共同研究

『歎異抄』の教学史的研究

研究主任　矢田了章
研究員　林智康
研究員　佐々木覚爾
研究員　中原正信
研究員　原田哲了

はじめに

『歎異抄』に関する近年の研究では、それまでの『歎異抄』の思想と親鸞の思想を基本的には同一とする視点からの研究とは異なり、『歎異抄』の思想史的意義を解明しようとする傾向が認められる。即ち、親鸞の思想と『歎異抄』の思想の同異を明確にし、何故その様な展開がなされたのか、その背景を考察しようとするものである。今この研究では基本的にはこのような研究方法に立って、具体的には『歎異抄』の文献学的研究、解釈学的研究をふまえつつ、『歎異抄』において如何なる思想が展開しているのかを、真宗教学史の立場から論究するものである。

（矢田了章）

『歎異抄』の性格

一

まずは『歎異抄』の全体像を、教学史的側面から概観してみたい。しかし紙面も限られているために、ここでは『歎異抄』の性格を捉え直してみたい。その性格を明確にすることによって、『歎異抄』の果たした役割、すなわち『歎異抄』を媒介とした教学上の展開や歴史的変遷を浮かび上がらせることができると考える。

さて、『歎異抄』の性格であるが、これには色々な見方が可能である。性格を見定めるには、『歎異抄』の個性、特異性を知らなければならない。辞書的な意味を繰り返したに過ぎないのであるが、まずはここをキッチリと定義しておかなければならない。先行研究を振り返ると、その多くは「親鸞―歎異抄―覚如―蓮如」という流れのなかで『歎異抄』の特異性が語られてきた。確かに親鸞とのちがい、そして覚如や蓮如との相違を明らかにすることによって、教学がどう変わったのか、どう展開したかが見えたであろう。そして『歎異抄』の特徴や独自性も一部分は見えたとは思う。しかし、それは親鸞や覚如との違いがわかっただけで、その変遷の根底に流れている必然性や全体像を捉えたとはいえない。そこまで言えなくとも、そういった偏りがあったと思う。

では、その『歎異抄』の性格を再考するには何が必要かというと、今までの「親鸞―歎異抄―覚如―蓮如」といった縦軸において『歎異抄』の特異性を捉えようとしていた研究方法に加え、横軸を中心とした当時の門弟達との比較においてその特異性を見なければならない。この提案に対してすぐさま思い浮かぶことは、『歎異抄』を除くと、親鸞直弟には現存する書物が見あたらないではないかという反論である。消息によって知られるように、当時は性信の『真宗聞書』などが存在していたであろうが、現存するなかに性信のものと確定できる書物は見あたらない。だから、その方面は手を出したくても、取り掛かりようがなかったのである。

しかし、逆に考えれば、そこにも『歎異抄』の特異性を見いだすことができる。『歎異抄』は、直弟によって親鸞の行実を伝える唯一の書物で

ある。『歎異抄』が何百年を隔てた現代においてなお注目され、議論や注釈を繰り返されるのは、ひとえに親鸞の生の声を伝えた唯一の書物だからであろう。この書物がなければ親鸞像はがらりと一変していたからである。たった一冊の書物によって親鸞のイメージの大半が築かれてきたからで、だからこそ教義の変遷を研究するにあたっても、親鸞との違いや『歎異抄』の与えた影響を考察する重要性が存在してきたのである。この点に注目しながら『歎異抄』の性格を考察してみたい。

二

まずは『歎異抄』の性格を考察するにあたり、その著者と推定される唯円について触れてみたい。『歎異抄』の著者として如信・覚如説をへて唯円説が定着してからも、『歎異抄』のイメージを除くと、つまびらかな実像はあまり知られていない。

唯円は『親鸞聖人門侶交名帳』によると[1]、門弟のなかに四名ほど見出すことができる。そのなかで、『歎異抄』の著者として、河和田の唯円と、鳥喰の唯円の二人の名が指摘される。両者は同一人であるという説もあるが、鳥喰の唯円については、その存在を記す他の文献はない。しかし、河和田の唯円については、『慕帰絵』にも登場し、直弟子であるとともに、その敬称や讃えられる文言、覚如との接点が見出せることから『歎異抄』の著者と目されている。『交名帳』妙源寺本は「常陸奥郡住」とあり、室町中期の甲斐万福寺本以前はすべて「奥郡住」となっているから、唯円は奥郡の鳥喰から河和田へ越してきたとする同一説[2]もあるが、『慕帰絵』における河和田の唯円であることに異論はない。

河和田の唯円についても、江戸時代の宗誓著『遺徳法輪集』など、後世の書物にしか詳しい伝記を見出すことができない。早い成立の資料では、『慕帰絵』のなかに[3]、

> 正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号せし法侶上洛しけるとき、対面して、日来不審の法文にをいて善悪二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他数遍の談にをよびけり。かの唯円大徳は鸞上人の面授なり。鴻才弁説の名誉ありしかば、これに対しても、ますます当流の気味を添けるとぞ。

と、正応元年（一二八八）の冬に上洛した唯円は、覚如に対して日頃から不審に感じていた点について教えを伝授している。また唯円は親鸞から直接教えを受けた門弟で、すばらしい才能とたくみな弁説の持ち主であったことを誉めている。

『慕帰絵』製作と同じ頃、覚如の門弟乗専が作った『最須敬重絵詞』の絵柄を指示した指図書[4]に、覚如と唯円の出会いの場面について、唯円の服装と年齢を「クビヲリ衣・ヌノノケサ・六十バカリ」と年齢は六〇歳ほどに描くよう指示しているので、この時の唯円の年齢が判明する。

しかし水戸市河和田町の報仏寺では唯円の没年を正応元年（一二八八）八月と伝え、『慕帰絵』の同年冬とは矛盾する。下市の立興寺の伝承によると、唯円はこの地で正応二年（一二八九）二月六日、六八歳で死去したと伝える。この説によると『慕帰絵』の記事との矛盾は解消する。

この正応二年の計算でみると、親鸞とは四九歳の年齢差で、親鸞が関東から帰洛するのは唯円の十代前半と推定される。唯円は親鸞から直接教えをうけて入門したと見るよりも、親鸞の門弟より教えを受けて出家をした可能性が高い。善鸞が異義を説いて義絶されるのは、唯円三五歳の頃であった。唯円四一歳のとき、親鸞が往生している。『歎異抄』を著すのは、「露命、わづかに、枯草の身にかかりてさふらうほどに」[5]と記述があるように、往生を間近にした正応二年の直前、親鸞没後二十数年が経過した頃と考えられる。

