『歎異抄の研究』

――真宗教学史上における宗教書としての意義――

原田哲了

序

『歎異抄』という書は、人口に膾炙しているという点において、親鸞の主要著書を含めた浄土真宗関係の著作の中でも群を抜いた存在である。それだけに現代における重要性は極めて高いということが言えるのであるが、本書の性格規定ということに関しては、成立時点から現代までの流伝のあり方において複雑かつ曖昧な要素が多く、それほど明確にされているとは言い難い面がある。

また、歴史的流れにおいて本書の性格を考察する場合には、いわゆる明治期の「再発見」とされる時を境にしてとらえられることが主であり、それ以前を「教学史的」範疇で扱い[①]、以後を現代的問題とするという傾向が強いと言えるであろう[②]。従って本書から重要な意義を酌み取ろうとする場合に、「真宗教学史上の問題」として扱う立場と、「一般的思想の問題」、つまり多くの場合真宗思想に基礎をおきながらも、そこからのズレあるいはそれを超えてしまうような要素も含みうる幅広い問題という、大きな二つのありようが存在してきたとも言えるのである。

従来この双方の立場から、本書に関する実に多くの論考が行われてきたのであるが、ここにおいて留意しておくべき点が存在すると考える。それは、この二つの立場のあり方が、本書の持ちうる性格の二面性あるいは一種の多様性とでも言うべき問題を指示しているであろうということである。そしてこの多様性が、本書に表された内容・表現自体によって導かれる傾向が強いということが重要な問題なのではないかと考えられるということである。その顕著な例が、第三条のいわゆる「悪人正機」の問題ということになるのである。

これらのことが意味することを考えてみるならば、『歎異抄』について考察する際のあり方に、本書が示す思想・表現に対する吟味のあり方、あるいはアプローチの方法論の立場によって違いが生じうるということでもあり、現実に現代の『歎異抄』解釈の多様性もこの様な点に起因すると考えることができよう。

本論考は上記のことをふまえた上で、『歎異抄』という書の持つ性格とその意義を考察しようとするものである。そこでその基本的

視点ということで以下の点に注目する。それは、

①方法論としての真宗教学史の問題
②ある書物の表現・内容の解釈とその意味合いの問題

ということである。

ここで②に関して一言しておくならば、それは基本的に文法・用語の意味等をふまえて総合的になされる客観的把握によるといえる。しかし単にそのようなことで終わるということではなく、さらに踏み込んで検討すべき要素が本書にはあると考える。それが本書のもつ表現自体によって生じる重要な思想的問題なのである。例えばその代表的な例が第三条のいわゆる「悪人正機説」の問題であろう。後述のように、この条と共通する内容は他の真宗教学史上の書にもみられるが、その全体的表現によってそれぞれ意味合いが異なるのであり、このようなことは①の教学史的考察においても、また広義の思想的な意味で読まれる場合においても、その両方において大きな意味をもつものであり、『歎異抄』という書を考察する際の①②の要素の不可分性を示していることにもなるのである。

このようなことは、必然的に『歎異抄』の表現自体に強く関心をもつという姿勢を導くであろう。その検討内容は具体的には、教学史的な比較の問題—関連する真宗教学史上の書物との比較検討の問題と、書物を享受する場合の問題に大別することができよう。これらの総合性が考慮されるべきであるという点において、「宗教書」という観点を取り上げたい。この観点によるとするならば、『歎異抄』の性格を考察するということは、「教学史上の問題」と「宗教書としての性格の問題」という大きな視点においての検討というように言い直すこともできるのではないか、ということなのである。[3]

まずここでは真宗教学史について以下のようにとらえている。

(1) 真宗教学史とは、親鸞入寂以来現代に至る教団において、その教法が各時代にいかに解釈され弁証されてきたかを歴史的に解明することを目的とする。但し教団自体のあり方等の時代による変質も考慮される必要がある。特に現代的な問題に関しては、その意識は不可欠である。

(2) 親鸞の思想を「教義」ととらえ、それ以降の「教義」に対する解釈のあり方を「教学」ととらえる。

(3) 方法論として、科学的、歴史的、文献学的といった客観的な手法による。但し、個別の立場のさらなる有機的な結びつきが求められる。

(4) 文献の表現、解釈、その解釈が意味を持つ場（あるいは享受される場）、について意識される必要がある。つまりこれは思想と歴史性の交わる点を指し示しているのであり、宗教の現実的展開として教学史においても考慮されなければならない。特にこのような点に人間の「主体的」問題が表される可

