

二〇一九年九月発行
真宗研究会紀要第五十号抜刷

親鸞門弟の臨終来迎理解をめぐる一考察

——『浄土真宗聞書』を中心に——

西
村
慶
哉

親鸞門弟の臨終来迎理解をめぐる一考察

—『浄土真宗聞書』を中心に—

西村 慶 哉

はじめに

本研究は、初期真宗⁽¹⁾による来迎理解について明らかにすることを目的とした研究の一環である。親鸞聖人（以下、人物の敬称略）は、信心の定まる時に往生することが決定する、いわゆる現生正定聚を説き、臨終における阿弥陀如来の来迎によつて往生の成否が決定するという臨終来迎往生について否定的な立場を示している。しかし、親鸞の門弟たちが親鸞の立場を継承していたかについては議論の余地がある。先行研究においても、親鸞の臨終来迎の立場は門弟にとつては理解が容易ではなく、一部の門弟は自力的な臨終来迎を期待していたのではないかとする指摘もある。また筆者も、親鸞は門流の住む地域によつて来迎の説示に差異があるのではないかとしたこと、すなわち地域によつては親鸞は来迎を待つことに必ずしも否定的な説示を行っていないのではないかとしたことについて論じたことがある⁽²⁾。このように、親鸞門弟における臨終来迎理解をめぐる問題についていくつかの論考が提出されているが、来迎を待つことに否定的な理解を行う親鸞門流の教学理解については、ほとんど論じられてこなかった。本稿では、臨終来迎を待つこと否定的な理解を行う親鸞門弟、とりわけ、『浄土真宗聞書』所説の「引導」理解

について考察を行う。また、「引導」とは少なくとも中世浄土教においては衆生教化や臨終に関連して用いられる用語だが、真宗の「臨終」に関する先行研究を一瞥する限りでも、「引導」についての言及は全くといっていいほど見られない。初期真宗の思想について「引導」の語を中心に考察を行うことで、親鸞門流がいかにして親鸞固有の思想的立場を理解しようとしていたのか、その全貌を明らかにするための一助としたい。

なお、「引導」には二つの意味が辞書等から確認できる。一つは、葬送儀礼における死者へ僧侶が行う法語であり、もう一つは人を仏道に導くことという意味である。前者については、「真宗において用いない」と言われたり、「死後の引導」として「引導」とは区別して解説しているものもある。³⁾ また玄智の『考信録』においても葬儀における引導は「後世の私創にして聖教の明拠を詳にせず」と判じられている。⁴⁾ 従って本稿で扱う「引導」の語は、主として後者の意である。

一、臨終来迎に関する親鸞門流の理解

まず、「来迎」に対する親鸞の立場について確認する。親鸞の来迎理解については多くの先行研究があるが、その大多数においては「唯信鈔文意」および建長三(一二五二)年に親鸞が東国の門弟へ送付した書簡(以下、「有念無念」)の二書の説示を根拠に親鸞の来迎観はいかなるものか考察している。すなわち「有念無念」では、

来迎は諸行往生にあり、自力の行者なるがゆへに。臨終といふことは、諸行往生の人にいふべし、いまだ
眞実の信心をえざるがゆへなり。また十悪・五逆の罪人のはじめて善知識にあふて、すゝめらるゝときにい
ふことなり。眞実信心の行人は、摂取不捨のゆへに、正定聚のくらゐに、信心のさだまるとき住す。このゆ

法性のみやこといふは、法身とまふす如来のさとりを自然にひらくときを、みやこへかへるといふなり。これを、真如実相を証すともまふす、无为法身ともいふ、滅度にいたるともいふ、法性の常樂を証すともまふすなり。このさとりをうれば、すなわち大慈大悲きわまりて生死海にかへりいりて、普賢の徳に備せしむとまふす。この利益におもむくを来といふ。これを法性のみやこへかへるとまふすなり。「迎」といふはむかへたまふといふ、まつといふこゝろなり。選択不思議の本願、无上智慧の尊号をきつて、一念もうたがふこゝろなきを真実信心といふなり。金剛心ともなづく。この信樂をうるときかならず撰取してすてたまはざれば、すなわち正定聚のくらゐにさだまるなり。このゆへに信心やおれず、かたぶかず、みだれぬこと金剛のごとくなるがゆへに、金剛の信心とはまふすなり。これを迎といふなり。 (『聖典全書』二・六八八頁〜六九二頁)

と、「来」「迎」は他力・金剛信心を表す語であり、また「来」は第二十二願の利益を表すと示す。さらに、「来」は「浄土へきたらしむ」「法性のみやこへかへる」、「迎」については、「むかへたまふ」「まつ」と註釈している。

このように親鸞は、信心決定時に往生成仏が決定していることを示し、「臨終来迎を待つ」ことについては自力であると否定する。一方で「来迎」そのものについては「他力」や「金剛心」など、肯定的な表現を行っている。

