

歎異の精神

——「流罪記録」添付の意義をめぐって(1)——

一 楽 真

はじめに

『歎異抄』は原本というべきものが現存しておらず、写本および版本が伝えられるのみである。^①それらは形態の上からは大きく異なるものではないが、末尾に「流罪記録」^②および蓮如の「右斯聖教者為当流大事聖教也。於無宿善無左右不許之者也」という奥書が有るものと無いものがある。今、写本の中でも特に主なものを挙げれば次のようになっている。

① 流罪記録、奥書を有するもの

蓮如書写本〔西本願寺藏書写年代不詳〕^③

永正本（端坊旧蔵本とも呼ばれる）〔大谷大学所蔵 永正（二五一九）十六年書写〕

② 流罪記録、奥書が無いもの

美濃専精寺所蔵本〔永正十三年（一五一六）書写〕^④

龍谷大学所蔵本〔室町時代末期書写〕

端坊旧藏別本（大谷大学本とも呼ばれる）^⑤（大谷大学所蔵 室町時代末期書写）

細かな異同については今は措くとして、大きく分けて何故に二つの系統の写本が存在するのか、「流罪記録」の意味するところは何かということについて、古来より様々に推測がなされてきている。その際に、「歎異抄」の結びにおいて「大切の証文ども少々ぬきいでまいらせそうらいて、目やすにしてこの書にそえまいらせてそうろうなり」と述べられてゐる「大切ノ証文」が何を指すのかという問題とも結びついて、諸説紛々といった状況である。また「流罪記録」という呼称も、『歎異抄』自身の言葉ではなく後世になつて様々に呼ばれるものの一つにすぎない。『歎異抄』の記述に留意するならば、この文は決して親鸞が流罪に遭つたということを書き記すにはとどまらない。その意味で、法然あるいは親鸞が流罪に遭つた記録という印象のみを与える呼称は避けた方がよいのかもしれない。しかし今は、一般的に言われている「流罪記録」の呼称を便宜上用いておきたい。

この小論は、『歎異抄』の原本の形態を推定することを目的としてはいいない。また、大切の証文が何であるかを特定しようとするものでもない。そのようなことに先立って「流罪記録」添付に必然性はあるのかを考え、必然性があるとするれば何を我々に訴えるものであるかを尋ねようとするものである。確かに原本を特定できない限り、何を述べても憶測の域を出ないという問題はある。しかしながら、「流罪記録」を末尾に有する写本が現存することは事実である。それが何故置かれてゐるのか、そのことの意味を『歎異抄』の課題と対比することによって考えてみようとするものである。

1 「流罪記録」についての見解

『歎異抄』研究において出色のものといえは、妙音院了祥の業績をまず挙げなければならない。了祥は香月院深励の元にありながら独自の学びを進め、それまで定説となつていたことに対し、いくつもの新たな視点を与えた。『歎

異抄』の作者が唯円であるという見解が、了祥によって詳しい考証のもとに確かめられたものであることは、周知のことであろう^①。その意味で、今日の『歎異抄』研究においても、了祥の業績に負うところが多い。

『歎異抄聞記』（天保十二年の講義の筆録）の中で、了祥は「大切の証文」について論ずるところで「流罪記録」について触れている。

大切の証文どもぬきいでて、目やすにしてそえるとは、『末灯鈔』はすえのものなれども、『御消息』は古いものぢやで、其の『御消息』からもぬき出し、『御本書』からもぬき出し、御流罪の処の一章は私にそえて、多分に随って、直ちに吾祖の『御本書』、或は『御消息』をぬき出してそえたを、「大切の証文」と云うたものと思えるなり。

（『歎異抄聞記』一一頁）

了祥はここで『歎異抄』の作者が「私にそえ」たものとして「御流罪の処の一章」を扱っている。そして、『血脈文集』を中心とした聖教類を「大切の証文」と見た上で、『血脈文集』の内容が『歎異抄』と重なることを確かめようとする。その中、なぜ『血脈文集』の第五に流罪のことが出るかを問うて、

第五章は流罪に就て愚禿のこと、これ賢善精進を払う一宗の大事。

（同右一四頁）

と述べている。『歎異抄』の「流罪記録」について直接に論及するというより、「大切の証文」を明らかにしようとする意図から論じられているものであるが、「流罪記録」が『歎異抄』の内容と深く関わるものであることが示唆されている。これは、香月院が「流罪記録」を『歎異抄』と一向に関係のないものと見ていたのに対して、画期的な視点であったと言えよう。

