

真宗列祖にみる本地垂迹説 — 特にその質的同異について —

高田 未明

一 はじめに

親鸞以降、列祖教義にみられる弥陀と諸神諸仏の関係は、他宗との関係性の影響をより大きく受けることとなった。親鸞の弥陀一仏帰依の思想は、当然諸宗諸神への不帰依を伴うが、今日までの真宗教義学や思想史の膨大な研究成果にも明らかなように、念仏者が諸神を積極的に排斥・軽侮するというものでは断じてなく、諸仏の尊高性も認め、さらに、諸仏によって念仏者が護念せられているというものであった。

これは「信巻」現生十益中に冥衆護持の益^{*1}が説かれ、『浄土和讃』現世利益和讃には、

南無阿弥陀仏をとなふれば 梵王・帝釈帰敬す

諸天善神ことごとく よるひるつねにまもるなり^{*2}

と説かれるところである。そしてこの護念こそが、神祇に対する不帰依と不軽侮という、一見矛盾とも思われる関係を結ぶ紐帯概念として機能しているといえよう。このことについてはすでに論じたこともあるので、詳しくはそちらを参照いただきたい^{*3}。

さて、親鸞のうえに本地垂迹説はみられない^{*4}といわれるが、その後の覚如、存覚、蓮如の諸神諸菩薩への言及をみるに、本地垂迹説の依用は明らかである。そこで、後世の蓮如の仏本神迹説へ至る本地垂迹説を軸とした諸神諸菩薩の関係性の変遷について考察を試みる。結論としては蓮如の仏本神迹説は本質論

的には本師本仏論の一部であり、対外的には弥陀法への誘引方便とみられる。だが覚如、存覚の影響を重ね合わせた時、敢えて両師の思想を継承しなかった部分も窺えるのであり、そこから読み取れる事柄および『御文章』という文書の性質を考慮したい。

二 覚如における本迹思想

覚如は、親鸞の廟所を寺院へと展開させた立場であったが、弥陀と諸神諸菩薩の関係をどのように捉えていたのか。『口伝鈔』一五条は「真宗所立の報身如来、諸宗通途の三身を開出する事」⁵と題されているが、その内容で着目すべきは、阿弥陀仏が久遠実成の本仏として、一切諸仏がその応迹として説かれていることである。久遠実成自体は、『法華経』「寿命品」⁶に説かれる教説であり、真実の积迦ははかり知ることの出来ない久遠の昔に成道した寿命無数劫の仏であることを示すものである。これが後に十劫成道とされる阿弥陀仏においても久遠実成がいわれるようになり、親鸞も久遠実成の弥陀思想を承けている⁷。さて、『口伝鈔』一五条では、経釈を引きながら弥陀本仏、諸仏化身が論じられているが、次に引用所文を順に検討したい。

(1) 「諸教所讚多在弥陀」『止観輔行』⁸。

中国天台荆溪湛然の語をもって、諸経にて多く弥陀が讚ぜられている旨を述べる。最初の引文からすでに諸仏中、弥陀の存在の特別なることが示唆されている。

(2) 「久遠実成弥陀仏 永異諸経之所説」『念仏宝号』⁹。

『念仏宝号』は日本天台檀那流の覚運の書といわれる。所引の文が『念仏宝号』原文とやや異なるのは、親鸞『経釈要文』の讚文に拠っているからであろう。「永異諸経之所説」の『念仏宝号』当面の意は、『大

經』所説の十劫成道の阿弥陀仏は垂迹の権仮仏であつて、久遠実成の真仏として説かれているのは『法華經』だけである、というものである。しかし覚如は、親鸞『浄土和讃』にみられる十劫成道のまま久遠実成の弥陀という意¹⁰を承け、『大經』のみに説かれている阿弥陀仏の本義という意に転換したものである。

(3) 「上従海徳初際如来 乃至今時釈迦諸仏 皆乗弘誓悲智双行」『法事讃』¹¹

善導『法事讃』の文であるが、覚如は続く文で「しかれば海徳仏より本師釈尊に至るまで、番々出世の諸仏、弥陀の弘誓に乗じて自利利他したまへるむね顕然なり」¹²と解釈している。「海徳初際如来 乃至今時釈迦」は、「易行品」が出拠¹³であり、ここでは十方の十仏は海徳仏に従つて発願をしていることから十仏の師仏であることが説かれている。覚如はこの「易行品」十方十仏章に依拠して、海徳仏以来、釈迦に至るまでの三世諸仏をいわばひとまとめとする。また、『法事讃』原文では釈迦諸仏が各々の弘誓願に乗じて智慧慈悲の行を修すると読めるが、覚如は諸仏が「弥陀の弘誓」に乗ずるとしている。そうすると、海徳以来のすべての諸仏は弥陀を本師とすることになり、いづれみな阿弥陀仏に従つて発願成道するとの意になる。こうして弥陀を本仏、諸仏を末仏とする立場を見ることが出来、次下に「最初海徳以来の仏仏もみな、久遠正覚の弥陀の化身」¹⁴と述べている。