しかし、親鸞が説くような臨終来迎を期すことの否定等は「門弟たちにとつてなかなか理解しがたいもの」であったのではないかと考えられている。板敷真純は親鸞門弟の書物を検討した上で、高田門徒である顕智(一一二六〜一三二〇)『聞書』や専空(一一二九〜一三四三)『涅槃経云』、麻布門徒の了海(一一三九〜一三一九)が記した『還相廻向聞書』には来迎を期すことに肯定的な説示を見ることができるところから、

特に注目されるのは、門弟たちの多くが、親鸞の教えを聞いてもなお、来迎という自力的なものを期待してし

まっていたという点である。要するに、一部の門弟たちは、親鸞固有の思想的立場を継承することが出来なかった⁽⁶⁾。

のではないかと論じている。また、親鸞が門弟に授与した『西方指南抄』や『唯信鈔』、『後世物語聞書』、作者不詳ながら顕智壮年期の筆とされる『大名目』なども、来迎を期すことにむしる肯定的な説示を行っている。これらの書物等より、親鸞の来迎観について門弟間に混乱が生じていた状況があったことがたびたび指摘されてきた。しかしながら、これらは先掲「有念無念」の立場と異なる臨終来迎について肯定的な表現を行う門弟の教学理解について着目したものであって、「有念無念」と立場を同じく、臨終来迎を期することについて否定的な表現を行う親鸞門弟の教学理解についてはあまり論じられていなかったのではないだろうか。このような立場を持つ親鸞門弟の来迎理解について考察することで、親鸞思想が「なかなか理解し難」かったという門弟たちの習学状況がより鮮明に浮かび上がるのではないかと筆者は考える。

さて、親鸞門弟が記した書物の中で、明確に臨終来迎を否定するものとしては、まず『歎異抄』が挙げられる。本書の第十四条では、

摄取不捨の願をたのみたてまつらば、いかなる不思議ありて、罪業をおかし、念仏まふさずしてをはるとも、すみやかに往生をとぐべし。また念仏のまふされんも、たゞいまさとりをひらかんずる期のちかづくにしたがひても、いよいよ弥陀をたのみ、御恩を報じたてまつるにてこそさふらはめ。つみを滅せんとおもはんは、自力のこゝろにして、臨終正念といひのるひとの本意なれば、他力の信心なきにてさふらうなり。

と、弥陀の本願に信順すればいかなる罪業をおかしていようとも往生を遂げることができ、滅罪を願うことは自力心であり、臨終正念をいのるひと、すなわち臨終来迎を期する人の本意であると示している。このような来迎理解は「有念無念」の記述とも軌を一にするものといえよう。ただし「歎異抄」は、現存する最古の写本が蓮如書写本である点に注意しなければならぬ。この「歎異抄」の説示に対して「浄土真宗聞書」では、臨終来迎について特徴的な解釈を見ることができ、次で詳述したい。

二、「浄土真宗聞書」所説の「来迎」理解について

『浄土真宗聞書』は高田専修寺に所蔵される書物で、『高田学報』第十四輯において翻刻史料が、『同』第九十一輯において影印が紹介されている。本書は「弘安三年〔庚辰〕二月廿日」の奥書を有し、またその筆跡についても「鎌倉時代の筆跡として間違いな⁽¹⁰⁾」いものとも判断されており、著者は不明ながら親鸞滅後十八年の弘安三（一二八〇）年に書写された書物とみて大過ない。本書は、「親鸞聖人曰」や「浄土真宗ノキ、カキ」などの見立しを設け、それぞれ三経往生や信心、自力他力といった真宗用語についての解釈を示しているもので「内容は正に親鸞教学である⁽¹¹⁾」とも評される。また、その書名より本書は『親鸞聖人血脈文集』第二通、五月二十九日付の書簡に、

また「真宗のきゝがき」、性信房のかゝせたまひたるは、すこしもこれにまうしてさふらふ様にたがはずさふらへば、うれしふさふらふ。『真宗のきゝがき』一帖はこれにとゞめをきてさふらふ。

（傍線筆者へ以下同）、『聖典全書』二・八七六頁〜八七七頁）

とある性信（二一八七〜一二七五）『真宗聞書』ではないかとも推測されている⁽¹²⁾。少なくとも、本書は親鸞の言葉

を門弟が聞書した書物であると考えられ、親鸞門弟の教学理解を窺うことのできる史料と判断できる。しかしながら本書は、同名の談義本が存在することや、それについて僧樞が偽造であると批判していることもあり、あまり着目されてこなかった。しかし本書の中、「自力他力ノキ、カキ」には以下のような一文が確認できる。

来迎自力也、引導他力也。弘力自力也、願力他力也。法性法身ヨリイテ、法蔵比丘ト申ス、報身ト云。又方便法身ト申ス、応身トモ云。定心。煩惱ヲト、ムルナリ
 散心。来迎臨終ノトキラマツヘシ
 語意。心コノミツラヨク、他心・我心フタツアリ。自力不真実也。弘願
 コトハ。ココロヘワクヘシ
 (15) 眞実也。法性法身ヨリイテ、方便法身トイフ。