ところが、これ以降、数多くの『歎異抄』に関する注釈書が出されてはいるが、「流罪記録」を『歎異抄』の内容との関連で論究するものは多いとは言えない。中には、「流罪記録」を『歎異抄』本文と切り離して考えようとする見解もある。たとえば、その代表的意見は多屋頼俊氏によるものである。氏はその理由を、

古写本、板本の大多数はこの文を載せて居らず、蓮如上人本や永正本も紙を別にして本文とは区別している。これは此の文を古来本文の一部分とは見て居なかつた事を示すものであろう。

(昭和十四年初版、昭和十九年改版『歎異抄新註』解題六頁)

と述べ、

古人は書中の人物の伝紀系譜等を卷子本の裏、冊子の奥等に備忘的に書き付ける事は一向に珍しくない事である。右の如き、後人の書き添えた裏書に相違ない。即ちこの文は承元の法難及び其に関連して愚禿親鸞と称せられた事の由来を記したもので、親鸞聖人伝中の重要な一項である。

(同右)

とも述べている。そして、『歎異抄』と全く無関係とはしていないまでも、結局のところ「歎異抄としては本来無かつたものと云い得る」と断定している。^⑧

一方、了祥の見解を承けながら、「流罪記録」の意味を見ていこうとする意見もある。たとえば梅原真隆氏は、「大切の証文」から抜粋して「目やす」として添えられた別冊の断片として配流の記録を見ている。すなわち、

目やすの別冊が添附されることによって、聖人のおおせがいよいよ権威あるものとなり、これによって益々歎異の批判が有力なることを考慮せられたのである。

(昭和二十九年初版『歎異抄』一〇六頁)

と述べ、

歎異抄の巻尾に附記されてある配流の記録は、この別冊の一断片であろうと推測される。この配流の記録は承元の法難における専修教団の配流の記録である。断片ではあるけれども、法然と親鸞と師資同罪の難を蒙られたことを示すもので、師資一味の信心に住せられたことを証明する有力な文献である。

(同右)

と押さえている。しかし、法然―親鸞という相承を示すことによって、歎異の批判を有力にしようとする、この発想が『歎異抄』の課題と重なるかどうかについては、充分に検討する余地があると考ええる。

また、石田瑞麿氏は、了祥の説を支持しながら、

幾つかの聖教より「ぬき」だされた「大切の証文」がまとめられ、「目やす」にして、この『歎異抄』の巻尾に「そえ」られたものが、実際あって、それが別冊の形をとったのであろうが、それが残念なことに流罪の文だけを残すのみでなくなってしまった、と考える方がより正しいと思われるのである。

（昭和三十九年初版『歎異抄・執持鈔』二三四頁）

と述べ、「流罪記録」については、

しかしこれは恐らく、「流罪記録」の原文が「親鸞改僧儀賜俗名。仍非僧非俗。然間以禿字為姓被經奏問了。……」と述べている「愚禿」の態度に着目しようとしたものではなからうか。「愚禿」という親鸞の在り方は念仏者としては極めて注目しなければならないものであり、愚かな才覚を捨てることを身をもって示した、その契機を語るから「大切の証文」として大きな意味をもっているといえるだろう。

（同右）

と言う。氏は「流罪の文が異義にいいまどわされないように心がけるために、どのような指針を与えるとみられるか、問題はある。」としながらも、「愚禿」の態度に着目しようとしたものとして「流罪記録」を位置づけている。この指摘は大切であると思われるが、内容についてはこれ以上深くは立ち入られてはいない。

このような中で「流罪記録」の有する史料の意義について詳細な考察を加えたのが古田武彦氏である。氏は「流罪記録」を『歎異抄』本文と同じ原著者の手になるものであることを検証した上で、『歎異抄』に添えられた「目安」であると結論づけている。そして「流罪記録」（氏の論から言えば、正確には「流罪記録を含む目安」）が添えられねばならなかった理由を次のように述べている。

親鸞を失って疎外状況のみを遺産として受け継ぐという歴史的段階に置かれた原著者にとって、この「流罪記録」を含む「目安」こそは、繰りかえし試みられた、体制とその側に立とうとする他集団の攻撃に対する精一杯