(4) 「十方諸刹土衆生菩薩中 所有法報身化身及變化 皆從無量壽極樂界中出」『楞伽經』七卷¹⁵

(5) 「三世諸仏念弥陀三昧成等正覚」『般舟三昧經』¹⁶

『楞伽經』と『般舟三昧經』とを引用している意味は、前者は諸仏が極樂より出ること、後者は諸仏が極樂に入ることにつき、入・出ともに弥陀によることを述べて、弥陀が本師本仏であることを明らかにする文とみるべきであろう。

以上のように、諸經釈を引用し、久遠の弥陀が本地仏であることを証明して後、

これによりて久遠実成の弥陀をもつて報身如来の本体と定めて、これより応迹をたるる諸仏通総の法・報・応等の三身は、みな弥陀の化用たりといふことをしるべきものなり。しかれば報身といふ名言は、久遠実成の弥陀に属して常住法身の体たるべし。通総の三身は、かれよりひらき出すところの浅近の機におもむくところの作用なり^{*17}

として、弥陀を本体と定め、そこから垂迹される諸仏であることを明確にしている。こうして覚如は久遠の弥陀という点より本地仏を主張し、諸仏は弥陀の弘願に入らしめる方便とするのである。しかしながら覚如においては、神祇を垂迹とする説示はみられない。これは後の存覚や蓮如の本地垂迹説と対比した時留意しておくべき事柄である。

親鸞は釈尊や七高僧について弥陀の化身として尊崇する態度から本師を用いるが、阿弥陀仏に対して本師の語の用いた例はみられない。これに対し覚如は『口伝鈔』一二条に、

わたくしにはく、源空聖人、勢至菩薩の化現として本師弥陀の教文を和国に弘興します^{*18}。

また『同』一三条に、

わたくしにはく、この夢想の記をひらくに、祖師聖人、あるいは観音の垂迹とあらはれ、あるいは本師弥陀の来現と示しますこと、あきらかなり^{*19}。

と述べ、阿弥陀仏に対して本師の語を用いている。本師の語は、本来通仏教的に釈尊について根本の導師という意味で用いられるが、『口伝鈔』では化現、垂迹、来現の語が対応していることから本地本仏について本師の語を用いていることが明らかである。また、本来『法華経』の本地垂迹説における本師は久遠実成の釈迦牟尼仏であったが、覚如は阿弥陀仏も久遠実成であることを論じて本師の尊称を用いて、釈尊は久遠実成の阿弥陀仏の応現であるという、新しい釈迦弥陀二尊の関係を確立したといえる。

三 存覚における本迹思想

鎌倉時代の神祇と諸仏の關係は本地垂迹説がいわば常識であり、新仏教であった法然浄土教としても全くこれを無視することはできなかった。存覚は四十九歳の時、備後で法華宗徒と対論しているように^{*20}、既成仏教からの批判はつきまとい、神明輕侮はその論点の一つとなっていた。この批判はすでに高弁・貞慶らが専修念仏批判をなした際の論点とほぼ重なるものであって^{*21}、既成仏教が法然浄土教を非難する常套の一箇条であったが、これは同時に、法然浄土教の専修性と表裏をなすものである。

存覚にも覚如と同様に本地垂迹説による諸仏菩薩への言及がみられ、さらにそこに神祇との關係も含まれることとなる。神祇に対する立場が明示された『諸神本懐集』は、三つの内容に分かれ、第一に諸国の権社の靈神を、第二に実社の邪神を、第三に諸神の本懐を説くというものである。本文冒頭は、

それ仏陀は神明の本地、神明は仏陀の垂迹なり^{*22}

とあることから、本地垂迹説の導入は明確であり、仏菩薩が権（かり）に現じたとする権社への崇敬と悪靈畜類など実社の否定、という立場より述べられている。そして権社の本地仏を直接崇むべきであり、ことに阿弥陀仏一仏への帰依は、そのまま諸神諸仏に帰すことでもあるから諸神諸仏の功德を承けることが述べられている。『持名鈔』では、

いはゆる『教行証の文類』の六に諸経の文を引きて、仏法に帰せんものは、その余の天神・地祇にかふまつるべからざるむねを判ぜられたり。この義のごときは念仏の行者にかぎらず総じて仏法を行じ仏弟子につらならんともがらは、これにつかふべからずとみえたり^{*23}