このように、「自力他力ノキ、カキ」では来迎は自力、引導は他力であると峻別し、また『観経』等に説かれる定心と散心についてはそれぞれ「来迎をたねに待つべし」、「来迎臨終のときを待つべし」とし、弘願については「引導専らたのむべし」と註釈している。定散心を来迎自力不真実とし、弘願を他力と位置づけていく姿勢は、先掲「有念無念」の説示とも共通するものである。しかしながら、自力を「来迎」とするのに対して弘願他力を「引導」であるとする点については『浄土真宗聞書』のみに見られる説示である。さらに、現存する親鸞の著作そのものを眺めても、「引導」の用例はほとんど見ることができず、僅かに「教巻」の『述文讚』引用文に、

今日世眼住導師行、「五眼名導師行」引導衆生。无過上故。」

〔聖典全書〕二・一二頁

とあるのが確認できる程度である。少なくとも、親鸞が「引導」について熱心に註釈を施した様子は、現存する史料からは窺うことができない。それでは、『浄土真宗聞書』の作者はなぜ、「引導」を「弘願他力」であると解釈するに至ったのだろうか。

ちなみに、「引導接取（摂取）」の意を有する語として、「引接（引摂）」がある。「引接」は「迎接」とも呼ばれるように、「来迎時の仏の引導」という意味で頻繁に用いられている。例えば源信（九四二—一〇一七）『往生要集』巻上「欣求浄土」では、

弥陀如来以本願故、与諸菩薩、百千比丘衆、放大光明、皓然在目前。時大悲觀世音申百福莊嚴手、
擎宝蓮台至行者前。大勢至菩薩与無量聖衆、同時讚嘆授手引接。〔聖典全書〕一・一〇四七頁

とあつたり、また『同』巻中「別時念仏」には、

願仏放大光明、与観音・勢至俱来、決定来迎、引接往生極楽。〔聖典全書〕一・一一六七頁

とあるように、阿弥陀仏が来迎引接することで衆生を浄土往生させることが示されている。

「引接」は、親鸞著作の上でも用例を確認することができる。例えば『高僧和讃』『道緯讃』では、『安楽集』の「大経」云、若有衆生、縦令一生造悪臨命終時、十念相续称我名字、若不生者不取正覚。」とある第十

八願の取意文を讀じて、

縦令一^{じゆうりやう}生^{じゆう}造^{ぞう}惡^{あく}の

衆生^{しゆじやう}引^{いん}接^{せつ}のためにとて

ミチビキトル トルトイフハテニトルコ、ロナリ

稱^{しょう}我^が名^な字^じと願^{ねん}じつゝ

若^{にや}不^ふ生^{じやう}者^{じや}とちかひけり

〔聖典全書〕二・四三五頁

と示しており、また国宝本では「引接」の語に「ミチビキトル、トルトイフハテニトルコ、ロナリ」と左訓されている。この左訓が親鸞によるかは議論の余地を残しているかもしれないが、鎌倉期成立の真宗典籍に「引接」の語に対する註釈が施されていることは注目すべきであろう。このように「引接」は、「来迎」とも関連する語であり、また親鸞も、「引接」を第十八願取意文を讀じる中で用いている点は留意しなければならない。しかし親鸞は「化巻」の中で、第十九願の名称について、「復名^{ふくな}臨終現前之願^{りんしゆうげんぜんのかん}、復名^{ふくな}現前導生之願^{げんぜんどうじやうのかん}、復名^{ふくな}来迎引接之願^{らいおういんせつのかん}」と釈している。すなわち、自力諸行往生を誓った第十九願の願名は「来迎引接の願」であり、それは「臨終現前の願」とも換言できるとする。『浄土真宗聞書』が、親鸞が示す「引接」の語に何らかの影響を受けたとすれば、前述のような「来迎」と「引接」を自力・他力に峻別するといった解釈を示すとは考えにくい。やはり「引導接取」の意を有しながらも、敢えて「引接」を用いずに「引導」の語を用いて他力を表現するには、何らかの理由があったものと考えなければならぬのではないだろうか。従って次項では、「引導」の語に着目しつつ検討を進めていきたい。

三、「引導」の受容と展開

親鸞に至るまでの浄土教の展開の中で、いかに「引導」の語が用いられてきたか、その用例について確認してきた。まず、前述のように「引導」とは仏教一般において、衆生を仏道に引き入れ導くことを意味する。例えば『法華経』巻一「方便品」には、

