

親鸞の『歎異抄』の歴史的文脈

ジェームズ・C・ドビンス 著
七里 愛聞・藤音 晃明 共訳

浄土教についての簡潔な作品である『歎異抄』¹は、19世紀から20世紀にかけて、非常に有名かつ人気を博する宗教書になった。分量は少ないものの、この書には浄土真宗の開祖・親鸞(1173-1262)に帰せられる、有名な言葉が含まれている。この作品により、学界のみならず、広く一般読者の間で、宗教思想家としての親鸞の評価は高まった。

ところが、近代における重要性とは対照的に、前近代における『歎異抄』の歴史はよく知られていない。その起源は長らく謎に包まれており、江戸時代まで、真宗の僧侶でさえ滅多に引用することはなかった。私は本論文においてこの難問に取り組もうと思う。過去において無名だった『歎異抄』が、現在なぜこれほど人気になっているのであろうか?それは、近代における宗教の性格と内容が、中世から変化したことに関係している、というのが私の考えである。

『歎異抄』という題名は、「異義を嘆く書」というほどの意味である。この作品は2部構成で、加えて序文と、前半と後半をつなぐ一節、そして後序からなる。前半は親鸞に帰せられる10条の語録である。このうちのいくつかは、親鸞の言葉として今日最も人口に膾炙しているものである。この中には、親鸞の他の著作に類似の言葉がみられるものもあるが、『歎異抄』に特有のものもある。²第2部は、親鸞の教えからの「逸脱」を

¹ 『歎異抄』真宗聖教全書編纂所編、真宗聖教全書(全5巻)京都:興教書院、1941-42、第2巻、pp.773-795。以下、『真宗聖教全書』はSSZと略記する。本論文の議論は、James C. Dobbins, *Jōdo Shinshū: Shin Buddhism in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), pp.69-78, 192-94; and James C. Dobbins, *Letters of the Nun Eshinni: Images of Pure Land Buddhism in Medieval Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), pp.108-24, 130-32, 200-203に基づく。

² 親鸞の諸著作と真宗の聖教に見える文章の対応関係については、多屋頼俊『歎異抄新註』京都:法蔵館、1973、pp.41-42、48-50、55、63-67、75、79-80、82-90を参照。『歎異抄』にのみ見られる著名な引用の一つが、「親鸞は父母の孝養のためとて、一返に

明かし、批判する8条からなる。

明らかに、『歎異抄』の著者は一部の人々が親鸞の思想を曲解したと考えており、本書の中で親鸞の言葉を引用することで、それらを正そうと考えていたようである。前半の10条だけでなく、他の箇所に見られる引用文の中にも、今日親鸞の言葉として珍重されているものが含まれている。

本論文の中で『歎異抄』の諸問題をすべて扱うことは不可能であるが、ここでは、親鸞に帰せられている典型的な思想のいくつかに言及したい。第一は悪人正機、すなわち悪人こそが、阿弥陀仏の衆生救済の誓願の第一の対象であるという信仰についてである。『歎異抄』の有名な一節の中で、親鸞は「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」（『歎異抄』第3条）³と言う。この見方は、悟りは個人の努力と集中の結果である、という一般的な信念に逆行するものである。親鸞は、悟りを実現するためには、自己の努力を放棄し、阿弥陀仏の本願力に頼らなければならないと主張する。彼の説によると、多くの善行を積んだ人よりも、悪人の方が自力を捨てて他力に帰しやすいのだという。この思想の要点は、悟りのプロセスは宗教的努力の問題ではなく、変容状態に帰結する、計画もされず、予期もされない気づきという形を取って実現する、ということである。これが、親鸞の考える信心の理想的な状態である。

『歎異抄』のもう1つのテーマは、宗教的な気付きは阿弥陀仏との一対一の、個人的な、内面的なつながりであるということである。それは外的な出来事や第三者によって仲介されるものではない。この思想が最もよく表れているのは、「彌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」（『歎異抄』後序）⁴という『歎異抄』の有名な一節である。この言葉に触れるものは、一切衆生に向けられた阿弥陀仏の本願を、親鸞がきわめて主体的・個人的に受け止めていることに心を打たれる。同様の視点は、親鸞が弟子から浄土教の究極の理解を開陳するよう求められるくだりにも表れている。自分は法然（1143-1212）によって説かれた念仏の教えに従っているのみだと述べたう