と説かれる。権・実ともに諸神の崇敬を禁じているようであり、天神地祇に仕えるべからざる旨を、「化卷」外教釈の諸引文を根拠として論じている。しかし、つづく文では、

ただしこれに事へずとも、もつばらかの神慮にはかなふべきなり。これすなはち和光同塵は結縁のはじめ、八相成道は利物のをはりなるゆゑに、垂迹の本意は、しかしながら衆生に縁を結びてつひに仏道に入らしめんがためなれば、真実念仏の行者になりてこのたび生死をはなれば、神明ことよるこびをいだし、権現さだめて笑みを含みたまふべし。一切の神祇・冥道、念仏のひとを擁護すといへるはこのゆゑなり^{*24}

として、本地垂迹説への展開と諸神の念仏者擁護護念が述べられる。ことさらに諸神につかえずとも神慮にかなうのであり、垂迹の本意は衆生を仏道に入らしめ念仏者を擁護することにあるのである。

こうした本地垂迹説のなかでの権実二社の区別は、先の『神本懐集』にみられるように、権社への崇敬を勧め実社への崇敬を否定するのが存覚のおおよその立場である。『六要鈔』第六によれば、「化巻」外教引文の「仏に帰依せば、つひにまたその余のもろの天神に帰依せざれ」^{*25}を註解して、

問。天地神祇は世の貴ぶるところなり。何ぞこれを誠むるや。答。仏陀に帰するは釈教の軌範、神明を崇むるは世俗の礼奠、内外別なるが故に法度此の如し。これ則ち月氏・震旦の風教、崇むるところの神多くは邪神なるが故に、三宝に帰する者これに事ふることを得ず^{*26}

と述べ、神明はあくまで世俗の礼奠であつてその多くは邪神であることを理由に崇拜を否定している。だが続く文に「権社に於いてはこの限りにあらざるか」^{*27}として、実社につかえなくともよいが権社の神はこの限りではなく、崇敬すべきであると説示される。

さて、このような本地垂迹説による権・実の二分論は、弥陀一仏（根本本地・本師本仏）が諸仏に抜きん出た、絶対唯一の本仏として位置づけられることとなり、二層の本地垂迹が形成される。例として『諸神本懐集』には次の文がみられる。

これは諸仏みな弥陀の分身なりときこへたり。しかれば本仏の弥陀に帰せんひと分身の諸仏に帰することはいいはざるに顕然なり。このゆへに垂迹の御ころにかなはんとおもはば本地の仏菩薩を信すべし、本地の仏菩薩の御ころにかなはんとおもはば本仏の弥陀に帰したてまつるべし、弥陀に帰すれば三世の諸仏もよろこびをなしてこれをまもり、十方の菩薩もえみをふくみてつねにたちそひたまふ、本地の諸仏菩薩擁護したまへば垂迹の諸仏また納受をたれたまふなり。²⁸

一般的には、諸神に対応する本地の諸仏が規定される形で本地垂迹説が用いられることがほとんどである、その場合は弥陀も諸仏と同じく一本地にすぎない。だがいまの『諸神本懐集』では諸仏を弥陀の垂迹（分身）とされいる点が特徴的である。それにより弥陀一仏（根本本地）だけが諸仏に抜きん出た、絶対唯一の本仏として位置づけられ、本迹関係が二層をなしている。当時の仏教の共通認識とも言うべき本地垂迹説を援用し、かといって弥陀を諸仏中に埋没させる事なく、むしろ諸仏を超えた唯一本地としての存在たらしめられたことになる。

そうすると諸神と仏菩薩との間には垂迹と本地との関係があるほかに、阿弥陀仏と諸仏菩薩との間にも本迹関係が成立し、ここにいわば二重の本地垂迹説によって、結局阿弥陀仏を最高の一仏としてまとめあげたものであった。そこにはかつて顕密仏教が法然・親鸞の神祇不拝を批難する理論根拠として用いた本地垂迹の思想を取り容れ、顕密仏教と同じ立場、同等性を主張する目的があったとみられるが、それは決して顕密仏教への教義的な歩み寄りなどではない。『歩船鈔』では法相・三論をはじめとして八宗の宗義を略述した後、それらの教を実践得道することの難を述べ最終的には阿弥陀仏の本願に帰すべきことが主張されている。この書の説き方にもみられるように、与奪と称される存覚の特徴的な対外的論法と考えられる。ならば、存覚における本地垂迹説も神祇を単純否定することによって生ずるであろう無用な論難を

うけることよりも、神祇（権社）をいったん認めた上で、本地の弥陀仏へと誘引しようとする方策であったと考えられる²⁹。つまり、存覚の本地垂迹説は、神祇を正当化するための論理ではなく、本師本仏である弥陀一仏への誘引法であった。この基本的立場は次にみる蓮如も概ね同様といえるが、違った側面にも注意を払いつつ次に考察したい。