能性がある。

（5）真宗教学史も真宗教義学の考究に欠くべからざるものであり、それに多くの資料を提供するものである。

次に、「宗教書」の性格の問題とは、主に「真理」・「文献（テクスト）」・「解釈」・「表現」といったことの関係性によって生じる問題と考える。「真理」と「テクスト」の間には何らかの「解釈」が存在せざるを得ず、「テクスト」間においても同様である。またその「解釈」とは一つの「表現」となるものである。その「表現」は対象とする「テクスト」の文脈と、「解釈」者の立場が融合したものであり、このようなことが歴史的重層性をもって展開する。これがある「宗教的書物」の存在のあり方の一局面である。従ってこのような性格に対する視点によって、ある「テクスト」の歴史性と意義を考えるということになるのである。そこでは必然的に「表現とその解釈」に強い関心がもたれることとなるのである。そしてこのような点は教学史の問題とも密接に関連するだろう。

これは主に「宗教書」の書物としての性格を述べた事になるが、ここであえて「宗教書」という観点を強調する理由は以下のような点にもある。それは宗教上のある書が、「教義書」・「教学書」という観点によって固定的に捉えられてしまうという状態を回避するためである。『歎異抄』という書は、まさに前記のような「生きた歴史性と表現の意味の場」を考慮すべきものであり、それは場合によっては『教行信証』のような書においても適用可能な観点であると考える。この観点により、ある宗教上の書物の性格把握についての積極的評価がより可能になるのではないだろうか。

またこのような観点によって、明治期以降の必ずしも教学に限定されない『歎異抄』受容に伴う多くの著述に対する評価・研究も考えられるべきであり、江戸期の未だ研究・評価されていない本書に関連する著述に対する場合でも、やはり不可欠な視点であると考えるのである。

今回は、このような視点を基本に置き、『歎異抄』および関連する教学史上の書のいくつかにおける、重要問題に関わる表現・意味等を実際に比較検討して、『歎異抄』の教学史上における基礎的位置づけを行い、その意義について考察しようというものである。

一

『歎異抄』の内容・あり方について考察する場合の基礎となるのは、親鸞浄土教の意味・性格である。さらにそれは法然の浄土教を背景として成立しているのである。法然の『選択本願念仏集』においては、浄土教としての立場を鮮明にする易行である称名念仏の意義、信心の問題、時機観、そしてその根源にある阿弥陀仏の本願力等が強調されており、親鸞にも強く影響を与えることとなった。浄土教が当時の社会に対して大きな意味をもつようになったのは、このようなことが明らかにされ、凡夫の救いが高揚されたことに大き

な要因があるといえるだろう。またその法語類等によれば、当時の社会階層を反映した対機説法的な要素が強く、その説相に現実的な要素が現れているとも考えられる。

その法然の教えを受けた親鸞は、ほぼ師の浄土教思想を受け継ぎながら、新たな性格を付与した。それが他力回向を基本とする要素である。行信についても他力回向の上でとらえられ、そこに新たな性格をみることができるのである。ここでは、その意味を総合的にとらえるために『教行信証』全体の内容と構造に注目し、他力回向という本願のはたらきの流れにおける「教・行・信・証」各巻という構造的枠組みと、「真仏土巻」・「化身土巻」に分けて考えた。その「真仏土巻」・「化身土巻」は明確に他力回向の法の流れの上で説かれる前四巻の外にあって、本願の立場において、ある種の具体性をもって真仮が説かれたというように思われる。

当然「真」とは衆生の知というものを超越したものであるから、本来具体性という言葉はそぐわない。親鸞もまず「真如・空」としての「涅槃」の意味を述べる④。そしてその「真如」が、はたらきかけるものとして描かれることによってしか衆生との接点を持ち得ない。そのはたらきの中で表されるのが教であり菩薩であり僧の存在の要素でもある。しかしその根源は広大無辺の真仏土の功徳なのであり、そこから回向される真実なる「行信」のはたらきが貫いたものであると言わねばなるまい。まさに「二諦の道理」である。