ても念佛まふしたることいまださふらはず」（『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.776）である。

³ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.775。

⁴ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.792。

えで、親鸞は、「詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。このうへは、念佛をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」(『歎異抄』第2条)⁵という。これら2つの引用句が伝えるのは、宗教は個人的な選択であり、それは個人的に経験される、というメッセージである。

『歎異抄』の中には、信心と念仏は通常の宗教の枠組みの外ではたらく、と親鸞が理解していたことを示唆する引用句もある。公共圏では仏教は明確に定義された慣習と実践を持ち、それらを通じて教を説いていたとしても、真実の宗教はそういったものによって成り立つのではなく、それは個々人と阿弥陀仏を直接つなぐ、個人的な場にもみ見出すことができるものである、ということである。

この思想がよく表れているのは、「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ」(『歎異抄』第6条)⁶という有名なことばである。この発言はもちろん、歴史的事実に合致しない。親鸞が多くの弟子を持っていたことは確実であり、『歎異抄』の著者その人も、そうした弟子のひとりだったと考えられているからである。ここで親鸞が言おうとしていることは、人は師弟関係に基づいて念仏を唱えるのではなく、その弟子本人と阿弥陀仏との関係によって念仏するのだ、ということである。それゆえ、人が阿弥陀仏と直接つながり、その力を受け入れた時、宗教的な目覚めと実践がその人に生じるのである。

宗教は社会的文脈を離れた私的領域ではたらく、という思想は、『歎異抄』中の他の言葉によっても裏付けられる。そこで親鸞は「親鸞は、父母の孝養のためとて、一返にても念佛まふしたることいまださふらはず」(『歎異抄』第5条)⁷という。表面的に見ると、この発言は父母への孝養という、日本の宗教的・社会的伝統を拒絶しているかにも見える。たしかに、親鸞もここでは説明を加えており、悟りを得てはじめて、父母を助けるだけではなく、一切衆生を救済することができるのだ、と述べている。しかしこの限定があってもなお、親鸞が父母の孝養よりも阿弥陀仏の本願力によって悟りを得ることの方を重視していたのは明らかである。

⁵ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.775。

⁶ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.776。

⁷ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.776。

ここで私が『歎異抄』の言葉を提示したやり方は、選択的であり、またいくぶん表面的でもあろう。実際にはもっと微妙な部分もあり、それはより詳細な歴史学的分析によって明らかになるであろう。しかし、ここで私がこのような形で『歎異抄』からの引用を提示したのは、今日の親鸞の定型化を強調するためである。これらの引用句は、19世紀後半以降、人々の想像力を捉えてきた。『歎異抄』を取り上げた最初期の人物の一人が、偉大な仏教改革者であった清沢満之（1863-1903）である。彼は西洋哲学の優秀な学生であったが、同時に『歎異抄』を彼の人生で最も影響を受けた3冊の1つに数えていた。⁸ また、西洋での著名な仏教伝道者である鈴木大拙（1870-1966）も『歎異抄』を高く評価しており、大著である『教行信証』以上に親鸞の教えの精髓を伝えるものと見ていた（鈴木は大胆にも『教行信証』は書かれるべきではなかったと言ったことがある）。⁹ 彼らに加えて、戯曲家倉田百三（1891-1903）は、大人気作『出家とその弟子』¹⁰で親鸞の生涯を描いた。この作品には『歎異抄』の言葉と思想が多く取り入れられており、それが宗派の枠を超えて広く一般読者に受け入れられる一助となった。これらはすべて、19世紀末から20世紀初頭における、『歎異抄』の受容と普及を反映しているといえよう。

これらの知識人たちが『歎異抄』から引き出したのは、宗教とは個人的で内面的なものであり、そこにおいて人は自身の弱さや欠点に直面し、世界の大きな力—ここでは阿弥陀仏—を受け入れることでそれを乗り越える、というイメージである。これらはすべて個人的な経験として生じるのであり、社会機構の介入は必要ではない。『歎異抄』のこうした読み方に従えば、親鸞はこうした状況で人はいかにふるまうべきかという例を示しているということになる。彼は不幸に満ちた世界に意味を求める人間の模範として機能するわけである。