四 蓮如における本迹思想

1 諸神不輕侮の掟文

蓮如は諸神諸菩薩をどうみていたか。帖内『御文章』中、内容として諸神諸菩薩に触れるものを抽出すると十一通³⁰を数える。それらの多くは神祇不輕侮を説くものだが、二帖目三通、三帖目十通などには不輕侮以外の諸神諸菩薩への関係性が示されており検討を要する。次の文は二帖目三通の一部である。

一 神明と申すは、それ仏法において信もなき衆生のむなく地獄におちんことをかなしみおぼしめて、これをなにとしてもすくはんがために、仮に神とあらはれて、いささかなる縁をもつて、それをたよりとして、つひに仏法にすすめ入れしめんための方便に、神とはあらはれたまふなり。しかれば今の時の衆生において、弥陀をたのみ信心決定して念仏を申し極楽に往生すべき身となりなば、一切の神明はかへりてわが本懐とおぼしめてよろこびたまひて、念仏の行者を守護したまふべきあひだ、とりわき神をあがめねども、ただ弥陀一仏をたのむうちにみなこもれるがゆゑに、別してたのまざれども信ずるいはれのあるがゆゑなり。

一 当流のなかにおいて、諸法・諸宗を誹謗することしかるべからず。いづれも釈迦一代の説教なれば、如説に修行せばその益あるべし。さりながら末代われらごときの在家止住の身は、聖道諸宗の教

におよばねば、それをわがたのまず信ぜぬばかりなり。

一 諸仏・菩薩と申すことは、それ弥陀如来の分身なれば、十方諸仏のためには本師本仏なるがゆゑに、阿弥陀一仏に帰したてまつれば、すなはち諸仏・菩薩に帰するいはれあるがゆゑに、阿弥陀一体のうちに諸仏・菩薩はみなことごとくこもれるなり。

そのほかかならずしも外相において当流念仏者のすがたを他人に対してあらはすべからず。これをもつて真宗の信心をえたる行者のふるまひの正本となづくべきところのごとし。³¹

制誡の形式がとられているが、これを更に要すれば、

(イ) 神明は方便の為に仮にあらわれた存在である。

(ロ) 諸法諸宗はいずれも釈迦如説の教であるから誹謗してはならない。

(ハ) 諸仏菩薩は弥陀の分身であり、弥陀は諸仏の本師本仏である。

という三箇条であり、ここに諸神、諸仏菩薩、諸宗について、すなわち阿弥陀仏以外のいわば超人間的存在への関わりについて網羅されているといえる。

三箇条の中、まず最初の(イ)にて仏本神迹説が窺えるのであり、「仮に神とあらはれ」「神明はかへりてわが本懐とおぼしめして」とみえる。また、「方便」とあるのは、いま仮に神を縁として最終的に仏法へ導き入れることが目的であるから、行者が念仏に帰依したならばそれは神明の本意に適うこととなる。したがって、ことさらに神明を信ぜずとも弥陀一仏の帰依にすべてが含まれることとなる。

つづく(ロ)は当然のことともいえるが、なかでも衆生救済の実現という観点に即し、約法廃立ではなく約機廃立として極悪底下の凡夫に焦点が合わされる。すなわち凡夫が諸仏の救済に漏れる存在であることを示唆されており、三帖目一通ほかにもみられるように諸仏の救いに漏れる極悪人を救う弥陀の超勝

性を顕すこととなる^{*32}。

(ハ)は古来本師本仏論として考究されてきたところである。二カ月後に記された二帖八通は本師本仏章と称されるが、それによると

しかればここに弥陀如来と申すは、三世十方の諸仏の本師本仏なれば、久遠実成の古仏として、いまのごときの諸仏にすてられたる末代不善の凡夫、五障・三従の女人をば、弥陀にかぎりてわれひとりたすけんといふ超世の大願をおこして、われら一切衆生を平等にすくはんと誓ひたまひて、無上の誓願をおこして、すでに阿弥陀仏と成りましましけり。^{*33}

とある。前出二帖目三通との間で照らし合わせながら本師本仏の意味を探ると、まず、諸仏に越えて悪人女人を能く救うということ、及び本師師匠であるゆえに諸神はみなこまれる、との二点が明瞭となる。次節にて本師本仏論の考察をさらに進めることとする。

2 蓮如本師本仏論の特徴

本師本仏論によって顕される場所は、先述の諸仏の救いに漏れる凡夫を救うために阿弥陀仏が超世の願をおこした点(超勝性)、そして本師ゆえ、その阿弥陀仏の名号には一切の仏菩薩の智慧功德もことごとく含まれた殊勝な法であるという点(包含性)となろう。二帖目九通には「さて南無阿弥陀仏といへる行体には、一切の諸神・諸仏・菩薩も、そのほか万善万行も、ことごとくみなこまれるがゆゑに」^{*34}とあるごとく、一切の智慧功德が名号に「こまれる」のである。このことより、さらに弥陀と諸神諸仏の関係において、複数の仏菩薩をならべて信ずるべきではないことが導き出されることとなる。同じく二帖目九通に、