次に唯円が住んでいた関東の状況について考察を加えたい。当時は帰入前の山伏弁円や義絶後の善鸞の伝記からも、それほど各宗の仏教教義は浸透しておらず、霊験あらたかな筑波山系の山岳信仰など、地域に根付いた土着の民俗信仰がまだまだ盛んであったことが容易に推測される。そんななかで、念仏聖を中心とした浄土教が急激に広まっていた。菊地勇次郎氏は、関東における法然教義の浸透の例を挙げて、「源空の教義は、天台宗の法系や教団の広がりをたどり、あるいは弟子や聖・念仏上人の唱導にのって僧俗貴賤に普及したと考えられる」[6]と指摘されている。当時は、宇都宮一族に代表されるような法然流の流れを汲む念仏聖、また明遍僧都の系統を受け継ぐ蓮華谷聖、そして関東一円を勧進圏としていた善光寺聖、その縄張りを支配していた豪族や武士など、多くの要素が融合し入り交じった浄土教の土壌が形成されていたと考えられる。その中心に位置していたのが法然であった。

親鸞の門弟も例外ではない。たとえば、直弟中の最重要人物の一人であった横曽根門徒の性信は、もともと法然の門下に入ろうとして、法然の薦めで親鸞の弟子となり、親鸞を関東へと迎え入れたという伝承が残っている。その伝承の信憑性はわからないが、宮崎圓遵氏は、越後から関東へ入った際に佐貫で千部経読誦したのも性信が関係したのではないかと推測されており[7]、現に佐貫の千部経読誦があったあたり（群馬県板倉町宝福寺）には、鎌倉中期の作と推測される性信坐像が今なお安置されている。

また高田門徒を率いた真仏は、もともと蓮華谷聖の明遍の弟子である敬仏に帰依して出家したと考えられる[8]。中沢見明氏は『沙石集』や『一言

芳談抄』などの鎌倉時代の史料によって、当時真壁には法然門下に属する敬仏、及びその弟子の心仏という念仏者が活動していたことを指摘し、真仏と同じく「仏」の一字が共通している点から、同じ一流の念仏に帰して出家したのではないかと推理されている。(9)

詳しいいきさつは不明であるが、そのような法然浄土教が流通し人々のなかへと浸透する状況下で、法然の弟子であった親鸞が指導者として関東へ招聘されたのである。そこでの親鸞は、法然門下の高弟を意味する越後流罪のお墨付きをもった人物であった。当然、親鸞に与えられた使命は、法然の教えとはいかなるものか、法然はどう説いたかを伝授することに中心があった。たとえば、御消息のなかで親鸞は、(10)

さきにくだしまゐらせ候ひし『唯信鈔』・『自力他力』なんどのふみにて御覧候ふべし。それこそ、この世にとりてはよきひとびとにておはします。すでに往生をもしておはしますひとびとにて候へば、そのふみどもにかかれて候ふには、なにごともなにごともすぐべくも候はず。法然聖人の御をしへを、よくよく御こころえたるひとびとにておはしますに候ひき。さればこそ往生もめでたくしておはしまし候へ。

と弟子に対して述べている。『唯信鈔』・『自力他力』を著した聖覚・隆寛を「よきひとびと」と讃え、その「よきひとびと」とは「法然聖人の御をしへを、よくよく御こころえたるひとびと」、すなわち法然の教えを正しく領解している人々に他ならないというのである。だからこそ往生も間違いないと言いきれるのであった。

それは親鸞においても同じであり、今では開祖と仰がれる親鸞も、当時は法然の教えを正確に伝えるなかの一人であった。現在の私たちの感覚からすれば、当時の親鸞は今の唯円のような伝える側の存在で、当時の法然が今日の開祖と仰がれる親鸞のような存在なのである。現に親鸞は最晩年に至るまで、御消息では法然からこのように聞いたと繰り返し、直弟子による法然語録の集大成ともいうべき『西方指南鈔』を八五歳で編集したのである。今の感覚からすれば、この『西方指南鈔』は『歎異抄』と同格の存在なのである。

しかも、それは門弟たちが率先してそう意識したのではなく、『歎異抄』第六条に、(11)

専修念仏のともがらの、わが弟子、ひとの弟子といふ相論の候ふらんこと、もつてのほかの子細なり。親鸞は弟子一人ももたず候ふ。

と、親鸞自身が弟子に対してそう語っていたことがわかる。『口伝鈔』には、親鸞は法然の前で人の師とならないことを誓われたと伝えている。『口伝鈔』には、他の不浄説法を牽制する覚如の意識も盛り込まれているであろうが、『教行証文類』などの親鸞の著述をはじめとして、親鸞の生き方を一貫していた思想であることは明らかである。教学的には釈迦諸仏の弟子であろうが、感覚としては法然門弟としての意識が弟子たちに

も伝わっていたのである。

そのような親鸞帰洛後の関東において、唯円はどこかの門弟集団に加わり、京都とを往復しながら親鸞の教えを受けたのであった。

三

次に、他の直弟の伝えた文献と『歎異抄』との対比をしてみたい。とはいっても、比べるというほどの共通点は見出せないため、ここではまず、どんな文献が残されているか、写本以外の特徴のあるものを数点あげてみたい。

まず横曽根門徒では、この系統の誰かによって『親鸞聖人血脈文集』[12]が編纂されている。『血脈文集』では、性信房宛四通と慶西宛一通のほか、流罪記録と『教行証文類』後序の法然から親鸞への伝授と親鸞から性信への本尊伝授がまとめて記された一通がある。この記録は年次など宮崎圓遵氏によって疑問視されており、「血脈」の題名からしても、唯善事件で劣勢化した横曽根門徒が自己の正統性（三代伝持）を主張したものではないかと推定されている。[13]

高田門徒では、聖教の写本を除くと、真仏の『経釈文聞書』や、顕智の『抄出』・『聞書』・『見聞』・『獲得名号自然法爾御書』や、作者不明の『憬興師云』・『往生要集見聞』の抜粋などがある。