私の考えでは、このようなものとして宗教を描くことは極めて近代的である。それは、近代科学の影響、またそれに対する人文学からの応答としての実存主義の台頭という状況下で起こった宗教の再構築を表している。

⁸ 安富信哉編・山本伸裕校注『清沢満之集』東京：岩波書店、2012、pp.297-320。

⁹ 鈴木大拙『真宗雑観』および『日本の靈性』、鈴木大拙全集（全40巻）東京：岩波書店、1999-2003、第31巻、pp.385-388および第8巻、pp.82-87。

¹⁰ 倉田百三『出家とその弟子』東京：岩波書店、1962、pp.225-230。（谷川徹三による「解説」）

それは『歎異抄』の言葉が虚偽であるとか、親鸞が実存主義的世界観を持っていなかったということではない。ここで言いたいのは、親鸞のそうした側面だけを一特に『歎異抄』の有名な引用句に依拠して一強調することは、親鸞が生きていた中世的宗教観の複雑性を誤って提示することになるのではないか、ということである。

ここで私は話題を変え、文献としての『歎異抄』の歴史に関する問題について議論したい。先に述べた通り、『歎異抄』の起源と伝承は研究者にとって厄介な問題である。現存する最古の写本は、1480年前後に蓮如(1415-99)によって製作された。¹¹ 蓮如は親鸞の法孫であり、彼の力で浄土真宗と本願寺は全国区の宗教団体に成長した。蓮如の写本は、『歎異抄』が書かれてからおよそ200年後に成立したと考えられる。蓮如以前に『歎異抄』に言及した資料はなく、蓮如以後の100年間にも、起源をたどりうる写本の数はわずか1ダースほどである。¹²

要するに、江戸時代まで『歎異抄』は無名であった。その理由は明らかではないが、一つの可能性としては、その強烈なメッセージが真宗教団の体制を脅かす危険を秘めているとして禁書にされたということが考えうる。少なくとも、蓮如の写本の後序はそのように解釈されることがある。『歎異抄』後序には、「右斯聖教者、爲當流大事聖教也。於無宿善機無左右不可許之者也。」とある。¹³ このことは、救いにとって信心だけが必要ならば、人々は僧侶や寺院から独立した行動をとるであろうということを示唆しているように思われる。¹⁴ しかし私の考えでは、『歎異抄』の無名さについては他の理由があるだろう。それについては後ほど論じることとしたい。

『歎異抄』が注目を集め始めたのは江戸時代である。¹⁵ 当初は学僧の間でのみ流通していたが、後には真宗の聖典である『真宗法要』第8巻(1765)と『真宗仮名聖教』第2巻(1811)の木版に取り入れられた。蓮如以前の

¹¹ SSZ 第2巻、pp.773-795に収録の『歎異抄』は、この蓮如版である。

¹² 『歎異抄』の最古の写本は、京都の大谷大学に保存されており、1519年と記載されている。『歎異抄』の初期の写本や版に関しては、金子大栄『歎異抄』東京：岩波書店、1950、pp.35-40、および多屋頼俊『歎異抄新註』pp.11-24（「解題」）を参照。

¹³ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.795。

¹⁴ 福島和人『近代日本の親鸞：その思想史』京都：法蔵館、1973、pp.12-13。

¹⁵ 江戸時代にかかれた『歎異抄』の膨大な註釈については、林智康ほか「江戸時代における『歎異抄』研究の展開」『龍谷大学仏教文化研究所紀要』第46巻、2007、pp.134-60を参照。

時代の痕跡は全く現存していないが、この文献が捏造であるとか、疑わしい著作であるとみられたことはない。

近代の『歎異抄』研究に最も大きな影響を与えた2人の学僧は、香月院深励(1749-1817)と妙音院了祥(1788-1842)である。彼らはそれぞれ19世紀初期に、『歎異抄講林記』¹⁶と『歎異抄聞記』¹⁷という重要な注釈書を著した。彼らの研究は、『歎異抄』の謎めいた起源についての最も説得力のある仮説を提供している。