また「仮」は「業因千差なる⑤」ことによって示されるのであるから、現実の相対的人間のあり方に即して説示されることになるのであろう。よって「化身土巻」の特色として人間の現実的なあり方が表されるということになるが、仏教・念仏・弘願に遇っているかいないかが、その視点の根底にあり、それは「信巻」の終わりの方で示される「仮・偽」の問題⑥と直結している。人間の内実に関わる重要な問題と考えられるのである。このような点は、法然においては論理的に突き詰められていない部分であり、また『歎異抄』のあり方にも強く関連する問題であろう。

もちろんこれら「真仏土巻」・「化身土巻」のあり方も他力回向の法であることには変わりはない。

親鸞の浄土教思想の基本的性格は、仏から衆生へという方向性、つまり空思想を基本に置く大乗仏教理論と大乗菩薩道のあり方に深く根ざした他力回向を中心とするものであるということができる。それは法然浄土教に根ざしながら、それを大乗仏教的に徹底したものという言い方も可能であろう。しかしその根源を阿弥陀仏の本願大悲に置くということにおいて成立する浄土教では、現実の宗教的あり方としての阿弥陀仏と人間の関係性は常に問題となることであろう。このようなことを『教行信証』全体において理論と現実の両者に即して明かし、念仏と信による衆生の救済のあり方を示したのが親鸞の思想なのである。

二

ここでは、『歎異抄』が置かれた歴史的状況について確認し、併せて本書の構造自体の問題点についても考察した。本書については、蓮如写本出現までの成立・流伝が不明であり、室町期に数種の写本が確認されるが、江戸初期に入るまでその受容実態はやはりほぼ不明である。江戸期には註釈等も行われており、若干、教学書的な性格を付与された感もあるが、[7] とにかくその受容は、現在認識されている以上に旺盛であった可能性が高い。[8] 特に江戸末期の講義録である了祥『歎異抄聞記』は、著者について唯円説を主張し、その教学的理解に関してもその後に大きな影響を与えた。また明治期に入ると、思想の近代化に伴い、自由主義、キリスト教思想等と出会うことにより、本書の受容のされ方に大きな変化が生じた。それが明治三十年代の、清沢満之らによる、いわゆる「再発見」である。その後『歎異抄』は実に多様な読まれ方をされるようになっていくのである。これらの点に「宗教書」としての本書受容の多様性も見られるということである。

構成に関しては、第十条「念仏には無義をもて義とす」[9] の意味、及び後序の部分の詳細な検討により、十条の後半を中序と位置づけ、後序に現れる「大切の証文」[10] を親鸞著作を初めとする要文ととらえ、それは失われたと仮定した。また後序の検討過程において、やはりそこでも「二種深信」「念仏には無義を義とす」といったことが中心テーマとしてあることが確認できた。さたに、流罪記録に関しては原本に後に付加されたものと考えた。

三

『歎異抄』という書について、蓮如の時代までの教学史的な位置づけを、どのように考えるかという場合、史料的位置づけが不可能であるという現状がある。そうであるならば、やはりその書物に現れる重要思想・概念等について検討を加えることにより、教学史上の他の書物等と比較し、その上で、その独自性あるいは類似性等を評価することによってその位置づけは行われるということになるのである。本論では、『歎異抄』の中から、非常に重要であり相互に関連性を有する第三・十三条を取り上げ、その中の「宿業」・「悪人正機」という概念を採り上げて検討を加え、教学史上の他の書物の表現等と比較することによって、本書の教学史上の性格について検討を加えた。

まず「宿業」についてであるが、『歎異抄』においては「宿業」という語が、第十三条[11]に三回使用されている。そして、多くの場合本書のこの箇所を契機として「親鸞の宿業観」という問題に関する論が展開される、という現実がある。しかし、『歎異抄』のこの条以外には「宿業」の語はみられず、何よりも親鸞の本格的な著作中にこの語は一度も使用されないという問題もあるのである。[12] このことは『歎異抄』の第十三条の内容の理解や、親鸞の思想について考え