真仏の『経釈文聞書』[14]には、経釈文の他で特徴あるものとしては、『教行証文類』の行一念釈、『華厳経』についての法語、「行者宿報設女犯」の親鸞夢記などが抜粋されている。『教行証文類』の行一念釈は、善鸞事件の終結間際、善鸞義絶の前日に関東へ出された消息と関連する。『華厳経』の法語は、「信為道元功徳母」の文についての法語である。「行者宿報設女犯」の親鸞夢記は、いわゆる女犯偈といわれるもので、後世には熊皮の御影や『親鸞伝絵』によって親鸞を菩薩の化身であることを顕示する文として用いられてきた。しかし親鸞みずからがそのような意味で弟子に与えたとは到底考えられない。これは他に『涅槃経』の浄肉文の背裡に書写されていたように、[15]肉食妻帯に対する親鸞の応答の一部だったと見るべきであろう。

顕智の書では、同類の抜粋文が収集された『抄出』・『聞書』・『見聞』[16]の三点がある。『獲得名号自然法爾御書』は『見聞』と『聞書』のなかにも収まっているので、上記の三点に含めて特徴を見ることにする。この三点は分量が多いので、煩雑になることを避けるために一々の中身には踏

み込まずに概要を捉えていきたい。

まず『抄出』の原型は二冊に分かれており、経釈以外では、合計すると『選択集』二文・『教行証文類』二文・静遍『続選択文義要鈔』経釈十一文を含む長文二ケ所が抜粋されている。次に『聞書』では、経釈を除いて、法然関係では醍醐本『法然上人伝記』と共通する四篇十文、『金剛宝戒章』二文、『念仏縁起定』一文があり、親鸞関係では『教行証文類』三文、『獲得名号自然法爾御書』があり、その他に伝教大師や太子信仰・善光寺信仰に関する抜粋などが見出せる。最後に『見聞』では、上記の『聞書』と重複する抜粋が多く、それ以外では『教行証文類』六字釈の帰命についての一文が見出せる。

これら三点の特徴は、顕智が往生する前年、延慶二（一三〇九）年七月六日から八日にかけて顕智と専空筆で奥書が記されており、この三部が一組として高田派第四祖に位置付けられる専空へと師資相承されていることが判明する。これは真仏の『経釈文聞書』でも同様のことがいえる。『経釈文聞書』は、抜粋された文より正嘉元年（一二五七）後半以降に書写されたと考えられる。真仏は正嘉二年（一二五八）三月八日に往生しており、『経釈文聞書』は真仏が往生を目前にした四九歳から五〇歳にかけて写していることが判明する。今も高田専修寺に伝わっていることから、この『経釈文聞書』も真仏が往生する間際に、後継者である顕智へと師資相承されていることがわかる。

そして、更にいえば、この相承はこの二人に限ったことではない。親鸞においても、晩年の善鸞義絶以後、八五歳において法然が残した語録を編集して『西方指南鈔』にまとめ、さらにそれを問髪入れずに弟子覚信が書写し、真仏へと伝授しているのである。この相伝には一つの門弟集団を譲り渡すような意味は含まれていないものの、師の法然よりの教えを正確に弟子へと受け継ぎたいという親鸞の意志がはたらいていたはずである。これは親鸞の全人生を貫く一つの課題であり、「文類」や「文意」といった著述にも、また師や兄弟子の正しい法義を、私のはからいを抜きに聞見したそのままを伝えたいという親鸞の一貫した姿勢を垣間見ることができる。真仏の『経釈文聞書』や、顕智の『抄出』・『聞書』・『見聞』、また手が加わってはいるが『血脈文集』にも、そのような法然の教えを継承する意識がはたらいていたはずであり、いうなれば親鸞の『西方指南鈔』を模した書物ということができるだろう。自己なき後世に、法然浄土教の真意を伝える指南書であった。

『歎異抄』においても『西方指南鈔』などと同じことがいえる。『歎異抄』を著すのは、先掲したように「露命、わづかに、枯草の身にかかりてさふらうほどに」と記述があるように、親鸞没後二十数年が経過した往生直前の頃と考えられる。ここには、親鸞や真仏・顕智と同じ問題意識

が働いていたはずである。しかも、『歎異抄』では、後世に対して伝え聞いた教えを忠実に残したいという問題意識が更に徹底している。たとえば師訓十条の序文には、(17)

ひそかに愚案を回らしてほぼ古今を勘ふるに、先師の口伝の真信に異なることを歎き、後学相続の疑惑あることを思ふに、幸ひに有縁の知識によらずは、いかでか易行の一門に入ることを得んや。まつたく自見の覚語をもつて他力の宗旨を乱ることなかれ。よつて故親鸞聖人の御物語の趣、耳の底に留むるところいささかこれをしるす。ひとへに同心行者の不審を散ぜんがためなりと〔云々〕。

と述べている。親鸞の仰せられた真信に異なることを歎き、自らの見解で親鸞の宗旨を乱すことを悲しみ、同心同行の者の不審をなくすために、そのために親鸞の仰せになった行実を記したという。それがいわゆる師訓十条である。

また後序には、(18)

露命わづかに枯草の身にかかりて候ふほどにこそ、あひともなはしめたまふひとびと〔の〕御不審をもうけたまはり、聖人の仰せの候ひし趣をも申しきかせまゐらせ候へども、閉眼ののちは、さこそしどけなきことどもにて候はんずらめと、歎き存じ候ひて、かくのごとくの義ども、仰せられあひ候ふひとびとにも、いひまよはされなんどせらるることの候はんときは、故聖人の御こころにあひかなひて御もちゐ候ふ御聖教どもを、よくよく御覧候ふべし。おほよそ聖教には、真実・権仮ともにあひまじはり候ふなり。権をすてて実をとり、仮をさしおきて真をもちゐるこそ、聖人の御本意にて候へ。かまへてかまへて、聖教をみ、みだらせたまふまくじ候ふ。大切の証文ども、少々ぬきいでまゐらせ候うて、目やすにしてこの書に添へまゐらせて候ふなり。

