①一七五、②一六四、③三五五、④一四〇、⑤一八五、⑥二五、⑦三四五、そして⑧四五各ミリである。

27 このことについて北西弘博士の古文書学的、書誌学的教導を得た。多謝。

- 28 『五帖御文』の一の七と八、二の五、そして『帖外』六、一八、二〇、二二、二八、二九、三一、三八、四一、四四参照。
- 29 「加能史料会報」第一〇号、九八年、「蓮如上人成敗の御書」発給の年次と動機について」、北西弘、三頁写真参照。それに比べて歎異抄の花押は長享年間の花押と同じように逆三角型に近い角張った花押であり、一見してその区別が分かる。
- 30 『真蹟集成』、第一卷、二五〇頁。
- 31 第二卷、五四七頁、参照。
- 32 蓮如の『愚禿鈔』書写本があるが、未見である。同書顕智本との比較は有効である。
- 33 『真宗聖教全書』二、四六八・九頁。『愚禿鈔』巻下、深心釈。なお『名塩本』では「自身」に作るが、善導の「自身現に是れ罪悪生死の凡夫」の「自身」である。四六七頁
- 34 「スキ」の「キ」は長い目の縦棒であるが、その六行前にある「貴方へ進シオクヘキ由」の長い目の縦棒と同じ表記方法である。ごく短い横の「二」線は「ム」の上書によって見えなくされて、断定できないが、それは「キ」以外の読み様はない。「キ」を「ム」と上書にして見せ消ちすることによって、大坊主と俗人の和歌の二重の意味に理解させている。
- 35 藤原正巳、「（語る）蓮如と（語られた）蓮如」戦国期真宗信仰のコスモロジー」『講座蓮如第一巻』平凡社、九六年、（二八四頁）
- 36 『新国歌大観』第一卷、勅撰和歌集。角川「古語大辞典」は「暮れにけり」に作る。
- 37 蓮如が教育的指導の上で平座制度を導入した時期は、この御文によって蓮如の本願寺の第八世継職から法難による退去までの時期であり、それは法文問答の時期は文明三年の夏であり、それに先立つもう一つの道俗問答にも本願寺方式の精神が読み取れる。『歎異抄』に基づく師弟関係と「夢中文」の「御文」にも示唆される平等で相互主体性が確立された師弟関係が、蓮如とともに北陸の地に新しい教育的世界を構築させた。
- 38 拙稿「京都・竜安寺の生涯教育論」『日本仏教教育学研究』第六号参照。
- 39 早島有毅論文「本願寺蓮如の「教団」と戦国社会」御文を素材として」前掲書第一巻によれば「充所は、そうした批判の対象、北陸一体の僧侶総体であることが、俗人の質問内容を通して示される。」（一二頁）とするが、岡村論文「蓮如自筆御文と御文流布の意義」前掲書第二巻が指摘するように「加筆修正された法語を門末に授与されるということとは考えられない。」（一四五―一六頁）ならば、むしろ特定の対象に絞るべきである。
- 40 前掲論文「蓮如自筆御文と御文流布の意義」、岡村喜史、一四五―一六頁参照。
- （付記）以上の研究は久木幸男博士の学恩と平成十年度佛教大学特別研究助成費に依る。

（たにかわ もりまさ 社会教育学科）

（一九九八年十月十四日受理）