しかれば、一心一向といふは、阿弥陀仏において、二仏をならべざるころなり。(中略) 阿弥陀如来は三世諸仏のためには本師師匠なれば、その師匠の仏をたのまんには、いかでか弟子の諸仏のこれによるこびたまはざるべきや³⁵

とあるごとく、弟子である諸仏は師の弥陀一仏に帰依しているのであるから、行者は弥陀と諸仏の二仏をならべて信ずるべきではないと説かれ、二帖目一〇通にも

しかれば、一切の仏・菩薩も、もとより弥陀如来の分身なれば、みなことごとく、一念南無阿弥陀仏と帰命したてまつるうちにみなこもれるがゆゑに、おろかにおもふべからざるものなり³⁶

とあり、弟子は本師の分身であることから、弟子である諸仏は本師弥陀のうちにこもっておりほかにあるわけではない。一仏を信ずるうちに他の皆を信ずることとなる。従って複数の神や菩薩に対して信ずるべきではない旨が示される。

そしてこの本師本仏論による弥陀一仏への帰依が、同時に諸仏菩薩への不軽侮の根拠となることに留意せねばならない。二帖目三通「一 諸法・諸宗ともにこれを誹謗すべからず」、三帖目一〇通「一 神社をかるしむることあるべからず」といった掟文や二帖目二通の、

また自余の一切の仏・菩薩ならびに諸神等をもわが信ぜぬばかりなり。あながちにこれをかるしむべからず。これまことに弥陀一仏の功德のうちに、みな一切の諸神はこもれりとおもふべきものなり³⁷などによれば、本師本仏のなかにこもれる諸仏諸神諸菩薩であるから信ぜずといえども信ずるいわれがあることとなり、そこに軽侮の余地が全くなくなるのである。

前節にみた二帖目三通の三箇条の趣旨は、おおよそ存覚の諸神諸菩薩観にも共通しているが、一方で存覚において特徴的であった神祇の権実二分法が全く見られない事に気づく。いま三帖目十通と存覚『破邪

顕正鈔』を対比してみれば、

・『御文章』三帖目十通

一切の神明と申すは、本地は仏・菩薩の変化にてましませども、この界の衆生をみるに、仏・菩薩に
はすこしちかづきにくくおもふあひだ、神明の方便に、仮に神とあらはれて、衆生に縁をむすびて、
そのちからをもつてたよりとして、つひに仏法にすすめいれんがためなり。³⁸

・『破邪顕正抄』

神明について権実の不同ありといへども、おほくはこれ諸仏菩薩の変化なり。衆生を利益せんがため、
群類を化度せんがために、かりに凡惑のちにまじはりて、しばらく分断のさかひに現じたまへり。³⁹
と、両者の内容に大きな差はない。むしろ『破邪顕正抄』の文を十分にふまえ⁴⁰て述べているとさえいえ
るだろう。しかしながら、『破邪顕正抄』にある権実二分の記述を、「一切の神明」と明確な意図をもって
改めている。この理由については、権実二分法がもはや庶民の宗教意識から遠く隔たったものとなり、実
際の信仰から遊離したものであったとの理由がすでに指摘されている。⁴¹蓮如の時代には、存覚が排した
実社を庶民の動向によって再び認めざるをえなかった事情によるものと思われる。

蓮如の用例において特に注意すべきは「本師本仏」と熟語になっている点である。本師本仏の語が使用
されたのは五七歳から六一歳までの吉崎時代のみということであって、この期間は蓮如が「王法為本」を
説いた期間と符合するのである。⁴²つまり「王法為本」の背景と同じものを持っているとみるべきであっ
て、その視点で読み解く必要がある。ならば、諸仏あるいは神祇を容認するかのような本地垂迹説を用い
た説示は、門徒・門弟達という教団内部に是正すべき事柄が存在したことを示しているのであって、現実
に諸仏を蔑ろにする傾向に対応した限定的なものというべきであろう。だから存覚のような権実二社のよ

うな体系的な論理付けはもとより必要としなかったのであり、その意味で蓮如にとっては、本質的意味を有しないのである。そして、本地垂迹説を援用するにしても、それまでの覚如・存覚の場合と事情、目的は大きく異なっている。覚存両師を通ずる社会状況としては教団内における異義の流行、浄土異流の盛行、専修念仏への批判弾圧等があった。そういった状況の中、主として、覚如は教団内や浄土異流の主張する異義を意識し、また、存覚は浄土異流の異義、日蓮宗徒による批判を意識して教化していった。これらに對し、蓮如は自宗門徒という教団内への訓誡であり、諸神諸菩薩輕侮の風潮が引き起こすであろう社会との摩擦を何としても回避する必要の存したことが指摘できるのである。