の抗議の言葉、無罪証明の戦いの徴証なのであった。(昭和五十年初版『親鸞思想——その史料批判——』三九六頁) 氏の史料検討の内容に対して一々論ずる力はないが、「体制とその側に立とうとする他集団の攻撃に対する精一杯の抗議」という課題が『歎異抄』に果たしてあったか、という点に関しては疑問を感じる。これについても検討の余地があると考ええる。

また、近年出版された佐藤正英著『歎異抄論註』は、これまでの『歎異抄』研究を踏まえながら『歎異抄』の原形について、新しい見解を示したものととして注目される。その中で氏は、「流罪記録」について類似の文書が『血脉文集』や寛如の『拾遺古徳伝』にもあることに注目し、

〔流罪目録〕は寛如の蒐集した親鸞の流罪に関わる記録のひとつだったのでなかろうか。蓮如が『歎異抄』を見出したとき、同じ処で「流罪目録」をも見付けたのであろう。(前提書六五八)

と述べ、「流罪記録」が蓮如によって付加されたものであることを示唆している。また、大切の証文との関連で、先行研究をまとめて紹介する中で、流罪目録はその残欠と解する了祥の説に触れている。しかし、氏は「流罪目録が親鸞の仰せの趣旨とどのように重なっているかが判然としないという致命的な難点がある」と指摘し、梅原真隆・石田瑞麿両氏の説もその難点を解消していない^⑨と言う。

以上、長々と先学の見解を概観してきた。それぞれ「流罪記録」添付について考察されてはいるが、『歎異抄』の内容に立ち入って、その関連を論じているものはあまり見られない。親鸞の流罪や愚禿の名乗りといった行実面について補強するものと捉えるにしても、何故「流罪記録」に依ったのかという理由が述べられねばならない。また、本文と関係のないものが紛れ込んだと見るならば、実際に蓮如本をはじめとして『歎異抄』が「流罪記録」を付けて書写されてきた事実をどう受け止めるかを明確にしなければならぬ。そして、このような外側からの検討に加えて、『歎異抄』が語る言葉自身に尋ねていくという方法も忘れてはならないと思う。もちろん、「流罪記録」を有しない

写本も現存している限り、軽々な判断は避けなければならぬが、『歎異抄』が歎異している事柄は何であるのかを尋ねることを通して、『歎異抄』の課題をうかがい、その課題と「流罪記録」が関連をもつか否かを次に考えていきたい。

2 歎異されていること

竊廻ニ愚案ニ粗勘ニ古今一、歎ニ異先師口伝之真信、思レ有後学相統之疑惑、幸不レ依ニ有縁知識ニ者、争得レ入ニ易行一門ニ哉。全以ニ自見之覚悟、莫レ乱ニ他力之宗旨。仍、故親鸞聖人御物語之趣、所レ留ニ耳底、聊注レ之。偏為レ散ニ同行者之不審ニ也云々。

(定親全四言行篇一・三頁)

この言葉から『歎異抄』は始まる。その始めに明確に記されているように、歎異とは「先師口伝の真信に異なることを歎く」という意である。それは、続けて「後学相統の疑惑あることを思う」と述べられるように、親鸞の教えが後の世に相続されることを願うが故であることが知られる。『歎異抄』の作者である唯円が見ていたものは、親鸞亡き後、親鸞の教えが見失われていこうとする状況であったのである。しかし、そのことは親鸞の教えに集う人々が少なくなってきたということの意味ではない。確かに親鸞から直接に教えを受けた者は年月の経過とともに減っていくだろうが、『歎異抄』はそのことを歎いているのではない。歎かねばならないのは、親鸞の教えが教えとして実をもって相続されていくという質的な問題であった。それを語っているのが、具体的に起こっている異義に対して一つ一つ批判を加えていく際に、批判の立場を確かめるように置かれている言葉である。

そもそもの御在生のむかし、おなじこゝろざしをして、あゆみを遼遠の洛陽にはげまし、信をひとつにして、心を当来の報土にかけしもがらは、同時に御意趣をうけたまはりしかども、そのひとくくともなひて念仏まふさるゝ老若そのかずをしらずおはしますなかに、上人のおほせにあらざる異義どもを、近来はおほくおほせら