と述べている。異義によって迷ったときは聖教を読みなさいと勧めている。しかし、聖教といっても何でも読めばいいというのではない。親鸞のおこころにかなった聖教を読みなさいというのだ。しかも、親鸞が勧めた聖教だからといっても、それを読んでも読み間違い勘違いをする者がいるかもしれない。そのために、大切の証文を箇条書きにして添えたのだという。この「証文」については幾つかの説(19)があるが、いずれにせよ、親鸞の言葉を指していることに違いはないであろうし、その意味では「証文」を師訓十条と見てもそれほどの過誤はないだろう。すなわち、聖教を読んで勘違いをしないように、聖教を読む基準となる親鸞の言葉を箇条書きで示したというのである。それが『歎異抄』であり、この唯円の姿勢から見ても、親鸞の『西方指南鈔』や、真仏の『経釈文聞書』、顕智の『抄出』・『聞書』・『見聞』と同様の姿勢が窺えるのである。

四

しかし、『歎異抄』には、真仏の『経釈文聞書』や顕智の三部作などと決定的な違いが存在する。それは、端的にいえば親鸞の語録のみを編集した点にある。他の経釈や法然の語録を交えることなく、ただ親鸞の語録のみを大切の証文として編集した点にある。

先に見たように真仏も、親鸞の書物から文言を抜粋している。しかし、それはそのなかの一部に過ぎない。親鸞よりも先に往生していることも関係するであろうが、親鸞から往生直前に『西方指南鈔』を伝授されていることからも窺えるように、その中心は法然にあった。真仏の書写本では、その他にも『三部経大意』が存在するが、これも法然の法語である。

顕智においても、親鸞の著述から抜粋されてはいるが、法然関係では『選択集』二文、また真言宗の僧侶で法然に帰依した静遍の『続選択文義要鈔』経釈十一文を含む長文を二ケ所に、醍醐本『法然上人伝記』四篇十文、『金剛宝戒章』二文、『念仏縁起定』一文があり、圧倒的に法然に関係する抜粋の方が多い。書写本では、親鸞が最晩年に写した『選択集』の延べ書きを七七歳の高齢で書写している。また『法然上人伝法絵』や法然の作と伝えられた『西方発心集』なども写している。

これは真仏や顕智が親鸞を軽視したのではなく、先にも触れたように、当時の浄土教の雰囲気からいえば至極当然の結果であった。当時、すべての念仏聖達は、善光寺聖や高野聖といった所属の枠を超えて、太子信仰や熊野信仰などの影響のなかで活躍していたが、その浄土教信仰を支えたのが比叡山を下りた法然であり、そのカリスマ的な人気をえた法然を基準として、その法然の教えを聞くために法然の弟子を中心に念仏聖達は集まっていたのである。真仏や顕智もその例外ではない。また『血脈文集』や覚如が、法然から親鸞、親鸞から性信や如信という三代伝持を主張したのは、その流れからいえば当たり前の主張だったのである。

逆に『歎異抄』は、先掲の後序にも、聖教を読むために聖教を読む基準となる親鸞の言葉を箇条書きで示したとある。膨大な経釈文の聖教を統合し、聖教を聖教たらしめているのは親鸞の仰せにあったのである。確かに、真仏や顕智においても、『華厳経』の法語や「獲得」「自然」などの質問に対する法語は聖教として扱った。しかし、『歎異抄』は親鸞の会話を中心に、それを大切の証文、いうなれば聖教量として位置付けたのである。

性信・真仏・顕智にしても親鸞に対して全幅の信頼を寄せていたことにかわりはない。しかし、そこには法然浄土教に帰入した者と、唯円のように親鸞帰洛後に教えを聞き、京都との間を命懸けで往復した者との違いを見ることができるのではないだろうか。その違いが書物の上に現れているのである。親鸞が法然に対してそうであったように、唯円にとっては親鸞の言うことがすべてであった。また年齢差のある顕智などと比較すると、それは多くの人々を抱える高田門徒を継いだ顕智に対して、大きな門徒集団を形成しなかった唯円の強みでもあった。

そして覚如の『親鸞伝絵』が親鸞自身の神格化を目指したとするならば[20]、唯円の『歎異抄』は親鸞の言葉、すなわち親鸞の仰せの神格化ともいえる聖教量化がおこなわれたのである。

当時の法然浄土教に属する念仏集団であれば、同様の兆候は至る所に見ることができる。たとえば、『一言芳談』などは、法然・明遍・敬仏・明禅・聖光など多くの語録を収集している。このなか、一四五条の三分の一を占めているのが敬仏の語録である。その『一言芳談』[21]に、敬仏に対して「或云く」とあり、その註に「椎尾四郎太郎」と一人の人物が登場する。この「椎尾」の姓は、常陸真壁の椎尾氏を意味し、真壁出身の真仏「椎尾弥三郎」と同姓である。同時代であることからも、敬仏の弟子でもあった真仏と密接な関係にあった眷属に間違いはなく、関東の親鸞門弟の周辺間近でも、このように念仏聖の語録が収集し伝えられていることが窺える。この敬仏は弘願本『法然聖人絵』や、無住の『沙石集』[22]にも登場し、敬仏の後世者としての人気が高かったことがわかる。

『一言芳談』の語録は、『祖師一口法語』等に同様の文言が見出せる。このなか本願寺蔵の『祖師一口法語』[23]などは、『一言芳談』と共通する法語が過半数を占め、その他に聖光をはじめ鎮西祖師が多く加えられている。良忠の『決答授手印疑問鈔』には、「正念房は蓮華谷に多年仕え給う人なり。後に鎮西の御弟子となるなり」とあり、その明遍系の蓮華谷聖から鎮西に聖達が流れたことが窺える[24]。明遍や敬仏に影響を受けた多くの聖達が、鎮西や親鸞のもとへ分散したとき、このような独自の系統を主張する『祖師一口法語』のような法語録が各集団で編集されたはずである。

しかし、敬仏の語録が編集されたように、真仏や顕智は親鸞の語録を編集しなかった。むしろ親鸞の仰せの通りに、親鸞が与えた経釈文の抜粋や聖教の書写本を大切に保管したのである。それに対して唯円の『歎異抄』は親鸞の仰せを中心としたのである。

師訓篇では第三条と第十条で親鸞の言葉として「仰せ候ひき」と結んでいる[25]。詳細は他にゆずるが、仰せになった主語は、醍醐本『法然上人伝

記』や親鸞の書著に散見されるように法然であろう。しかし、唯円は主語を省いている。親鸞その人の上に法然を見た唯円にとって、その言葉の主語は必要なかったのである。また信心一異の論争にしても、法然と親鸞の信心が同じであるということを主題とはしていない。あくまでも親鸞と同じか否かが主題となっているのである。ゆえに、