る際に大きな問題となりうることである。このような点に関して、まず、「宿業」という語を使用し、『歎異抄』との関連性も多い『唯信抄』を取り上げ、そこでの思想的意味を検討した。その上で、構造上複雑な第十三条についてその内容を検討し、その中に現れる親鸞の語った言葉に対する唯円の扱い方を軸にして、この条自体の意味合いを考察した。そして親鸞が「業」に関連する用語を使用する場合の思想的意味をふまえた上で、この問題全体のもつ意味合いを考察した。その結果、以下のようなことが考えられた。

聖覚の『唯信抄』―親鸞―関東門弟、の関係性はかなり強かったのであるから、「業」の問題についても、この三者について検討の必要があるということである。そして『唯信抄』[13]の時点から、親鸞思想との共通点がうかがえるが、それは念仏の功徳の超越性、二種深信との関連性、宿業の不可知性などとなって現れている。ただし親鸞と比較して未だ不徹底な部分も多い。

また『唯信抄』・『歎異抄』ともに、一般的な宿業観、つまり善悪の宿業とその果報という概念を契機にして語り出すところがみられる（このような表現については、これを決定論的といえばいえなくもないのである）。また親鸞にはそのような点がほとんどない。しかし「宿業」を語ることが弥陀の本願の超越性を前にしての、人間のはからいの無効性を表現することにつながっており、一般的な宿業の概念を強調することが目的とはなってはいない。よって必ずしも決定論、運命論と同質のものとのみなければならないものとはいえない。

『歎異抄』第十三条の親鸞の発言部には流れとして解釈の難しいところもあるが、一応一貫性が認められ、唯円のその把握が親鸞の感覚と大きくずれたものではないことを推測させる。そこでは宿善、宿悪というような一般的な宿業の善悪に関する焦点が薄れ、人間の存在性そのものが罪悪であり、人間の善悪のはからいが、強い意味を持たなくなる方向に向かっている。

いわゆる宿業観とは、一般的にみれば因果の善悪、苦楽等が問題になっていたであろう。親鸞にもその感覚が全くなかったとは断定できないが、それは見事に二種深信の中に収斂し止揚されている。それは、阿弥陀仏の法の存在と自己の機の認識による信心の世界において表現されるものとなっているのである。それは、ある意味「宿業観」とう言葉にとらわれる必要のないものともいえるし、また、これらのことにおいて親鸞の宿業観は独自のものともいえるのである。

『歎異抄』に関していうならば、特に『唯信抄』の影響を承けて成立した、などという必然性はないかもしれないが、両者の内容の共通性には注目すべき点も存在するのである。また本書には『唯信抄』と同様に、親鸞と比較して表現的にある種不徹底な部分も確かにみられるといわざるをえない。それはやはり人間の現実的認識に結びついた部分に関することであり、このようなことが『歎異抄』という書物の性格の一つを表していると考えられるのである。そし

てそれがある意味において、親鸞の教えを消化した上での表現としてとらえられるのではないか、ということが重要と思われるのである。

さらに、覚如・蓮如における関連する問題についてだが、それは「宿善開発」[14]・「無宿善」[15]といった問題となっていく。両者共に現実的相対的人間認識による表現の要素が多くなっている。「業」に関連することでも獲信の観点から語られるという性格があり、親鸞のような存在性そのものまで深まった罪業感とは異質な要素があるということである。

これらの問題では、親鸞の独自性が際だっていることが見て取れる。『歎異抄』・『口伝鈔』はそれぞれ親鸞、あるいは『唯信抄』とつながる要素をもちながら、むしろ後の成立であろうと思われる『口伝鈔』の方が『唯信抄』に近いような要素もあった。このようなことは文体の問題を含んで、著者の意識に関わる部分が決して小さくはないことを示していると考えられるのである。蓮如を含んで、唯円、覚如共に、おそらくそれぞれ当時の異義的状況を批判するという共通の要素があったはずであるが、その歴史的背景によって各書の持つ性格はやはり異なっていると考えられるのである。ここでの問題は、それぞれの「業」意識がどのようなものであったかが、一つの要点となっていたが、本質的に不変である因果論的「業」の概念的要素があり、そしてそれらが具体的に表現され意味を持つ場において、そのあり方にそれぞれ違いが生じていた。特に『歎異抄』は現実的認識による表現と、親鸞のある種超越的な思想内容を受け継いだ部分が融合しており、独自の地位を形成しているといえる。従って、類似の内容であっても、読者によって他書と異なる受け取り方をされる可能性が生じうるということなのである。このような点に前述した「宗教書」としてのあり方を規定する要素が現れていると考えられるのである。