吾從成仏已來、種種因緣、種種譬喩、廣演言教、無數方便引導衆生、令離諸著。

〔大正藏〕九・五頁下

と、仏がさまざまな方便を用いて衆生を引導して諸苦を離れさせることが説かれている。また、『十住毘婆沙論』巻十五「大乘品」には、

或現於女身、引導諸男子。復現男子身、引導於女人。

〔大正藏〕二六・一〇四頁下

と、個々に応じて姿を変えることで衆生を引導することが示される。次に浄土教經典に目を向ければ、唐訳『如来会』巻下には、

利益有情、拔諸毒箭、為世間解、為世間師、引導群生、捨諸愛著、永離三垢、遊戲神通。

〔聖典全書〕一・三二八頁

と説かれる。ちなみに魏訳『大經』の当該箇所では、

拔^キ諸^ノ欲^ノ刺^ヲ以^テ安^ニ群^ヲ生^ヲ。功^ニ・慧^ニ殊^ニ勝^ニ。莫^レ不^ニ尊^ニ敬^ニ。滅^ニ三^ノ垢^ノ障^ヲ。遊^ニ諸^ノ神^ノ通^ニ。

（『聖典全書』一・五〇頁）

と説かれる。両經を併せ見れば、煩惱の毒を抜いて衆生を安ぜしめることが「引導」であると解釈できる。いずれにせよ、このように「引導」は方便による衆生教化と結びつけて用いられていることが確認できる。この他、「引導」の用例は七祖でも僅かながら確認することができる。善導（六一三〜六八一）『法事讚』巻上の冒頭には、

窃^ニ以^テ、娑^レ婆^ノ広^ク大^ニ。火^ノ宅^ノ無^ク辺^{ナリ}。六^ノ道^ノ周^ク居^{シテ}。重^ク昏^ク永^ク夜^{ナリ}。生^ニ盲^ニ無^ク目^ニ。慧^ニ照^ラ未^ダ期^セ。引^ニ導^ニ無^ク方^{ナリ}。俱^ニ摧^ニ死^ニ地^ニ。

（『聖典全書』一・八〇一頁）

とあり、また『往生要集』では『大智度論』の引用文であるが、

如^シニ『大論』云^フ。如^ク黄^ノ石^ノ中^ニ有^リ金^ノ性^ニ。白^ノ石^ノ中^ニ有^リ銀^ノ性^ニ。如^ク是^レ一^切世^間法^中皆^ニ有^リ涅^槃性^ニ。諸^佛・賢^聖、以^テ智^恵・方^便・持^戒・禪^定・引^導・令^レ得^ニ是^レ涅^槃法^性。

（『聖典全書』一・一〇七九頁）

と示される。いずれも、衆生を教化し、仏果へ向かわしめるといった文脈で「引導」の語が用いられている。

また、後年に編纂されたものながら法然（一一三三〜一二二二）遺文にも「引導」の用例を見ることが出来る。

『和語灯録』（元亨版）をみると、「浄土宗略抄」に、

煩惱罪惡の凡夫、念仏して一定往生すといふ事、ひが事也。信ずべからずとの給ふとも、それによりて、一念もうたがふべからず。そのゆへは、仏はみな同心に衆生を引導し給に、すなはちまづ阿弥陀仏、浄土をまうけて、願をおこしての給はく、「十方衆生、わが国に生まれんとねがひて、わが名号をとなへんもの、もしむまれば正覺をとらじ」と：

〔聖典全書〕六・四八二頁〜四八三頁

とあり、また同じく「浄土宗略鈔」に、

たゞわが身一人、まづよくよく往生をねがひて、念仏をはげみて、位たかく往生して、いそぎ返りきたりて、人々を引導せんとおもふべき也。

〔聖典全書〕六・四八九頁

と示され、さらに『拾遺和語灯録』（元亨版）所収の「登山状」には、

すべて博地の凡夫、弥陀の浄土に生まれん事、他力にあらずはみな道たえたるべき事也。およそ十方世界の諸仏善逝、穢土の衆生を引導せんがために、穢土にして正覺をとなへ、浄土にして正覺をなりて、しかも穢土の衆生を引導せんといふ願をたて給へり。

〔聖典全書〕六・六三〇頁

とある。このように『和語灯録』（元亨版）では、『大経』等の説示と同じく、衆生を教化し浄土へ導くといった意味合いで「引導」の語を用いられている。『和語灯録』は鎮西三祖良忠（一一九九〜一二八七）の門弟である了恵道光（一二四三〜一三三〇）によって編纂されたものだが、その後跋には、

およそ二十余年のあひだ、あまねく花夷をたづね、くはしく真偽をあきらめて、これを取捨すといへども、あやまる事おほからん、後賢かならずたゞすべし。又おつるところの真書あらば、この拾遺に続くべし。

〔聖典全書〕六・六八七頁〜六八八頁

と、了恵自身も法然遺文の真偽判断が困難であり、後賢に真偽の判断を委ねることが述べられており、また同じく法然遺文を収録する『法然上人伝記』（醍醐本）や『西方指南抄』には「引導」の語が見られない。さらに「登山状」については偽作説も提出されており、先行研究においても扱いが一致しない¹⁹⁾。これらのことに鑑みれば、『語灯録』が直ちに法然の実際の言葉であるとは判断しがたい。しかしながら、これらの言説は「如来会」や「法華経」の経説とも大きく離れないものであり、少なくとも「和語灯録」が成立した頃の法然門流の中まで、一般的な衆生教化の意味合いで「引導」の語が用いられていたとみることができるといえる。このように、浄土教においても「引導」は、衆生を教化し、苦から離れさせるといった意である程度一貫して用いられていることが確認できる。