法然聖人の仰せには、（中略）と仰せ候ひしかば、当時の一向専修のひとびとのなかにも、親鸞の御信心に一つならぬ御ことも候ふらんとおぼえ候ふ。

と、法然の仰せのまとめとして、当時の念仏者のなかにも親鸞と違う信心の人がいたと結んでいる。その中心は親鸞にあったのである。

ここに『歎異抄』の特異な性格を見ることができる。この書と『恵信尼文書』を除いて、他に親鸞の語録や行実が伝わっていないのは、存在したのが欠落したのではなく、当初から編纂されなかった可能性が高い。それほど、親鸞門下にあっては『歎異抄』は特異な存在であった。だからこそ、その影響を多分に受けた覚如によって親鸞中心主義が展開されたのである。紙面の都合で触れることはできないが、教学面でも複雑な問題意識が絡まった親鸞の主張を、一つの原点へと集約し教えを研ぎ澄ます方向へと導いた原動力としての一面も見出すことができる。その意味で唯円は、親鸞を開祖とする浄土真宗という教団の実質的な第二祖と見ても過言ではない。この『歎異抄』が親鸞と覚如を結ぶ媒介となりえなかったならば、今日の教学上の変遷も、教団の展開もありえなかったと言わねばならない。

註

（1）『真宗史料集成』一・一〇〇〇～一〇二五頁。
（2）赤松徹真『親鸞面授の人々』一三九頁。
（3）『真宗史料集成』一・九三〇頁。
（4）細川行信「真宗成立史の研究」一四〇頁。
（5）『真宗聖教全書』（以下、『真聖全』と略）二・七九一頁。
（6）「浄土宗教団の形成と発展」『親鸞体系』歴史篇二所収。
（7）「親鸞聖人と関東の門弟」『龍谷教学』一七。
（8）拙者「『経釈文聞書』の成立について」『印仏研』九九所収参照。
（9）「真仏伝説についての考察」高田学報九・三四七頁。
（10）『末灯鈔』第十九通、『真聖全』二・六八六頁。
（11）『真聖全』二・七七六頁。
（12）『真聖全』二・七一七頁。
（13）『定本親鸞聖人全集』書簡篇解説三・二五一頁。
（14）『影印高田古典』一・九九頁以下。
（15）『影印高田古典』一・五三三頁。
（16）『影印高田古典』三、顕智上人集中所収。
（17）『真聖全』二・七七三頁。
（18）『真聖全』二・七九一頁。
（19）師訓十条、すぐ後の文、流罪記録が散逸した残り、全て散逸したとする

諸説がある。

(20) たとえば上巻三段、『真聖全』三・六四〇頁。上巻四段、同六四一頁。上巻八段、同六四六頁など。

(21) 『仏教古典叢書』一・一言芳談抄下巻二六頁。

(22) 『新編日本古典文学全集』五二・五六三頁。

(23) 『仏教古典叢書』一所収。

(24) 聖光は『末代念仏授手印』に浄土教の先達として顕真・明遍・法然を挙げて「この外の小人等の義は、これを用ゐべからず。三人の大人の義を末代の人は用ゐるべし」と述べる。鎮西においては明遍を高く評価している。

(25) 『真聖全』二・七七五頁、七七八頁。師訓十条の中、他は「～と云々」と結ばれている。「き」は直接経験を表明する助動詞であるため、法然から親鸞が聞いた、親鸞から唯円が聞いたとする諸説がある。

（佐々木　覚爾）

『歎異抄』における「宿業」の問題

――『唯信鈔』との関連を中心にして――

はじめに

『歎異抄』という書が、教学史的にどのように位置付けされるものなのか、実はそれほど明確になっていないのではないだろうか。その理由としては、客観的な史料不足ということがあげられるのだろう。より教学思想的な面に視点を移しても、この史料不足という制約はやはり存在する。しかし、この書自体が存在する以上、基礎的材料は与えられているのであり、我々はそれに対する客観的な分析から出発しなければならないのである。

『歎異抄』の思想の根本が親鸞の教えにあることは、いうまでもないことである。それは何人といえど否定のできないことであり、事実、本書が端的に親鸞思想のエッセンスを表しているものとして、関連書籍の出版も繰り返されているのである。しかし本書をみると、その表現等において必ずしも親鸞と同じとはいえないような、著者とされる唯円に特徴的と思われる点もいくつか存在することも確かである。このような点に上記の客観的な分析を加えることにより、その教学思想的位置付けに関する試みもなされる必要があるだろう。

今回は、第十三条に出される「宿業」という語に注目して、そこに見出される問題点について考察してみたい。

一

『歎異抄』においては、「宿業」いう語が、第十三条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（一一七三～一二六二）の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。

そこでまず、「宿業」という語の使用状況について、『歎異抄』の周辺について、簡単に振り返っておきたい。

いわゆる浄土三部経に使用例がない。また七祖の主要著書[1]については、善導の『観経疏』「序分義」に一例（真宗聖教全書、以下真聖全一、四八四頁）「定善義」に一例（真聖全一、五二五頁）、源信（九四二～一〇一七）の『往生要集』「助念方法」に一例（真聖全一、八二五頁）みることができる。ただし法然（一一三三～一二一二）の法語類には数例みることができる[2]。

法然の弟子でもあり、親鸞が尊敬しその影響も承けていると考えられる聖覚（一一六七～一二三五）の『唯信鈔』に一例ある。これは『歎異抄』との関連からいっても注目すべき点である。

親鸞にもその使用例がない。但し、いわゆる『観経阿弥陀経集註』において、前記の善導「序分義」の文を書き込んでいる例がある。（『親鸞聖人真蹟集成』第七巻、七頁）このことについての評価には、微妙なところもあるかと思われるので、参考までにその文をのせておく。

此明夫人婉轉佛前、悶絶號哭。言白佛已下、此明夫人婉轉涕哭量久、少惺始正身威儀、合掌白佛。我自一生已來未曾造其大罪。未審宿業因緣有何殃咎、而與此児共爲母子。此明夫人既自障深不識宿因。今被児害謂是横來。願佛慈悲示我徑路。（傍線筆者、以下全て同様）