『歎異抄』第二条[16]に関しては、この条の構成自体の検討をふまえた上で、類似の内容をもち、本条に先行するものであった可能性のある、醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡および御法語」の末尾「善人尚以往生況悪人乎事」[17]との比較検討を中心に行った。その際、基本となる法然における善悪相対的表現のもつ意味も前提として検討した。

まず法然や醍醐本におけるいわゆる「善正悪傍」（法語類にしばしばみられる）と「悪正善傍」（醍醐本、いわゆる悪人正機的表現）の表現の相違の意味を考えてみると、両者は最終的に、同じく本願への疑惑を制止し、信心・念仏を勧めるものである、といえる。しかしその表現において、共に「罪悪のものをこそ救う」という本願を根底に置くものでありながら、結果的に人間の相対的な機根認識に関する部分で分岐点が生じている。人間が自己の悪についてどのような認識をするかが一つの要点となっているのである。前者が、「これほどの悪である私が本当に救われるのか」という認識から発する、

人間の自己認識のあり方（例えば罪の軽重の問題）と本願の力・ありよう（悪を救う力の大きさ）を対比することが大きな表現上の問題となっていたのに対し、後者は本願のありようを表現するが、機根のあり方をそのまま認める形で表現されている（例えば「凡夫の善人」・「罪悪の凡夫」と機根の別を認めた表現となる）ことになるのである。前者が罪悪の軽重に関して未造・已造のちがいによって差異をみるようなことにおいて、機のあり方をそのまま表現しているとはいえないようなニュアンスを含むのに対して[18]、相対的な人間の認識という点については、後者の方がより現実のあり方に即した面が強いということになり、より直接的な「制止」・「勧励」の表現を含むこととなると理解される[19]。これらがいわば、法然とその周辺における善悪相対的表現の一つのあり方である。

『歎異抄』第三条の内容を検討してみると、親鸞の『唯信鈔文意』[20]にみられる思想との共通点があることが理解される。それは願力回向の信心、自力からの回心、機根の罪悪性の深い認識が主な問題であり、ここには第十八願意と「化身土巻」的な要素の結合が見て取れる。それらの要素が「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」以下の本条の流れに反映しているのである。そしてこのようなところに醍醐本との性格の相違があることが明らかとなる。つまり、法の側からのはたらきを中心に展開する親鸞思想において、『教行信証』においては前四巻と「真仏土巻」・「化身土巻」として総合的に表されていた性格が、『歎異抄』第三条には見られるということができると考えられるが、それはさらに『歎異抄』全体が、親鸞思想の現実的展開という部分において占める意味の大きさも表しているだろう。

また、やはり類似の内容をもつ覚如『口伝鈔』十九[21]についても検討すると、親鸞的要素がうすれ、現実的相対性による認識に関する部分で法然・醍醐本の方に近似する性格を見せている。

以上の検討をまとめる。そもそも「悪人正機」という概念は、本願の側の「悪人にこそ仏の本願大悲は向かう」ということの表現である、ということにおいては、浄土教的に一貫したものであり、その言葉のルーツがどこにあるかということが本質的問題となるものではない。このことについてならば、今回取り上げた『歎異抄』第三条、醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡および御法語」、『口伝鈔』十九、の全てが述べていることであるのは間違いない。

では何が問題となるのか、ということである。それは明らかに、この概念が人間にとってどのように受け取られるのかということにあるだろう。つまり相対的人間がこの概念に出会う時、どのような意味が生じるのかということに重要な問題があると考える。つまり「善人なをもて往生をとぐいはんや悪人をや」というように相対的に善悪が表された表現による教えに出会う時、そこにどの様な思想的な場、宗教的意義が生じるのか、ということが問題となるのである。従って、この様な表現が用いられた文を含む全体が表している思想的な意味を酌み取った上でなければ、「悪人正機」的表現のも

つ意味の半分を見失うことになるといえるだろう。

例えば今回の三つの書の内容は（あるいは『唯信抄』も含めて）、法然浄土教という土壌によってもたらされた共通の背景より生まれたものであろう。もちろん個別のものがおかれた歴史的状況ということも考慮される必要があるのも当然であるが、いずれにせよ共通のものから発しながら、表現されたことは少しずつ異なっているのである。