一方で、先述の「接取」で確認したように、「引導」の語は衆生救済に加えて、臨終の事態にも関連づけて用いられている。良源（九二〜九八五）『九品往生義』では「観経」に説かれる「行スル此コノ行ヲ者ノ命ヲ欲スル終ノ時ニ……我今来迎ニ接ス汝ヲ。与ニ千化仏ヲ。一時授ク手ヲ」の文を釈して、

汝行ニ大乘ヲ解キ第一義ヲ。是故我今来迎ニ接ス汝ヲ。与ニ千化仏ヲ。一時授ク手ヲ。授手ノ者引導義也。

〔浄全〕一五・一〇頁上

と、中品生に示される命終時の化仏による来迎の「授手」は「引導」の義であると示す。この良源の解釈は、後年も『安養抄』に「九品往生義云。言授手者引導義耶²¹⁾」とあったり、良忠の『観経疏伝通記』や『往生要集義記』などで「九品義云、言授手者引導義也²²⁾」と、「授手」を解釈する際に依用されている。また、源信作と伝えられる、

「横川首楞嚴院二十五三昧起請」には、

將修念仏即導亡者。念仏畢後五体投地。各唱尊靈引導往生極樂。

〔大正藏〕八四・八七八頁上

と、念仏によつて死者を引導し、郷樂へと生まれさせることが示される。当該文は二十五三昧会における実践について規定するものであり、ここでいう「引導」は「はじめに」に挙げたところの「死後の引導」のような儀礼的な意味合いであろう。しかしながら、日本浄土教において「引導」が「臨終」に関連して示されている傾向にあることとも無関係なのだろうか。法然が止住した黒谷別所が二十五三昧を行う場所であつたり、本書がいわゆる「行者宿報偈」成立の背景となつた可能性も示唆されるものであるから、少なくとも後世への影響は皆無であるとは言い難い。

このように、親鸞に至るまでの「引導」の用例を管見すると、「引導」とは一般的には「衆生を仏道に導いて、苦から離れさせる」の意で用いられている。その一方で、二十五三昧会などからも窺うことができるように、「引導」が「臨終」に関連して示される場合もいくつか確認することができる。しかしながら「引導」が「臨終」や「来迎」の対となる概念とは示されることはなく、『浄土真宗聞書』が示すような、「来迎〓自力方便」「引導〓他力真実」という峻別を見ることができない。

四、法然門下における「引導」

次に、親鸞と同時代の法然門下たちに目を向けてみると、ここでも僅かながら「引導」の用例を確認することが

できる。一例を挙げるとまず鎮西派弁長（二一六二〜二二三八）は、『末代念仏授手印』にて、

本具信心之人、中間雖暫起妄念、還復住信心。依前後信心、中間暫發之妄念不可失信心也。況復弥陀本願他力引導、如是衆生。依之於自他犯罪、不可疑自他之念仏也。

〔浄全〕一〇・五頁上

と、阿弥陀如来の本願の他力は信心を具す衆生を引導する旨が示される。親鸞と弁長では、「他力」や「信心」についての理解は異なるが、表現としては、弘願を他力とし、願力を他力と解釈する『浄土真宗聞書』の表現にも近似しているように見える。特に「本願の他力はかくの如きの衆生を引導したまふ」という表現は注目すべきものである。ただし、同じく弁長の『浄土宗要集』（西宗要）では、

十方世界穢土衆生此念仏一門引導来迎、衆生往生令遂在也。

〔浄全〕一〇・一三四頁上

と示すように、「引導」と「来迎」とを峻別するような姿勢は窺うことができなない。次に、西山派祖である証空（二一七七〜二二四七）は、『般舟讚自筆抄』に、

「一切時中圍繞讚、トイハ、三尊衆座ニ超エテ十方ヲ引導シ給フ事、本国ノ菩薩モ、昔我モ利セラレ奉リシ事ヲ喜ビテ、イヨイヨ是ヲ讚メ、他方ノ菩薩モ、其ノ利益同ジキニ依リテ、他ノ思ナク是ヲ讚メ給フト云フ事ヲ顯ハシテ、此クノ如ク心ニカナフ楽ヲ受クル時ハ、マツ昔ノ同行ヲ憶シテ、方便引導ノ道ニ赴カズト云フ事ナシ。況ンヤ、浄土不思議ノ境界、本国ノ菩薩ノ引導ニアラスシテハ進退シ難キ故ナリ。