ちなみに、覚如（一二七〇～一三五一）、存覚（一二九〇～一三七三）の主要著書にもその使用例がない。また道元（一二〇〇～五三）や日蓮（一二二二～八二）もその主要著書において、ほとんど使用していない。

法然・親鸞・唯円（一二八八ごろ死去か？）に近く乃至ほぼ同時代に成立したと考えられる、説話集・仏教文学等においては、その全体の比率でみると必ずしも多いとはいえないかもしれないが、しばしば使用例がみられる。

以上のことからわかるように、「宿業」という語に直接当たって、その思想などを確認できる材料は、意外にもそれほど多くはないのである。(3)それでも、仮にこの問題で『歎異抄』に影響を与えたものを想定するならば、親鸞の思想をまず第一に考える必要があることは当然であるとしても、法然およびその門下との関連性も無視はできないことが想定されうるのである。

さらに「宿業」という語の用例が少ないことから、その概念の枠をひろげて、関連する用語等についても検討しなくてはなるまい。

そもそも「宿業」という語は、「以前の、過去の、かねてからの、ひさしい、古い」等の意味をあらわす「宿」という語と、「行為する、なす」という概念から派生する「行為、作用」をあらわす「業」という語が結合したものと考えられよう。そこで「宿業」という語は、「過去の行為、過去世における行為、過去世の行為の力・はたらき・余習」といった概念してとらえられるのである。もともと仏教あるいはインド思想における「業」観念というものは、輪廻的時間の要素を多分に含んでいたわけであるが、「宿業」という語は、その部分が特に強調されたものといえるであろう。(4)

従って、「宿業」の問題を考える際には、輪廻的時間感覚による表現、そしていわゆる「業論」に関連する用語等にも注意をはらう必要が生じるのである。

以上のようなことをふまえた上で、今回は紙数の関係もあり、『唯信鈔』と『歎異抄』の問題に中心を置いて考察してみたい。

二

『唯信鈔』の著者とされる聖覚は、藤原通憲（信西入道、その家系に当時の著名な僧を多数輩出、一一五九死去）の孫であり、天台の流派である安居院流の教学を大成したとされる。「安居院の法印」と称された。父澄憲（一二〇三死去）とともに唱導の名手として知られ、当時の貴族の日記等の記録に、しばしば名前が登場している。この天台系の唱導僧として著名であったと考えられる聖覚が、何故法然とのつながりを持ち、強い影響まで承けるようになったかは不明な部分であるが、とにかく法然門下として親鸞に影響を与えるほどの人物だったのである。

『唯信鈔』は、親鸞の書写本によって伝えられ、その四種残る写本の奥書から、成立が承久三年（一二二一）ごろ、親鸞の最初の書写が寛喜二年（一二三〇）ごろと推定される。(5)寛喜二年には親鸞五八歳であり、六二・三歳のころ帰洛したとするならば、未だ関東地方にあるころに書写し

ていた可能性がある。いずれにせよ親鸞は、帰洛後もこの書を書写して関東の門弟に与え、読むことを勧めていたことは消息から知ることができ、『唯信鈔』―親鸞―関東、の門弟の関係性はかなり強かったことが推測される。そして『歎異抄』にも具体的に書名を出して、本書の内容の一部が示されているのである。よって『歎異抄』について検討する場合に、本書の内容の確認は必要といえるのである。

『唯信鈔』は大きく二つの部分から成っている。前半部では法然の『選択本願念仏集』にも合致する教義が述べられ、後半部には当時存在していた疑念あるいは異義とでもいえるものが四つあげられ、それぞれについて聖覚の見解が示されている。このうち「宿業」の語は後半部の三番目の項目のところにあり、この箇所と直前の二番目の疑念に関する部分に「業」に関する問題が関わっている。さらに『歎異抄』第十三条に本書の書名を出した上で述べられる内容は、前半部の、『観経』の三心のうちの「深心」について述べたくだりに登場する。よって『歎異抄』の第十三条の「宿業」の問題と関連して考える場合には、これらの箇所に対する検討が必要となる。

まず後半部二・三の内容について略述する。

二の部分では、「往生を願っても、過去世の罪業というものについて知り得ないから、たやすく往生できるか不安である。特に順後業に関してそうである。」という疑念に対する見解―一応このような疑念の起こることをもっともとしながらも、それは妄見をおこすことだという。理由として『論註』の「業は重きものまずひく」（八番問答）の文により、業の重さは、悪趣業より五戒（有漏業）が重く念仏（無漏業）が最も重いのだから、往生の障害にはならない、とする。（真聖全二、七五二～三頁）

三の部分では、「五逆の罪人が臨終の十念で往生するのは宿善による。我らは宿善をそなえているとは思えない。どうして往生できるのか。」という疑念に対する見解―この疑いは癡闇にまようことである、とした上で、「宿業の善悪は今生のありさまでわかる。善心がないということは宿善が少ないということである。だが本願を深く信じている。五逆の十念を宿善によるというなら、尽形の称念がどうして宿善によらないということがあろうか。」等と答える。（真聖全二、七五四頁）

この三の部分に出る「宿業」の語の箇所の文をあげておく。

これまた、痴闇にまどへるゆゑに、いたずらにこの疑ひをなす。そのゆゑは、宿善のあつきものは今生にも善根を修し悪業をおそる、宿善す

くなきものは今生に悪業をこのみ善根をつくらず。宿業の善悪は今生のありさまにてあきらかにしりぬべし。

以上の内容のポイントを抽出し箇条書きにしてみるならば、

・人は過去世の業について知り得ない。そして、そのことによる不安がある。このことについて『阿毘達磨大毘婆沙論』等に典型的にみられる（大正蔵二十七、九八頁等）、順現法受業、順次生受業、順後次受業（ここでは順後業とされる）の概念による点がみられる。(6)（二）

・弥陀の本願による念仏の功徳の強調。つまり人のつくる悪業は、念仏の功徳の前には問題にならない。（二）

・今生のあり方により宿業の善悪がわかる、とする。一般論的な「業」の概念。（三）

・人は善心少なきがゆえに、宿善も少ない。だが五逆をつくらず本願を信じている。つまり本願を信じての念仏に対する宿善の強調であるから、宿善の質・量的なことがあまり問われなくなる方向を指向している。（三）