五 むすび

以上に覚如・存覚・蓮如の本地垂迹思想をうかがった。そこには親鸞に見られなかった本地垂迹思想⁴³が存在し、さらに蓮如にまで継承されていることが確認できた。そして本地垂迹思想を導入する形態には各師の特徴が表れており、それらはそれぞれのおかれた状況に對応したものとといえる。

まず覚如は、弥陀法の正当性を論証するために本地垂迹説を用いたといつてよい。天台開迹思想の継承の引用はあくまでも当時の仏教の主流正統を主張する目的があった。『法華經』久遠実成より導き出した「本師」の概念をもって、真宗においてはじめて弥陀について「本師」の語が用いられた。他宗に配慮しつつも自宗の立場を打ち立て、仏教中の正当性を説く必要があった。

つぎに存覚は、民衆の一般的心情を汲み上げ、神祇思想を一旦受け容れ、弥陀法へと誘引する論理といえる。さらには宗論のような他宗に對する論理武装として相手の論理を逆手に取るものであった。一旦相手の論理を受け入れる危険性は免れないが⁴⁴、直接の軋轢を回避し本地の阿弥陀仏へと導くに有益な方策

であった。

そして蓮如は、顕密仏教からの批判に対する釈明の論理といえる。その際も、神祇を正当化するための論理ではなく、あくまで本師本仏を基本としている。蓮如は『教行信証』をはじめとする親鸞の著作や覚如・存覚の著作、西山系の書とされる『安心決定鈔』等を繰り返し読み返して『御文章』を記したのであるから当然、そこに存覚教学の依用は認められる。しかし、その受容継承において存覚の権実二分論を慎重に取り除いていることや、文明六年から九年まという期間に限定されることから、覚如・存覚の場合と意図が異なる。蓮如の時代に飛躍的な発展をとげた教団は政治権力、顕密仏教側との軋轢が切迫しており、神祇不軽侮の教団内への周知徹底は喫緊の要事であった。軽侮を誠める掟文形式であることから教団内に向けられたことは明白である。この掟文の『御文章』自体が、「王法為本」と時を同じくして姿を消すことから、これらの禁制こそが「王法為本」の王法の内容そのものといえるが、この点の論考は後日の別稿としたい。

* 1 『浄土真宗聖典註釈版』（第二版）二二五一頁（『真宗聖教全書』二・七二頁）。以降はそれぞれ『註釈版』、『真聖全』と略記する。

* 2 『註釈版』五七四頁（『真聖全』二・四九八頁）

* 3 拙論「親鸞における不帰依・不軽侮・護念の構造」『浄土真宗総合研究』第3号、二〇〇七年）

* 4 釈尊や七高僧を、弥陀の化身として「本師」と仰ぐ表現は和讃をはじめとして多く見られる。

* 5 『註釈版』八九八頁（『真聖全』三・二三頁）

* 6 「我実成仏已来無量無邊百千萬億那由他劫（中略）我実成仏已来久遠（中略）我成仏已来甚大久遠。寿命無量阿僧祇劫常住不滅」〔『大正藏』九・四二頁b〕

* 7 弥陀成仏のこのかたは いまに十劫とときたれど 塵点久遠劫よりも ひさしき仏とみえたまふ

『浄土和讃』〔『註釈版』五六六頁（『真聖全』二・四九二頁）〕

久遠実成阿弥陀仏 五濁の凡愚をあはれみて 釈迦牟尼仏としめしてぞ 迦耶城には応現する 『同』

〔『註釈版』五七二頁（『真聖全』二・四九六頁）〕

* 8 『大正藏』四六・一八二頁c

* 9 『大日本仏教全書』二四・三〇六頁

* 10 前出註7『浄土和讃』大経讚「弥陀成仏のこのかたは…」の文など。親鸞の久遠実成阿弥陀仏説に大きく影響を与えた幸西について一言しておきたい。梯實圓『玄義分抄講述』（永田文昌堂、一九九四年）三七五頁以下によると、幸西は『念仏宝号』にあらわれる十劫・久遠の思想を承けており、阿弥陀仏が三世諸仏の教主であるとするならば、『法華経』寿量品所説の久遠実成の仏でなければならず、そうすれば、法蔵発願による十劫正覚は垂迹の相とならざるをえない。しかし幸西は『玄義分抄』にて「然則覚行窮満の無縁の慈、常没の衆生を摂して報身常住の土に生せしめむが為に大乘広智を顕開す」と述べ、覚行窮満の仏は十劫正覚のままが久遠実成であり、久遠の真証が十劫正覚の相をもって衆生に開示されることが表されている。