〔西山叢書〕四・七七頁上

といい、もしくは『序分義自筆抄』では、

依^リ報^ニ感^ニ成^レ極^ニ樂^ヲ、トイハ、サキニ云フ所ノ報身真実ノ仏トナル事ハ、極樂浄土ヲ顯シテ凡夫ヲ引導センガ為ナリ。
〔西山叢書〕一・二二五頁上

また、『往生礼讚自筆抄』では、

悲引、トイハ、衆生引導ノ謀多シト雖モ、折状、撰受ノ二ニ極マル。其ノ中ニ、悲引、ハ撰受ノ門ナリ。

〔西山叢書〕三・一一八頁上

など、原則としては「如来会」等と同じく、仏による衆生教化の意味で「引導」を用いている。また長西（一一八四〜一二六六）は、『法事讚疑芥』において「引導无方等事」と見出しを立てて先掲『法事讚』の文を註釈しているが、「引導」に関しては何も言及がない。少なくとも長西にとって「引導」はあまり重視する用語ではなかったと思われる。

このように、親鸞同時代の法然門下における「引導」の用例を窺ってみると、「引導」と「他力」とを結びつけるような解釈も見えるが基本的には一般的な用例である衆生教化の意が用いられる。またこれらの門弟は初期真宗との関係性も不明な点が多く、用例もほとんど見られないので、ただちに浄土異流の書物が親鸞門弟に影響を与えたとは言いがたい。しかし、「他力」引導」という表現が浄土異流においても全く用いられない表現ではないことが確認できる。

五、親鸞授与の典籍から見る「引導」の用例

次に、実際に親鸞門弟が所持していたことが認められる書物より、「来迎」と「引導」の関係を窺っていきたい。親鸞が門弟に授与、もしくは相伝したことが確認できる書物を眺めると、『唯信鈔』・『行者宿報偈』に、「引導」の用例を見ることが出来る。

『唯信鈔』は親鸞の法兄である聖覚（一一六七～一二三五）の著作であるが、親鸞真筆の書写本が多く現存している。また親鸞が門弟へ送付した書簡を見ると、

さきにくだしまいらせさふらひし『唯信鈔』・『自力他力』などのふみにて御覧さふらふべし。

（『末灯鈔』第十九通、『聖典全書』二・八〇六頁）

や、

たゞ詮ずるところは、『唯信鈔』・『後世物語』・『自力他力』、この御文どもをよくよくつねにみて、その御ころにたがへずおはしますべし。

（『親鸞聖人御消息集』第六通、『聖典全書』二・八二八頁）

などと示されており、親鸞がたびたび『唯信鈔』を書写し、門弟に閲覧を勧めていた様子が窺える。この『唯信鈔』の中で聖覚は称名念仏を勧め、

念珠をとらば、弥陀の名号をとなふべし。本尊にむかはざり、弥陀の形像にむかふべし。たゞちに弥陀の来迎をまつべし。なにのゆへか八菩薩の示路をまたむ。もはら本願の引導をたのむべし。
ミナシルベナリ

〔聖典全書〕二・一〇九一頁

と、称名念仏しつつ、弥陀の来迎をまつべきことと、本願の引導をたのむべきであることを示している。このように『唯信鈔』は『浄土真宗聞書』が「来迎」と「引導」とを自力・他力に峻別するような姿勢は見られず、ほぼ同様の意味として「弥陀の来迎をまつべし」と「本願の引導をたのむべし」の二語を用いている。しかしながら『浄土真宗聞書』の「弘願」について「引導モハラタノムベシ」とある割註と、『唯信鈔』の「もはら本願の引導をたのむべし」との説示が、ほぼ共通した表現であることは着目すべきであろう。

次に、「行者宿報偈」は、親鸞六角堂參籠時、夢告にて救世観音より感得したといわれる偈文だが、親鸞による真筆は現存していない。しかし高弟の真仏（一一〇九〜一二五八）による書写が二点現存し、いずれも専修寺に蔵されている。同じく夢告についての言及があり、「建長二年」の奥書を有する『三夢記』なる書も専修寺に所蔵されているが、現在では後代の偽作ではないかと考えられている。⁽²⁶⁾ また本偈は覚如（一二七一〜一三五二）『親鸞聖人伝絵』にも収録されており、少なくとも本願寺三代の覚如にまで本偈を見聞する機会があったことが窺われる。今、真仏『経釈文聞書』に収録される「行者宿報偈」の文を出せば、

行者宿報設女犯
ギヨウジヤシウホウ セチニヨボム オカス
われなりてぎよくよのみと られむむむせ
我成ニ玉女身ニ被レ犯セ
ガシヤウキヨクニヨシンビ ボム

一 一生之間能莊嚴
シヤウシケンノウシヤウゴム

臨終引導 生ニ 極楽ニ
リムジュイナダウ シヤウ

〔聖典全書〕二・一〇〇八頁上、同・四・一〇頁〜一一頁

とある。「行者宿報偈」はこのように、救世観音が玉女の姿となって女犯の行者の前に顕現し、臨終には行者を「引導」して極楽に生まれさせようと告げるものである。

この「行者宿報偈」に関しては多くの先行研究が存するが、「引導」に関してはほとんど言及されていない。江戸期の講録を見ても、例えば慧空（一六四四〜一七二二）『御伝絵視聴記』巻上二では、

臨終とは上の「一生」の文を成ず、臨終を期するの義には非ず。……引導とは上の「莊嚴」の義を成ず。始めて勸導するの意にあらず。
（読み下し筆者、『真大』三一・二二七頁上）