れあふてさふらうよし、つたへうけたまはる、いはれなき条々の子細のこと。

(定親全四言行篇一・一三頁)

「上人のおおせにあらざる異義どもを、近来はおおくおおせられおうてそうろう」、これが唯円が伝え聞いていた当時の現状であった。親鸞から直接に教えを受けたわけではないが、念仏に縁をもつ者が「老若そのかずをしらずおわします」と言われるほどであったことがうかがえる。その人々の中に上人の仰せでない異義が言い合われている、そのことが唯円をして「後学相統の疑惑あることを思う」と言わしめ、それらの異義がいわれのないものであることを確かめさせずにおかなかつたのである。何故なら、親鸞をたずねてはるか京まで歩みを運んだ仲間たちは、上人のおおせを直に聞き、またその趣意を受け止めたはずである。その中にはもちろん唯円自身も入っている。しかし、そういう自分達を通して念仏に縁をもつた者が上人のおおせにあらざる異義を言い合う。それは、実に上人のおおせを聞きながら、それを後の人々へと相統することができていない、自分達の責任であるからである。

この意味で、「同時に御意趣をうけたまわりしかども」という言葉は、昔は良かったと親鸞在世を懐かしむ言葉では決してない。自分達は本当に親鸞の意趣を受け止めているのかという問いであったであろうし、また、教えを聞いた者の使命を確認する言葉であったと思われる。念仏する者が多くなったからと言って、教えが相統されているとは限らない。「老若そのかずしらずおわします」という現状の中で親鸞の教えが見失われていくという危機感を『歎異抄』は有している。それ故、『歎異抄』を貫通するものは、「上人のおおせ」である。上人のおおせが実質をもって伝わっていくこと、それが第一に据えられている。ここから序の文章を振り返ると、唯円が親鸞から聞き決して忘れることのできない言葉、さらに言えば、唯円が今なお聞き続けている言葉を書き付けることを通して「上人のおおせ」を明らかにしようとしていることが分かる。唯円の姿勢は、自らの見解を正統と位置づけ、それによって他を裁いていくという質のものでは決してない。

この姿勢とよく対比されるものとして覚如の『改邪鈔』がある¹⁰。親鸞の曾孫である覚如もまた、時代は唯円より五

十年ほど下るが、やはり親鸞の教えに縁をもつ者が互いに言い争う状況を見ていたに違いない。しかし覚如の取った方法は唯円とはかなり異なっている。覚如には『改邪鈔』の他にも『本願寺聖人伝絵』『口伝鈔』『執持鈔』などの著作があるが、いずれも本願寺を中心として教団を束ねていこうとする意図を読み取ることができる。その中で『改邪鈔』は親鸞の教えの正統を、如信を介して自分が受け継いでいるという立場に立って、邪を改めていくという形になっている。もちろん、覚如の課題は別に論じられねばならないが、唯円の姿勢との違いを見ることができよう。

また、もう一つ注目されることとして、『歎異抄』が作者名を記していないことがある^①。これも原本で確認するというわけにはいかないので、無記名であったと速断するわけにはいかない。ただ、「上人のおおせ」を明らかにしようとすることに『歎異抄』の課題があることを考えれば、自分の名前を残す必要はなかったに違いない。そして実際問題としては、「上人のおおせにあらざる異義」を互いに言い争うような状況下では、名前を記すことはかえって新たな争いを呼び起こすことになったと思われる。とすれば、『歎異抄』は具体的な問題の中から生み出されたものとは違いないが、決してある特定の状況のみに対応しようとするものではなく、時と処を超えてはたらく「上人のおおせ」を掲げようとしているのである。

では、「上人のおおせにあらざる異義」は何故に起こってくるのだろうか。『歎異抄』は異義を具体的に八ヶ条上げた上で、その原因を「右条々は、みなもつて信心のことなるより、ことおこりそうろうか」と端的に押さえている。そして、「信心のことなり」という問題が、親鸞が亡くなったことよって初めて起こってきた事柄ではなく、親鸞が生きている時にも、否、親鸞の師である法然上人がおいでになる時にもすでに起こっていた問題であることを確かめている。「信心一異の相論」と呼ばれる吉水門下の他の弟子達と親鸞との問答がそれである。

親鸞が「善信が信心も聖人の御信心もひとつなり」と言ったことに対して、勢観房・念仏房をはじめとする御同朋達から批判がなされる。それは、信心に対する立場の違いを際立たせることになる。勢観房たちにとっては、信心が