江戸時代の学者たちが取り組んだ主要な問題の1つは、『歎異抄』の著者は誰か、ということであった。初期に著者として一般に考えられていたのは、親鸞の曾孫であり、本願寺の事実上の創設者である覚如(1270-1351)である。その理由は、『歎異抄』と覚如の著作、特に1331年に編纂された『口伝鈔』の中に複数の類似箇所が見出されることであった。『口伝鈔』もまた、親鸞の言行録であり、『歎異抄』との対応関係は深励の註釈と20世紀の研究で立証されている。

いくつか例を挙げてみよう。たとえば『歎異抄』では「本願を信ぜんには、佗の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきゆへに。悪をもおそるべからず、彌陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへに」(『歎異抄』第1条)¹⁸とあるところを、『口伝鈔』では「某はまたく善もほしからず又悪もおそれなし。善のほしからざるゆへは彌陀の本願を信受するにまされる善なきがゆへに、悪のおそれなきといふは彌陀の本願をさまたぐる悪なきがゆへに」(『口伝鈔』第4条)¹⁹と書かれている。もう1つ例を挙げるなら、『歎異抄』に見える「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや。しかるを、世のひとつねにいはいく、悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや」(『歎異抄』第3条)²⁰という文章の対応箇所として、『口伝鈔』には「世のひとつねにおもへらく、悪人なをもて往生す、いはむや善人をやと。(中略)しかれば善人なをもて往生す、いかにいはいむや悪人をやといふべし」(『口伝鈔』第19条)²¹という一節がある。こうした類似性に基づき、江戸時代

¹⁶ 香月院深励『歎異抄講林記』、真宗大系(全37巻)東京:国書刊行会、1974-76、第23巻。

¹⁷ 妙音院了祥『歎異抄聞記』、続真宗大系(全24巻)東京:国書刊行会、1976-77、第21巻。

¹⁸ 『歎異抄』、SSZ第2巻、p.773。

¹⁹ 『口伝鈔』、SSZ第3巻、pp.5-6。

²⁰ 『歎異抄』、SSZ第2巻、p.775。

²¹ 『口伝鈔』、SSZ第3巻、pp.31-32。

の僧侶たちは覚如が『歎異抄』の著者であろうと推測した。それに対して深励と了祥は、覚如は親鸞の没後8年経って生まれているのに、『歎異抄』は著者が親鸞から直接聞いたという形で書かれていることを指摘し、それゆえに著者は別人であろうという仮説を立てた。深励は、孫として子供時代に生前の親鸞に接し、また覚如の宗教的な師でもあった如信(1239-1300)を疑っていた。²²一方了祥は、東日本に住していた親鸞の弟子で、『歎異抄』中でも2度言及されている唯円房(1222-89?)が著者ではないかと考えた。覚如は唯円のことを知っていたようでもある。²³今日の学者たちは一般的に了祥の説を支持している。しかしポイントは、覚如の時代には引用されていなかったにもかかわらず、『歎異抄』が構成と内容において『口伝鈔』に酷似しているということである。したがってそれは、後代に作られた贋作ではないであろう。

『歎異抄』と覚如の著作を比較すると、対応箇所があるとは言っても、両者の間には親鸞の人物像と彼の教えの描き方に関してある種のちがいがあっても感じられる。私の考えでは、これらの違いが、中世に『歎異抄』が無名であったことの1つの説明になると考えられる。

覚如の『口伝鈔』から数節を引用して、この点をはっきりさせてみよう。最初の引用は、親鸞の妻恵信尼(1182-1268?)が見た夢についての話である。夢の中で彼女は、2幅の仏画を目の当たりにし、傍らの人から一方の人物画は親鸞の師・源空聖人(法然)の姿を取った勢至菩薩であると聞かされる。もう一方の人物画について、夢の中の人「あれは大悲観世音菩薩にたましますなり、あれこそ善信御房[親鸞]にてわたらせたまへ」(『口伝鈔』第12条)²⁴と語る。これに彼女は衝撃を受け、夢から覚める。勢至と観音は阿弥陀仏の衆生救済を助ける脇侍の二菩薩であると考えられていた。