とあるように、簡潔な語句解説が施される程度である。江戸期に至っても引導は少なくとも「勸め導く」といった意味で理解されており、他力を表現するものであるといった理解は見当たらない。

ただし、救世観音が告げる「臨終に引導して極楽に生まれさせる」といった生まれ方は、「有念無念」で親鸞が臨終に「来迎をまたずしては、胎生・辺地・懈慢界までもむまるべからず」と示すような自力の行者とは異なる生まれ方であると捉えることができる。

ちなみに、親鸞門流に授与された親鸞著作の中には、門弟のものと思われる来迎に関する註記も存在する。『浄土真宗聞書』との関係性については、あまり高いものとは言えないのだが、示唆に富む記述であるので、ここで少

し紹介したい。

まず、専修寺蔵「教行信証」（以下、専修寺本）の貼紙である。専修寺本は高田専修寺に蔵されるもので、少なくとも一三〇〇年以前に成立した書写本ではないか考えられている²⁷。専修寺本を見ると、後年に付されたと思われる数点の別筆貼紙を見ることができ、この貼紙について先行研究ではほとんど言及もなく、いつ・誰の手によって付されたものかは判断し難い。しかしその記述は示唆に富むものである。専修寺本には「行巻」大行釈所引の法照「五会法事讚」に二ヶ所、貼紙による註記が見られる。一つは、「観音勢至自来迎」の上欄に「十七願来迎」と貼紙するもので、もう一つは「聞名念我総来迎」の上欄に「十八願来迎」と貼紙するものである。「自来迎」と「総来迎」の二文は、「唯信鈔文意」においても親鸞が他力義を顕す語であるとの註記を行っている箇所でもある。更に同じく大行釈の元照「観経疏」引文「臨終見^ニ 仏・菩薩放^レ光、持^レ 台、天楽異香来迎往生。」の上欄に「臨終来迎³¹」と貼紙されている。この貼紙はいつ付されたか定かでない、前述のように、「浄土真宗聞書」との関係は不明ながら、「来迎」について自力・他力の峻別を行う姿勢は「浄土真宗聞書」にも近い態度に思われる。また、先掲の親鸞書簡「有念無念」にも、注目すべき註記を有しているものがある。「有念無念」は、従覚（一二九四〜一三六〇）の編輯した親鸞書簡集である「未灯鈔」に収録されるものと、高田専修寺に蔵される書簡（以下、「古写消息」）とがあるが、「古写消息」における「有念無念」には、冒頭の「来迎」の語について朱筆による註記が付されている。まず、「来」については、

ライハキタルトイフ、ジャウドヘコレニヤクフシヤウジャノチカヒアラハスミノリナリ。エドラステ、シンジチノホウドニキタラシメントナリ。又カヘルトイフハグワンカイニイリヌルニヨリテ、カナラズダイネチハンハンニイタルヲホフシヤウノミヤコヘカヘルトマフスナリ。
（『聖典全書』二・七六八頁脚注二）

と左傍註記され、さらに「迎」には、「カウハマツトイフ、ムカフトイフ。タリキラアラハスコ、ロナリ」と右傍註記されている。これらは、その内容から「有念無念」の「来迎」の語について、先掲『唯信鈔文意』所説の「来迎」理解を加えたものであると考えられる。「古写消息」「有念無念」自体は、「キ」の古態字「\」が用いられていることなどより十三世紀末の筆跡と考えられる。⁽³³⁾

親鸞の意図として、「行巻」や「有念無念」に示される「来迎」が「唯信鈔文意」が説くような他力を顕す意味での「来迎」であったのかは判断しかねるが、両書とも、親鸞著作に記された「来迎」の語を、「来迎」は他力であると説示する『唯信鈔文意』と関連させて註釈していることは注目すべきであろう。これらの註記がいつ付されたものかは判然としないが、少なくとも『唯信鈔文意』が後年、親鸞著作中の「来迎」を理解するための補助として用いられていた様子が窺える。

おわりに

以上、親鸞門流の書物の内、「臨終来迎」に否定的な説示を有する『浄土真宗聞書』について、「引導」の語に注目しつつ検討を行った。『浄土真宗聞書』では、親鸞「有念無念」と同じく、定散心を自力臨終来迎であると簡非するが、この点では本書は、板敷の言うところの「親鸞固有の思想的立場を継承」したものと見ていいだろう。しかし本書では臨終来迎を自力、引導を他力と峻別するという親鸞著作では見ることのない説示も見ることができ。この「引導」について用例を確認すると、親鸞に至る相承の中でも、基本的には「衆生教化して仏果に向かわせる」という意味で用いられている。また、良源や源信の用例を見れば、臨終や来迎に関連して「引導」の語が用いられるが、そこに自力他力の峻別を行う姿勢は見ることはできない。ただし、親鸞同時代の法然門下に目を向ける