* 11 『註釈版』（七祖篇）五〇七頁（『真聖全』一・五六二頁）

* 12 『註釈版』八九九頁（『真聖全』三・二四頁）

* 13 『註釈版』（七祖篇）一三頁（『真聖全』一・二五八頁）

*14 『註釈版』八九九頁〔『真聖全』三・二四頁〕

*15 『大正蔵』一六・六二七頁b

*16 「勸助品」（一卷本『大正蔵』一三・九〇一頁c）の意を、さらに『觀念法門』（『註釈版』（七祖編）六四一（『真聖全』一・六四二））に引かれる『般舟三昧経』取意の文によって作られた文。普賢大圓「親鸞及び末流の如来觀」（『日本仏教学会年報』一九、一九七九年）参照。

*17 『註釈版』八九九頁〔『真聖全』三・二四頁〕

*18 『註釈版』八九五頁〔『真聖全』三・二二頁〕

*19 『註釈版』八九六頁〔『真聖全』三・二二頁〕

*20 『大谷本願寺通紀』卷五〔『真宗史料集成』（再版）八・四二二頁〕曆応元年三月、師年四十九、遊備後、応宗徒懇請、於守護某館、仮称悟一、与蓮宗徒対論、悉挫其鋒、敵者墮負、繇茲宗風不振、挙衆重之、時有決智鈔・歩船鈔・法華問答・等作、七月帰京

『常樂台主老柄一期記』（『真宗史料集成』（再版）一・八七三頁）四十九歳曆応元、三月、於備後国府守護前、与法花宗対決了、御門弟依望申、忌其憚、改名字号悟一出対了、法花衆屈、仍当方弥繁昌、其次作決智抄了、仮名報恩記・至道抄各一帖選択註解抄五帖等也、顕名抄者、明光於京都所望之間、於彼境草遣了、閏七月、帰京

*21 貞慶（一一五五—一二二三）起草の『興福寺奏状』は、第一立新宗失。第二凶新像失。第三輕釈尊失。第四妨万善失。第五背靈神失。第六暗浄土失。第七誤念仏失。第八損釈衆失。第九乱国土失の九箇条から成り、〔日本思想体系一五『鎌倉旧仏教』三二二頁〕、高弁の『摧邪輪』は、一撥去菩提心過失、二以聖道門譬群賊過失〔『同』三一八頁〕の二点を法然浄土教批判の論点

とされている。

*22 『諸神本懐集』〔真宗史料集成〕(再版) 一・六九七頁〕

*23 『註釈版』一〇〇九頁〔真聖全』三・一〇〇頁〕

*24 『註釈版』一〇一〇頁〔真聖全』三・一〇〇頁〕

*25 『註釈版』四二九頁〔真聖全』二・一七五頁〕

*26 『真聖全』二・四一七頁

*27 『真聖全』二・四一八頁

*28 『真宗史料集成』(再版) 一・七〇九頁。筆者が独自に平仮名表記、濁点、踊り字を変更した。

*29 前章覚如の考察にてもみた久遠実成に関して、存覚には次のような文がみられ、

それ、阿弥陀如来は三世の諸仏に念ぜられたまふ覚体なれば、久遠実成の古仏なれども、十劫以来の成道をとなへたまひしは果後の方便なり。これすなはち「衆生往生すべくはわれも正覚を取らん」と誓ひて、衆生の往生を決定せんがためなり 『浄土真要鈔』〔註釈版』九六九頁〕

おほよそ阿弥陀如来は三世の諸仏の本師なれば、久遠実成の古仏にてましますせども、衆生の往生を決定せんがために、しばらく法蔵比丘となりて、その正覚を成じたまへり 『持名鈔』〔註釈版』一〇〇〇頁〕

しかれば阿弥陀如来は久遠実成の覚体、無始本有の極理なり(中略)しかるあひだ、無作の誓願やむことなく、無縁の慈悲にもよほされて、かの群類を度し、その迷情をひるがへさしめんがために、かに法蔵比丘となり、さらに四十八の大願を超発したまへり 『顕名鈔』〔真聖全』三・三四〇頁〕と、弥陀は三世諸仏の本師であって久遠実成の古仏であるが、衆生の往生を決定せしめるために果

の方便として十劫成仏のさとりをひらいたことが示されている。「果後の方便」との語は、幸西が『玄義分抄』で、十劫正覚を垂迹の法門を顕す名目として用いたもので、親鸞も、覚如も用いなかった用語である。これについても考察を要するが、いまは指摘するにとどめる。

*30 一帖目九通、一〇通、一三通、二帖目一通、二通、三通、六通、九通、一〇通、三帖目一〇通、一三通。また帖外を『真聖全』五巻の通数にしたがって列挙すれば次のとおり。一二通、一二七通、二一九通、三〇通、三二通、三三通、三七通、四一通、四五通、四八通、九二通、一一一通、一二五通、一三六通。