一つであるという親鸞の主張は、ただの傲慢としか写らなかつたであろう。なぜそんなことを言い出すのかと、親鸞の意図を量りかねたに違いない。そこに前提となっているのは、智慧第一と評される法然上人の信心は他の追隨を許さないものである、ということであつた。親鸞が問おうとしているのは、まさにその前提となっているような信心に對する見方である。親鸞自身「聖人の御智慧才覚ひろくおわしますに一ならんともうさばこそひがごとならめ」と述べているように、師と智慧才覚が同じであると主張してゐるのではない。「往生の信心においては、まったくことなることなし、ただひとつなり」と言い切れない限り、往生ということを人間が自らの手で措定していくという問題を見ていたのである。どのような者をも平等に救う阿弥陀の本願の教えを聞きながら、救いに段階をつけていくことになるのである。この意味で、信心がひとつであるとは、同じ対象を崇拜しているとか、同じ考え方を身につけたということではない。往生という救いはどこまでも如来の本願によつて決定されるということ、換言すれば人間の才能や努力によつて救いが決まるのではないという、仏道の決定点を確かめた言葉なのである。このやりとりを承けて法然が語つた「如来よりたまわりたる信心」という言葉は、仏道であるか否かは、如来によつて決定されることであつて、人間にはその根拠がないことを確認するものであつた。

唯円はこの物語を記すことによつて、何を呼びかけようとしてゐるのだろうか。異義と聞くと、聞法が足りなかつたのではないかとか、不真面目であつたのではないかと或いは考えるかもしれない。しかし実は、自分の努力や真面目さなどを当てにし、誇るところにこそ異義の原因があるのである。智慧才覚が往生を決定するかのようには勝手に思い込み、それを頼りとして自らが正統であることを任じようとする。そこに善悪を言い争うことも始まるし、また人間を序列的に見ることも起こってくるのである。唯円は、親鸞亡き後に起こつてきた異義の質を吉水の御同朋の中にもあつた信心のことなりに見ていたに違いない。それ故に、「往生の信心においてはまったくことなることなし、ただひとつなり」と言い切つた親鸞の「つねのおおせ」が次に書きつけられるのである。

弥陀の五劫思惟の願をよく／＼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、
(定親全四言行篇一・三七頁)

この言葉を唯円は善導の言葉と重ね合わせながら、「身の罪惡のふかきほどをもしらず」、「如来の御恩のたかきことをもしらず」に迷っているわれらの姿を思い知らせるためであると聞き取っている。と同時に、そこに見えてくるのは、上人のおおせを忘れて「まことに如来の御恩ということをば、さたなくして、われもひと、よしあしということのみもうしあえり」という現実である。誰が正統に師の教えを継承しているかという問題でないにもかかわらず、お互いに善し悪しにのみかかずらって、おおせを見失っていくのである。お互い正統を任じている者同士、真面目な者同士によって言い争いがおこるのである。そこに更に善惡についての「おおせ」が書きつけられる。

善惡のふたつ惣じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如来の御こゝろによしとおほしめすほどにしりとをしたらばこそ、よきをしりたるにてもあらめ、如来のあしとおほしめすほどにしりとをしたらばこそ、あしきをしりたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごととたわごと、まことあることなきに、たゞ念仏のみぞまことにておはします。
(定親全四言行篇一・三八頁)

このおおせを通して「われもひと、よしあしということのみもうしあえり」ということが、「まことに、われもひと、そらごとをのみもうしあえり」と押さえられる。そして「そらごと」とは単に言い合っている者たちだけの問題ではおさまらずに、親鸞の教えを見失い、迷いを超えていく道を閉ざしてしまうものであることを確かめていくのである。それこそが、『歎異抄』が書かれねばならなかった「いたましきこと」と言われる現実であった。

念仏まふすについて、信心のおもむきをもたがひに問答し、ひとにもいひきかするとき、ひとのくちをふさぎ、相論をたゞんがために、またくおほせにてなきことを、おほせとのみまふすこと、あさましく、なげき存じさふらうなり。このむねを、よく／＼おもひときこゝろえらるべきことにさふらう。
(定親全四言行篇一・三五頁)