と、弁長にも「本願の他力は衆生を引導する」という表現自体は見る事ができる。

また、親鸞門弟が所持してたことが想定される書物を見ると、『唯信鈔』には『浄土真宗聞書』と同じく、「もはら本願の引導をたのむべし」という表現があり、「行者宿報偈」においては、浄土への生まれ方として親鸞が救世観音に「臨終引導生極楽」と告げられている。親鸞門弟の周辺の状況を見る限りでは、『浄土真宗聞書』は、これらのような説示に着想を得て、「引導他力」との表現を行ったのではないかと考えられる。しかしながら、親鸞がほとんど用いない「引導」の表現を以て臨終来迎と弘願義を峻別する姿勢は、当時の仏教では臨終来迎往生が一般論であった中で、「来迎」そのものは否定せず、「臨終来迎を待つこと」を否定するという、親鸞固有の思想的立場をいかに門弟たちが継承し、表現していったのかを示す一例と言えるのではないだろうか。

註(1) 本稿で用いる「初期真宗」とは、親鸞在世時に結成される門弟を中心とした門弟集団を指す。

- (2) 拙論「親鸞における第十九願理解」(『印仏研』六六一二、二〇一八年)
- (3) 『織田仏教大辞典』新訂重版、大蔵出版、一九九五年八刷、再刊発行一九五四年、九五頁
- (4) 『真全』六四・四四頁
- (5) 蒲池勢至「親鸞の信心・門弟の信仰」(『信の念仏者親鸞』吉川弘文館、二〇〇四年、五三頁)
- (6) 「初期真宗における東国門徒の臨終来迎観」(『印仏研』六五一二、二〇一七年、六五三頁)
- (7) 「浄土真宗聞書」(『高田学報』一四、一九三六年)
- (8) 資料復刻 浄土真宗聞書(高田山蔵)、『高田学報』九一、二〇〇三年
- (9) 以下、「」で括られた文字は細字であることを示す。
- (10) 平松令三「資料復刻 浄土真宗聞書(高田山蔵)」〔解説〕、『高田学報』九一、二〇〇三年、一三一頁
- (11) 平松「前掲」一三二頁
- (12) 生桑完明は『浄土真宗聞書』について性信『真宗聞書』の「写伝本の一ではなからうかと思ふ」(『浄土真宗聞書

解説」、「高田学報」一四、一九三六年、二〇五頁）と見るが、平松は書名に「浄土」の二字の有無があることから「断定は差し控え」（平松「前掲」一三三頁）るとする。

(13) 『真宗史料集成』五を参照

(14) 『真宗法要蔵外諸書管窺録』「真宗聞書」では「後人の偽造ならん」（『真宗全書』七四・一〇七頁）と書かれる。ちなみに「浄土真宗聞書」は「文詞もいやしからず、義理もさまで違妨もなし」（『同』一〇三頁）と評されているが、これは本書とは別本である。

(15) 「真実也」の右傍に「タリキナリ」とあり

(16) 江戸期の講録においても、例えば善讓「敬信記」では、当該文について「仏には五眼の徳有るが故に、衆生を導き給ふこと自在なり」（『真全』三〇・一一一頁上）とあるよう簡潔な註釈を施す程度であり、注視された用語とは言い難い。

(17) 『聖典全書』一・六一三頁

(18) 『聖典全書』二・一八三頁

(19) 福井智行「三部經大意講讀」（永田文昌堂、二〇一八年、四一頁）、龍口恭子「登山状」の形成に関する一考察「雄俊伝」を中心に」（『宗教研究』七四・九、二〇〇六年）等参照

(20) 『聖典全書』一・九三頁

(21) 『大正蔵』八四・一六八頁中

(22) 『浄全』二・一八一頁下、「同」一五・二一八頁下

(23) 伊藤唯真「日本人の信仰未知へのやすらぎ〈阿弥陀〉」（佼成出版社、一九七九年、二二三頁）

(24) 遠藤美保子「親鸞夢記と行者宿報偈を読み直す―二十五三昧起請・女犯・宿報から―」（『高田学報』一〇二、二〇一四年、四六頁）

(25) 称名寺蔵（金沢文庫管理）本、巻一、二丁右

(26) 磯弘信「三夢記」考」（『宗教研究』八四三、二〇一〇年）

(27) 重見一行「教行信証の研究」（法蔵館、一九八二年、二〇〇頁）

(28) 重見一行が専修寺本に別筆の押紙があることを述べているが、詳細については触れていない（『前掲書』二〇三

頁。

- (29) 『聖典全書』二・三七頁脚注二、なお『専修寺本顯浄土真実教行証文類』(上巻、九二頁)には当該の貼紙を見ない。
- (30) 『聖典全書』二・三九頁脚注三、『専修寺本顯浄土真実教行証文類』上巻、九七頁
- (31) 『聖典全書』二・四三頁脚注二、『専修寺本顯浄土真実教行証文類』上巻、一〇七頁
- (32) 『聖典全書』二・七六八頁脚注三
- (33) 平松令三「古写本親鸞聖人有念無念御書」解説(『高田学報』七九、九七頁)