*31 年紀は文明六年甲午正月十一日。『註釈版』一一二頁（『真聖全』三・四二九頁）

*32 諸仏の救いに漏れる極悪人を救う弥陀として説かれている文としては「三世の諸仏にすてられたるあさましきわれら凡夫女人を、われひとりすくはんといふ大願をおこしたまひて、五劫があひだこれを思惟し、永劫があひだこれを修行して、それ衆生の罪においては、いかなる十悪・五逆、誹法・闡提のともがらなりといふとも、すくはんと誓ひましまして、すでに諸仏の悲願にこえずぐれたまひて、その願成就して阿弥陀如来とはならせたまへるを、すなはち阿弥陀仏とは申すなり」三帖目一通（『註釈版』一一三四頁（『真聖全』三・四四八頁））ほか、三帖目五通、五帖目四通、五帖目二〇通など。

*33 年紀は文明六年三月中旬。『註釈版』一一二〇頁（『真聖全』三・四三六頁）

*34 『註釈版』一一二二頁、『真聖全』三・四三八頁。ほか二帖目六通、二帖目九通、三帖目一〇通、三帖目一三通などをあげることができる。

*35 『註釈版』一一二二頁（『真聖全』三・四三八頁）

*36 『註釈版』一一二五頁（『真聖全』三・四四一頁）

*37 『註釈版』一一一頁（『真聖全』三・四二七頁）

*38 『註釈版』一一五三頁（『真聖全』三・四六六頁）

*39 『真聖全』三・一七〇頁

*40 文明八年七月二七日付けの帖外『御文章』では、聖道門を修めた僧が念仏門に帰するも、それまでの宗旨によって聖教を解釈して、相伝無き法や虚言をひろめている実状が記されて、「相伝なき不思議の勸化をいたさんともからにをいては、当流門葉の一烈たるへからさるものなり」（『真宗史料集成』（再版）二・二一七頁）とある。教法の相伝に重きを置く蓮如の態度が窺える。また、蓮如における存覚教学の依用については「存覚の撰述が「御文」のよりどころとして、重き位置にあるものであったことが理解される」として菅野隆一「御文」その言説の成立」（『蓮如上人研究』所収、一九九八年）に詳細に論じられている。本稿も大いに参考とした。

*41 井上鏡夫『一向一揆の研究』（吉川弘文館、一九六八年）二六〇頁は「およそ蓮如の教説は、彼なりに親鸞・覚如を解釈したところにあるが、それは宗祖からの論理的発展の帰結というよりも、十五世紀の社会経済的諸条件の信仰の世界への介入と解すべきものであった。領主化しつつある国人層と村落共同体の形成という事態を無視し、祖先崇拜という民間習俗と離れては、真宗の発展は望みえなかつたであろう」とある。また柏原祐泉「真宗における神祇観の変遷」（『大谷学報』五六―一、一九七六年）には、「一般に、中世後期以降の荘園制の衰退に伴い、（中略）村や郷単位の神祇信仰が発達し、それと共に、その鎮守社は氏神とよばれ、旧来の「氏人」結合は衰退して鎮守社を中心とする「氏子」制が成立してくることが、明らかにされている。ところで、このような村・郷の鎮守社の多くは、先存の存覚が「邪神」の一部に入れた、本迹関係も明確でなく権門勢家の系列に入らぬ、実社の神祇であ

る。したがって蓮如時代以降は、このような実社の神を祀る氏子組織を、そのまま真宗の門徒教団のなかへ吸収することとなる。(中略) 蓮如時代以降の門徒農民は、そのまま村落の氏子集団を形成し、したがって本来的に親鸞により否定された神祇崇拜(祈念)が、全く即一的におこなわれることとなった。したがって、蓮如以降では、たてまえとしての神祇不拜の教説も、現実の門徒農民の教団へは浸透しえなくなる」と述べられている。

*42 王法為本については満井秀城『蓮如教学の思想史』〔法藏館、一九九六年〕一一一頁以下「第二部 王法と仏法をめぐって」に詳しく考究されている。また本章の考察には同書に多大なる示唆を受けた。

*43 無論、親鸞にも本地の概念はみられるが、日本中世の仏教を根底的に規定していた本地垂迹思想とは明らかに異質のものである。

*44 この点が、のちに親鸞の批判対象であった顕密仏教への迎合、あるいは親鸞思想の未徹底や退化などとの評価につながるであろうが、少なくとも法華対論をはじめ対外的な問題に実際に対応した点は看過されるべきではない。拙論「存覚の法華対論における出世本懐論と諸行観」〔『中央仏教学院紀要』一七号、二〇〇六年〕参照。