特に『歎異抄』は独自の点を見せており、本願のあり方が「信心」という形で（この表現には語弊があるかもしれないが）人間と出会うという境位が見事に表現されていると考えられるのである。

しかし、現実的な宗教の場においては、この様な法語が受け取られて『歎異抄』の場合とは別の意味を含んでくるということが想定されるのであり、『口伝鈔』の場合はまさにその例なのかもしれない。そしてその典型的な例は、明治期以降の『歎異抄』という書の受容と展開の仕方に現れているともいえるだろう。

結　論

真宗教学史上の『歎異抄』の意義を考える場合に、その基礎となるのは親鸞の浄土教思想である。その親鸞浄土教の根底にあるのは、師法然が切り開いた選択本願念仏による凡夫の救いであった。しかし親鸞は、師の他力の念仏と信心の教えを受け継ぎながら、体系的書である『顕浄土真実教行証文類』を残すことによって、法然の浄土教にあまりみられなかったいくつかの要素を付与した。それはまず、『無量寿経』を基本にして浄土教について考え、大乗仏教的理論によって真如のあり方とそのはたらきについて考察することによって導かれた、阿弥陀仏とその浄土の性格についてである。そのことから、本願による他力回向というはたらきが明確に示され、その上で浄土教としての救いが明らかにされたのである。さらに、法然も含んでそれ以前の浄土教においては、多かれ少なかれ、人間がそれによりさとりに向かうといった意味で向上的な要素をもっていた行と信についても他力回向の上でとらえられるという、新たな性格が加わったのである。さらに人間観についても、真如の真実清浄なるあり方との対比によって、人間の罪悪性が、行為性においてとらえられるのではなく、存在性そのものの深いところでとらえられるという凡夫観を示した。これらは基本的に仏から衆生へというはたらきの方向性で考えられることであった。

法然は、その残された法語等を見る限り、多様な実践的性格をその浄土教の内に持っていたことがうかがえるが、親鸞のそのような側面は、残された文献からはそれほど明確にはできないと言わざるを得ない。しかし人間の現実的相対性に即した表現は本願の側からの方便として「化身土巻」に主に表された。つまり、結局親鸞浄土教のあり方とは、『教行信証』の「教・行・信・証」各巻の他力回向の流れでとらえられたものと、「真仏土」・「化身土」という巻との総合的性格によって考えられるべきものなのである。

『歎異抄』は親鸞思想に触れる書として、真宗教学史上においても最初期のものと推定される。しかし、成立及びその後の流伝等に不明な点が多く、教学史的な位置づけということに関しては評価しにくい面があった。従って、その性格を考えるということにおいては、内容自体に関する検討が不可欠となるのである。『歎異抄』は主に、親鸞語録とされる師訓篇と、当時の異義の問題に触れた異義篇からなるが、そのために宗教としての現実的な側面と教学的な要素—但しそれも単なる教学の伝達ではなく、教学思想の享受者的要素—の両面性をもっている。このようなことをふまえて、その表現に含まれる意味を探るのであるが、そこにはおそらく、単に教学的説明に終わらない部分が存在するだろう。そして、このような点に宗教書としての性格が考えられよう。その考察の方法として、他の教学史的書物中の類似の内容等との比較検討が行われるのである。

『歎異抄』自体でまず言えることは、親鸞浄土教的性格と現実的側面の両面ということである。本書においても現実的側面において親鸞的な表現と異なっている点もあるが、例えば、覚如・蓮如の書物中の表現内容と比較した場合、後者の方にはさらに現実的側面の要素が強くなる傾向があった。それは、その当時の歴史的背景が反映しているのは明らかであるが、それはまた、信心・獲信という人間に直結する部分に教学的力点が置かれるようになっていったことにもよると考えられるのである。従って、場合によっては親鸞浄土教的性格から離れてしまったように見える場合もある。今回検討した「宿業」・「悪人正機」といった問題においてもこれらのような性格は見て取れるのである。