『口伝鈔』の別の一節は、親鸞の弟子蓮位(1278没)の見た夢を記録している。その夢の中で蓮位は、聖徳太子(574-622)が親鸞に礼拝し、「敬禮大慈阿彌陀佛、爲妙教流通來生者、五濁惡時惡世界中、決定即得无上覺也」(『口伝鈔』第13条)²⁵と述べるのを目撃する。聖徳太子は日本における仏

²² 香月院深励『歎異抄講林記』、真宗大系、第23巻、pp.1-2。

²³ 妙音院了祥『歎異抄聞記』、続真宗大系、第21巻、pp.2-6。

²⁴ 『口伝鈔』、SSZ第3巻、p.20。

²⁵ 『口伝鈔』、SSZ第3巻、p.21。

教の宣布者として崇敬されており、また観音菩薩の化身とみなされる人物であった。『口伝鈔』はこの夢を解説して、親鸞は観音菩薩の垂迹であり、阿弥陀仏の来現であると述べている。

こうした親鸞像、そして彼の教えが世に伝えられるやり方についての理解は、近代の『歎異抄』理解とははっきりと異なるものである。中世あるいは前近代の宗教観は、仏の化身や、夢告や、目に見えない精霊などの存在を明らかに認めていた。それらは、今日では迷信（これは近代に流通し始めた概念である）として否定されているものである。しかし忘れてはならないことは、こうした中世的宗教が文化を生み出し、そしてその文化の中から、『歎異抄』の強力なメッセージも生み出され、またその文化の中においてこそ、それは最も説得力を持っていたということである。そして親鸞も、そうしたいわゆる「迷信」を受け入れており、それを通じて自説を説いていたのである。

再び『歎異抄』に話を戻すと、皆無ではないにしても、『口伝鈔』に比べて中世的な風合いが少ないということが分かる。たとえば『歎異抄』には、親鸞が目に見えない精霊のはたらきを認めていたことを示す一文がある：「信心の行者には、天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障導することなし」（『歎異抄』第7条）²⁶。ここで親鸞は、中世には認められていた精霊界の存在を是認している。しかし特記すべきことは、近代の『歎異抄』の読者たちはこの言葉を事実上無視しているということである。だが結局のところ、『口伝鈔』その他の中世の文献と比べると、『歎異抄』には前近代的、前科学的とみなしうる記述が少ないのである。

宗教は近代に入って変容した。迷信的な信仰や実践を取り除く努力が行われたからである。これは精霊、夢告、阿弥陀仏の神秘的なはたらきといったものに対する、科学からの宗教批判のためであった。その結果、近代の宗教は科学的な世界観や因果論と矛盾しない、内面的・個人的な実存的経験として再構成された。

こうした実存的経験が、中世の宗教に存在しなかったと考えるべき理由はない。だがそれは当時、いわゆる「迷信」と共存し、またそれによって裏付けされていたのである。ゆえに中世の真宗門徒は、悪人正機の教えを、それが親鸞の個人的体験であるためだけではなく、親鸞が観音菩薩、さら

²⁶ 『歎異抄』、SSZ 第2巻、p.777。

には阿弥陀仏の化身でもあるがゆえに受け入れたのであろう。近代に入ると親鸞のこうした聖性ははぎ取られ、宗教的探求のモデルとしての人間的なイメージだけが残されることになる。中世の文脈では、親鸞をそのように性格づけることは、おそらく彼のアイデンティティとメッセージを矮小化するものとして受け止められたであろう。

理由は何であれ、同時代の他文献に比べて『歎異抄』は中世的な特徴が少ない。結果、本来の意図とはよそに、『歎異抄』は近代の読者にとって特に近づきやすく、また啓発的な書物になったのである。対照的に、中世の読者にとっては、この作品は表面的で、洞察が欠けていると映ったに違いない。私は、それが『歎異抄』がもともと無名だったことの、主たる理由であろうと考えている。後代に作られた贋作であるとか、革命的メッセージを帯びているとして禁書にされたということではない。中世の信仰者にとって『歎異抄』は退屈な本だったのである。そのメッセージが享受され、評価されるためには、宗教が科学の批判を受けて変容する、近代の到来を待たなくてはならなかった。