親鸞の教えを聞きながらおおせでないことをおおせと言っていく。それが「同心の行者」「一室の行者」の間に起っていることを歎かずにはいられたのである。自らが正統を名乗った途端に、善悪を言い争ってお互いが傷つけ合っていくは必至である。教えの言葉をも自己の正統性を主張するために利用し、終にはお互いの命をも奪い合うことすら起こってくる^⑬。それに対して唯円の姿勢は、つねに「聖人のおおせ」を聞くことで貫かれている。「聖人のおおせ」を聞くところに、智慧才覚を頼りとする人間の自力心の問題が見据えられているのである。

以上述べてきたような課題を『歎異抄』に読みとっていくとき、「流罪記録」は『歎異抄』の課題と内容的に呼応し合っているのが見えてくるのではなからうか。すなわち、「流罪記録」は単に浄土宗が弾圧を受けたという記録にはとどまるものではなく、人が仏法の大切さを忘れ、自分の才能や真面目さを誇るときに何が起こるかを具体的に示しているといえないであろうか。もちろん、事件そのものは聖道を名乗る仏教が法然の説く「ただ念仏」の仏教を弾圧したものであり、それに対する憤りが「流罪記録」にも露わになっっていることは充分にうかがえる。しかし、その聖道仏教の姿こそ、自らの正統性を自明にしている典型ではなかったか。自らの在り方への問いを失うことが、四人を死罪にし、八人を流罪にするという形で現れたのである。仏教を名乗りながら仏教を弾圧していくという、まことに歎くべき事件だったと思われる。以前に考察したことがあるのでここでは再説しないが、世俗の権力が念仏を止めようとする圧力ということと質を異にしているのが、この弾圧であった。

とすれば、はじめに紹介した先学の見解は、組織や宗派というものを、前提としたところから論が立てられているように思われる。繰り返し引用するならば、次のような見解である。

「聖人のおおせがいよいよ権威あるものとなり、これによって益々歎異の批判が有力になる」(梅原真隆)

「体制とその側に立とうとする他集団の攻撃に対する精一杯の抗議」(古田武彦)

確かに対決する相手を外に見る方が、目標も定めやすいし、対決の姿勢も取りやすい。しかし、対決すべきものが外

にあると考えると、人が陥る落とし穴があることを『歎異抄』は示しているのではなからうか。この点がはっきりしないと、またもや自らの真面目さを頼りとして他を切り捨てていくということが起こると思われる。それは専修念仏に弾圧を加えた聖道仏教と質を同じくするものである。そして、それこそが仏法を毀滅することに他ならないのである。

おわりに

『歎異抄』の課題を尋ねることを通して、「流罪記録」が置かれている意味について尋ねてきた。といっても、「流罪記録」の内容について考察を加えるまでには至らなかつた。ただ、これまで流罪の問題について論じられる時に、加害者と被害者という視点から見られることが多かつたように思われる。それは常に正統と異端を言い争うという組織的視点に立っての論ではなかつたであろうか。しかし、それでは『歎異抄』の課題が見えなくなると思われる。どの教えに縁を結んでいるか、これまでの経歴は何か、という点から人を見ていなかったのが親鸞であつた。誰もが平等に如来の本願の呼びかけの中にあることを知らせ、それに背くことがどれほどお互いを傷つけていくことになるかを明らかにすることに親鸞の課題はあつた。その親鸞の心に領き、そのおおせに生きようとしたところに『歎異抄』は位置している。その意味で、他にも「流罪記録」を載せるものとして、横曾根門徒の『親鸞聖人血脈文集』や寛如の『拾遺古徳伝絵詞』及び『本願寺聖人親鸞伝絵』などがあるが、その意図が『歎異抄』と同じところにあるとは言えない。それぞれに編纂された意図や事情などが異なっているからである。「流罪記録」の内容と併せて検討しなければならぬが、与えられた紙幅も尽きたので、それについては他日を期したい。