結局『歎異抄』という書は、親鸞で言えば「化身土巻」的な問題の具体的な展開を示した書であるという性格をもつことになると思われるが、それは結果的に親鸞思想的性格と現実的側面の絶妙なバランスを表すこととなった。そういう意味で浄土真宗教学史上においても希有な存在であろう。それに近いのが蓮如の『御文章』なのではないかと考えられるが、これとて現実性の方に比重がかかりすぎるきらいがあると言えるだろう。

そのようになる理由として、書物としての性格と表現のあり方の問題が大きな位置を占めると考えられる。例えば、普通の意味での教学書とはいささか異なるであろう性格もっていると思われる、覚如の『口伝鈔』・『改邪鈔』等と比較しても、『歎異抄』は明らかに表現の質が異なっている。それが本書の享受者的性格によるのではないか。—つまり教学を説明するという立場ではなく、親鸞の教えを自己として受け止め、ある意味親鸞と同一地平において信を語るということ—それが結果的に、単純な表現によって非常に本質的部分を伝えることとなったと思われるのである。

今回、江戸期の問題に関しては膨大な未調査史料の存在があるので、取り上げなかったが、註釈書や講義録ではやはり教学書的扱いが強くなり、『歎異抄』からの引用がみられるいくつかの史料においては、教学的説明の証拠として親鸞の言葉が使われるという傾向

が見られる。このような状況であったものが、明治期以降爆発的な広がりを見せるようになったのは、上記のような本書の本質性に起因するところが大きいからではないだろうか。しかもその本質性は、親鸞思想の本質性と通じているのである。このような点は、序等で述べた「宗教書」の「テクスト」の性格、「表現と解釈」の意義、現実的書物の享受において生じる「意味」といった要件を総合的に検討して確認される、本書の重要な性格なのである。

『歎異抄』はこのように教学史上、非常に特異かつ重要な意義を持つ書であるということができるのである。

註

① 写本に関する研究を除けば、その教学史的研究はそれほど多いともいえない。特に江戸時代に関しては、未だ手つかずの部分が多い。

② つまり、現代的に多方面で思想の書として『歎異抄』が扱われ、それに類する解釈・見方が中心となっていくのが明治期以降であって、それ以前についてはそのような視点ではほとんど考えられていない、ということでもある。

③ この点については信楽峻麿氏の論文「真宗学研究序説 ―その性格と方法論について―」（「龍谷大学論集」三八八、一九六九、五八頁）における論考表現をベースに、それを評価・批判するかたちで、筆者が改めたものである。

④ 『真宗聖教全書』二、一二三頁以下

⑤ 同上、一四一頁

⑥ 同上、八〇頁

⑦ これは『歎異抄』が教学の説明の材料として使用されるということを指している。

⑧ 江戸期には多くの講義録類が残されており、また確認作業を続行中であるが、『歎異抄』への言及を直接目的としない書の中でも引用の例がいくらかみられる。拙論「江戸時代、十七世紀の『歎異抄』受容の例について」（「真宗研究」五〇、二〇〇六）参照。

⑨ 同上、七七八頁

⑩ 同上、七九二頁

⑪ 同上、七八二頁以下

⑫ 『観経阿弥陀経集註』の善導引文による書き込みの例がある。『親鸞聖人真蹟集成』七、七頁

⑬ 『真宗聖教全書』二、七五四頁以下

⑭ 『口伝鈔』二（『真宗聖教全書』三、四頁）

⑮ 帖内御文章、三の十二（同上、四七二頁）等

⑯ 『真宗聖教全書』二、七七五頁

⑰ 『昭和新修法然上人全集』、四五四頁

⑱ 『往生大要鈔』の以下の例。「そもそもこのころ末法にいれりといへども、いまだ百年にみたず。われら罪業おもしといへども、いまた五逆をつくらず。しかればはるかに百年法滅のゝちをすくひ給へり。いはんやこのころをや。ひろく五逆極重のつみをすて給はず。いはんやわれらをや。」（『昭和新修法然上人全集』、六一頁）

⑲ 醍醐本『法然上人伝記』「三心料簡および御法語」「善人尚以往生況悪人乎事」の末尾の文「初めに三日三夜之れを読み、後一日之れを読み、後二夜一日之れを読む。」がこれにあたる。

⑳ 『真宗聖教全書』二、六四三頁以下

㉑ 『真宗聖教全書』三、三一～二頁