・罪業意識、あるいはその表現の不徹底。（三、われら罪業おもしといふとも五逆をばつくらず、というような点）

といった点が注目されよう。

また、前半部の「深心」に関するところの内容を略述すると、二種深信の提示―世人の「仏願を信じるけれども、罪障つもり善心なき自分が往生できるか」という疑念に対して、仏の本願を疑う咎の指摘―仏智疑惑を止めることに関する励ましの文、というようになる。（真聖全二、七四八～九頁）ここでも『歎異抄』十三条に関連する箇所をあげるが、それに続く部分にも注目される点があるので、出しておく。

しかはあれども、仏の不思議力を疑ふとがあり。仏いかばかりのちからましますとしりてか、罪悪の身なればすくはれがたしとおもふべき。五逆の罪人すら、なほ十念のゆゑにふかく刹那のあひだに往生をとぐ。いはんや罪五逆にいたらず、功十念にすぎたらんをや。罪ふかくば、いよいよ極楽をねがふべし。「不簡破戒罪根深」といへり。善すくなくはますます弥陀を念ずべし。「三念五念仏来迎」とのべたり。むなしく身を卑下し、こころを怯弱にして、仏智不思議を疑ふことなかれ。

『歎異抄』に出される文の直後の「五逆の罪人すら～」の文は、いわゆる「悪人正機説」の文とほぼ反対の内容となっているものである。(7)これはやはり、罪業意識の不徹底さがみられる、というべき点である。

なおこれらの箇所では、「宿業」という語の他に関連する語として、「先世の罪業」「業障」「順後業」「悪趣の業」「有漏の業」「悪業」

「宿善」「罪業」等といった語が使用されているが、「宿業」については一般的な善悪の因果を認めた上での発言になっている。しかし往生に関連して述べられているので、「宿善」の部分は弥陀の本願による念仏の問題に収束する方向性がはっきり示されている。念仏の功徳の超勝性の前には業の善悪が問題にならなくなる、という方向性において明らかに親鸞とつながるところがあるのである。しかし一般論的因果論にのせて論ずる部分が残存しているが故に、このことがこの問題における『唯信鈔』の性格の中間性とでもいうべき点に直結している、と考えられるのではないだろうか。よって、仏智疑惑の失に関連する「深心」についての部分では、二種深信の考えを示しながら—これが信心の重要性の強調であるにしても、人間の罪障ということが存在性そのものの認識ということに昇華され切っていない表現とともに現われてしまう、という特徴的な点がみられるのである。

三

『歎異抄』においては「宿業」「業」といった語に関連する語の使用例が、全体で二十一例ある。このうち蓮如による奥書の「無宿善機」を除く残りの例について検討してみると、念仏あるいは仏道上の行とほぼ同意の例等を除いた、以下の例が問題となるであろう。

ただ自力をすてて、いそぎ浄土のさとりをひらきなば、六道・四生のあひだ、いづれの業苦にしづめりとも、神通方便をもつて、まづ有縁を度すべきなりと云々。（第五条、真聖全二、七七六頁）／信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障碍することなし。罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆゑなりと云々。（第七条、同上、七七七頁）／第十三条には関連語が都合十二回登場する。検討の必要があるのは「宿業」「悪業」「業縁」「業報」「罪業」「宿善」等であるが本条の場合、全体的に把握する必要があろう。（真聖全二、七八二～五頁）／もししからば、一生のあひだおもひとおもふこと、みな生死のきづなにあらざることなければ、いのち尽きんまで念仏退転せずして往生すべし。ただし業報かぎりあることなれば、いかなる不思議のことにもあひ、また病悩苦痛をせめて、正念に住せずしてをはらん。（第十四条、同上、七八六頁）／弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。されば、それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ（後序、同上、七九二頁）

まず十三条以外について検討する。

第五条では、明らかに輪廻を意識した表現である。ここではそれが「苦」として表されている。第七条は『唯信鈔』の本願を信じての念仏の功徳についての内容と共通する部分がある。そしてそれがより徹底した表現になっているといえよう。第十四条は『観経』下下品の内容に基ずくものであり、『唯信鈔』の内容とも大いに関連している。ここでの「業報」は、一般的な観念に近い。ただ十三条と同様に人間の行動意志の不如意性の表現になっているともいえる。後序では、「それほどの業」の「それほど」は何を指示しているか明瞭でないので、ここはおそらく、異本により「そこはくの（量が多いさま、程度が甚だしいさま、を表す）」の誤記ではないかと考えることができる、という問題が存する。今その問題に結論は下せないが、ここの「業」は、弥陀の本願の救いの対象である自己のあり方を表現したものである。

これらでは、第十四条以外が親鸞の言葉として出されている、と考えられるものである。

さらに第十三条について検討する。

まず本条での異義について、本願を疑い善悪の宿業をこころえないこと、と提示される。（この条、本願を疑ふ、善悪の宿業をこころえざるなり。）次に、一般論的「業」の観念が示されている。『唯信鈔』と同趣であるともいえるところである。（よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆゑなり。）

次が、本条での親鸞の第一の言葉と考えられる部分であるが、現在の罪悪ということが、「宿業」によることが述べられる。但し、ここでは宿業自体の善悪には触れていない。そこに、一般的な「業」の観念と異なると思われる点がある。（兎毛・羊毛のさきにゐるちりばかりもつくる罪の、宿業にあらずといふことなしとしるべし。）

さらに親鸞の第二の言葉である唯円との会話の部分であるが、まず人の現在の行動の意志と「業縁」の関係性が示されている。（なにごともこころにまかせたることならば、往生のために千人ころせといはんに、すなはちころすべし。しかれども、一人にてもかなひぬべき業縁なきによりて害せざるなり。わがこころのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人・千人をころすこともあるべし。）こういったところに、一般論的な「業」論的部分とならんで、運命論あるいは決定論的においがするわけである。しかし、これは人間による善悪の心の不完全性の表現であり、この不完全性が「業縁」と結びつけられて表現されているのである。そしてこれが、唯円により、このような人間の現実の心のありようが、本願不思議を信じないことと結びつけられて評価されているのである。単純な決定論と異なる視点がここには内包されているのである。