註

① 写本・版本については、多屋頼俊著『歎異抄新註』や提玄隆編「歎異抄参考文献一覽」(真宗教団連合編『歎異抄——現代を生きるころ——』所収)などに詳しい。

② 参考のために、蓮如書写本によって全文を掲げておく。但し、句読点は適宜補った。

後鳥羽院之御宇、法然聖人他力本願念仏宗ヲ興行ス。于時、興福寺僧侶敵奏之上、御弟子中狼藉子細アルヨシ、無実風聞ニヨリテ罪科ニ処セラル、人数事

一 法然聖人並御弟子七人流罪、又御弟子四人死罪ニオコナハル、ナリ。

聖人ハ土佐国番田トイフ所へ流罪、罪名藤井元彦男云々、生年七十六歳ナリ。

親鸞ハ越後国、罪名藤井善信云々、生年三十五歳ナリ。

浄円房備後国、澄西禅光房伯耆国、

好覚房伊豆国、行空法本房佐渡国、

幸西成覚房 善恵房二人、同遠流ニサタマル。シカルニ無勳寺之善題大僧正、コレヲ申シアツカルト云々

遠流之人々已上八人ナリト云々

被行死罪人々。

一番 西意善綽房

二番 性願房

三番 住蓮房

四番 安楽房

二位法印尊長之沙汰也。

親鸞改僧儀賜俗名、仍非僧非俗。然間以禿字為姓被經奏問了。彼御申状、于今外記序ニ納ト云々
流罪以後愚禿親鸞令書給也

③ 書写年代については、禿氏祐祥氏らの蓮如六十五歳頃という説に対して、古田武彦氏は蓮如四十歳頃という説(『親鸞思想——その史料批判——』四〇九頁)を提示している。

- ④ まだ実際に調査することはできていないが、『浄土真宗聖典』（本願寺出版部刊）の解説によれば、従来、専精寺本は天正十三（一五八五）年書写とされてきたが、奥書に永正十三（一五一六）年書写の旨が記されているものである。
- ⑤ 「大谷大学本」という呼称は多屋頼俊著『歎異抄新註』において仮に呼ばれたことに始まると思われる。
- ⑥ 佐藤正英著『歎異抄論註』（一八六—二〇二頁）は、「大切の証文」をめぐる先行研究について検討を加えた上で、諸説を四つに集約しており、概観し易い。尚、蓮如の奥書については、廣瀬泉著『歎異抄の諸問題』において詳しい考察が加えられている。
- ⑦ 『歎異抄』の作者をめぐる論議については佐藤氏の前提書（三〇—四四頁）に詳しい。
- ⑧ 同様の主張は、同氏と名畑應順氏の校注になる『親鸞集 日蓮集』（岩波古典文学大系八二）にも窺える（二二—二三頁、二六三—二六五参照）。さらにこの見解は『定本親鸞聖人全集』の解題にも採用されている。
- ⑨ 佐藤氏前提書一八八頁。
- ⑩ 寺川俊昭氏は『歎異抄の思想的解明』において、覚如の『改邪鈔』を生んだ精神を「改邪の精神」と呼び、『歎異抄』の精神と対比している。（二四—三四頁）
- ⑪ 『歎異抄』が無記名であることに關して、廣瀬泉氏は『歎異抄の諸問題』の中で、「ただ先師親鸞の教言がかりなく正しく公開されていくことを願って、自らの名と存在とを、その教法伝持の歴史の底に没し切ろうとしたのである。」と述べている。（七七頁）
- ⑫ 定親全四言行篇一・三四頁。ちなみに、永正本などは「信心のことなるよりおこりそうろうか」となっている。
- ⑬ このことは、親鸞自身が見つけていた「闘諍堅固」とも言われる末法の現実を言い当てる言葉とも重なっている。たとえば、「化身土巻」には「一五〇〇年に拘談弥国に二の僧ありて、たがいに是非を起こして遂に殺害せん、仍って教法竜宮に蔵まるなり。」（定親全一・三二六頁）と述べられている。
- ⑭ 拙論「親鸞にとつての『興福寺奏状』」（『真宗研究』第三五輯所収）

参考文献（本文に上げたもの以外）

金子大栄校訂『歎異抄』岩波文庫

- 曾我量深著『歎異抄聴記』東本願寺出版部
- 真宗教団連合編『歎異抄——現代を生きるころ』朝日新聞社
- 蓬茨祖運著『歎異抄講座——念仏者の世界——』白川書院
- 廣瀬杲著『歎異抄の諸問題』法蔵館
- 寺川俊昭著『歎異抄の思想的解明』法蔵館
- 宮崎圓遊著作集第二卷『親鸞の研究(下)』思文閣出版
- 安良岡康作著『歎異抄全講読』大蔵出版