親鸞の第四の言葉の部分では、生活上、殺生戒を犯してしまう人も含めて、全ての人のありようが同じである、という主旨が述べられ、行為と「業縁」の関係が述べられる。（「海・河に網をひき、釣をして、世をわたるものも、野山にししをかり、鳥をとりて、いのちをつぐともがらも、商ひをし、田畠をつくりて過ぐるひとも、ただおなじことなり」と。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし。」）これは第二の言葉と同趣旨であるといえる。それならば、これが第一の言葉と同じ意味を示すかが問題となろう。「いかなるふるまひも」とは「どのような行いでも」の意だが、文脈上「罪悪」の方に傾斜した表現と考えられよう。また「業縁」の善悪自体は、ここでも取り上げられていない。従って第一の言葉と同趣であると考えられるのではないだろうか。

そして最後に唯円の言葉で、まとめが述べられる。そこでは、いわゆる「本願ぼこり」という異義も「宿業」によるものとされる。（願にほこりてつくらん罪も、宿業のもよほすゆゑなり。）また「善きことも、悪しきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらすればこそ他力にては候へ。」とは、「人間の行為の善悪とは業報によるとしかいえないのだから、そのことを問題にせずにひたすら本願を信じるゆだねることが他力のありかたである。」という主旨であろうから、このようなことに反することが最初に示された異義の状態である、とされているのだ考えられる。そしてこの部分に『唯信抄』の言葉として、「弥陀、いかばかりのちからましますとしりてか、罪業の身なれば、すくはれがたしとおもふべき」というものが出されているのである。

以上にみられる十三条における親鸞の言葉と考えられるものについては、一応一貫性が認められ（第三のものは少し他と傾向が異なると思うが、もちろん内容的には関係が深い）、唯円の受け取りもまた一貫していたといってもよいものであろう。ただし、十四条の部分も含めて唯円の言葉とされる部分では、一般的因果論的な「業」についての考え方が現れているところもある。とはいえ、このような点が『唯信鈔』においては、未だ、思想そのものをある意味において限定していることがうかがえたのに対して、『歎異抄』においては、そのようなことはないといえるのではないか。この点が『唯信鈔』と共通するものも見せながらも、『歎異抄』独自の意義を発揮しているといえる部分であろう。

四

親鸞の「業」に関連する語の用例はかなり多いといえるが、大別してほぼ二種に分けられる。それは有漏業の領域と無漏業の領域である。

――有漏業の例：業繋、業垢、悪業、罪業、雑業、自業自得、など。無漏業の例：浄土の業因、正定の業、浄業、浄土の業、真実の行業、大願業力、など。その他、身口意の三業を指すもの。行為、仏道行としての業、などの意味の用例もみられる。

また「宿～」に該当する語は、「宿縁」二例、「宿世」一例（引文中である）、しかない。（上記『観経阿弥陀経集註』の例は、引文と同列には扱えないと思われるので、ひとまず除外する。）

『歎異抄』との関連から、注目すべき語である「業報」「業縁」「罪業」等については、「信巻」逆謗摂取釈の『涅槃経』引文（つまり阿闍世に関連すること）、「化巻」外教釈にみられるものがほとんどである。「悪業」については五逆十悪に関連する用例が比較的多いが、『教行信証』に関していえば、やはり「信巻」「化巻」に多い。ただ「罪業」に関しては注目すべき和讃があるのであげておく。

罪業もとよりかたちなし　妄想顚倒のなせるなり　心性もとよりきよけれど

この世はまことのひとぞなき（正像末和讃、悲歎述懐讃、真聖全二、五二八頁）

ここでは「罪業」ということについて、「業」論的なものを飛び越えたものになっているといえるのではないだろうか。

また『教行信証』の引文を除いた、いわゆる御自釈および和語聖教に関していえば、有漏業的表現が出る場合、無漏業（弥陀の領域）と対照になって出される場合がかなり多い。以下に二例あげる。

仏意測りがたし。しかりといへども、ひそかにこの心を推するに、一切の群生海無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし。ここをもつて如来、一切苦悩の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永劫において、菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし、真心ならざることなし。如来、清浄の真心をもつて、円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもつて、諸有の一切煩悩悪業邪智の群生海に回施したまへり。すなはちこれ利他の真心を彰す。ゆゑに疑蓋雑はることなし。この至心はすなはちこれ至徳の尊号をその体とせるなり（信巻、三一問答、真聖全二、五九～六〇頁）

清浄光明ならびなし　遇斯光のゆゑなれば　一切の業繋ものぞこりぬ

畢竟依を帰命せよ（浄土和讃、真聖全二、四八六頁）

小結

以上のことをまとめてみるならば、まず聖覚『唯信鈔』―親鸞―関東門弟、の関係性はかなり強かったことが推測される。従って「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のである。

そして『唯信鈔』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。ただし未だ不徹底な部分も多い。

また『唯信鈔』『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。（この点を決定論的といえば、いえなくもないのである）親鸞にはそのような点がほとんどない。阿闍世王説話、つまり五逆の存在にしても「悲哉（かなしきかな）」という自己の存在性に対する悲歎と分かちがたく結びついているのである。

しかしこれは、弥陀の本願の超越性の前の、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、一般的な概念を強調することが目的ではない。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』十三条の親鸞の発言部には一貫性が認められ、唯円の把握が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、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、別に『唯信鈔』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、その内容の共通性には注目すべき点も存在する。また本書には『唯信鈔』と同様に、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。このことが『歎異抄』と

いう書物の性格の一つを表しているのかもしれない。しかし親鸞の教えを、いわば消化した上でのことであるのも確かであろう。

註

（1）この場合、龍樹は『十住毘婆沙論』、天親は『浄土論』に限定している。

（2）矢田了章「法然における業の思想」（『真宗学』六〇）参照。

（3）もちろん経論釈の範囲を広く求めれば、このかぎりではない。

（4）「業論」の詳細については、舟橋一哉『業の研究』（法蔵館）、雲井昭善編『業思想研究』（平楽寺書店）等参照。

（5）これらの詳細は、細川行信『真宗教学史の研究1　歎異抄・唯信鈔』（法蔵館）参照。

（6）この問題については、例えば道元との比較も可能である。また鎮西系との対比も注目されうることを指摘しておく。良忠『浄土宗要集』巻三（浄全十一、七一～二頁）等。

（7）このような点は法然にもみられる。例えば『往生大要鈔』（法全、五〇頁）等。

（原田哲了）