

歎異抄の第十番目の条の問題

西 田 真 因

緒 言

私は昨年第四十三回学術大会において、歎異抄の師訓篇は第一番目の条から第八番目の条までの八箇条であるという〈師訓篇八箇条説〉を提唱した。いうまでもなく、師訓篇は第一番目の条から第十番目の条までの十箇条であるという「師訓篇十箇条説」が江戸初期の誓源寺円智以来の定説となっている。この両説の争点は第十番目の条にある。昨年は、この第十番目の条にもふれたのであるが、どうしても概略的であることをまぬがれなかったので、今年は第十番目の条の問題に的をしぼって考察したいと思う。そこで今回の発表の中心テーマは、なぜ第十番目の条において冒頭第一文の教義的文章と第二文以降の史実的文章という異質の文章が一つの条の中におさまっているのかという問題の解明である。

なお、論述の必要上、昨年の発表と重複する部分もあることをおことわりし、御諒恕を請う。また、普通この第十番目

の条は形式上第十番目にあるので「第十条」とよびならわされているのであるが、ここでは「第十条」とよばないで〈第十番目の条〉ということにする。なぜなら「第十条」というと当論の批判対象の意味観点に同化してしまうからである。

第一 問題の所在

第十番目の条はつぎのように書かれている。

一、念仏ニハ 無義ヲモテ義トス 不可

称 不可説 不可思議ノユヘニト オホセ

サフラヒキ ソモノカノ御在生ノムカシ オナ

シク コ、ロサシヲシテ アユミヲ遼遠ノ

洛陽ニハケマシ 信ヲヒトツニシテ

心ヲ当来ノ報土ニカケシトモカラハ

同時ニ御意趣ヲウケタマハリシカトモ

ソノヒトノニトモナヒテ 念仏マフサル、

老若 ソノカスヲシラス オハシマスナカニ

上人ノ オホセニアラサル異義トモヲ

近來ハ オホクオホセラレアフテ サフ

ラウヨシ ツタヘウケタマハル イハレナキ

条々ノ子細ノコト

(蓮如筆写本)

冒頭の「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という第一文と、第二文以降の「ソモ／＼カノ御在生のムカシ、オナシク、コ、ロサシヲシテ／＼イハレナキ条々ノ子細ノコト。」(句読点は西田)は意味内容から見ると、どうしても異質である。冒頭の第一文は思想(教義)を述べ、第二文以降は事実(史実)を述べているからである。したがって、この第十番目の条は、一つの文段 propositional division となりにくいように見える。ところが、文献的には一つの条となっている。そこで問題は、その文献的事実を前にして、その〈異質性〉をどう領解するかということになる。

第二 解釈史

はじめにその解釈の歴史を見てみたい。江戸時代においても冒頭第一文と第二文以降の意味上の異質性に気づき不審を抱いていた。それを宗学上の伝統の概念装置によって解決している。それは、この第十番目の条を香月院深励師では「結前生後」、妙音院了祥師では「蝶番」・「承上起下」・「車の真棒」等の用語で位置づけているということである。『浄土論

註』や覚如上人の『願々鈔』に「成上起下」という用語がすでにあり、宗学用語になっていたからである。誓源寺円智以下香月院深励師、妙音院了祥師等の諸師方は、冒頭の第一文を第一条から第九条までの師訓の部分に引きつけ、第二文以降を後の第十一条から第十八条までの異義批判の部分に引きつけて領解することによって、「結前生後」・「承上起下」という宗学的概念装置にうまく当てはめ不審を解決したのである。

つぎに近代ではどうか。最近、平成元年(一九八九年)七月一〇日初版第一刷発行の佐藤正英著『歎異抄論註』は新しい歎異抄の構成を提起された刺激的な書であるが、この問題については「親鸞の法語と異義批判の序」という二つの異質の文を一カ条に接合する錯誤を蓮如本が犯していると解釈することを意味している。(二六一頁)として、やや韜晦した表現ではあるが、佐藤氏は本来別々であったものが蓮如の「錯誤」によって同じ序の中に入り込んだのだと言われている。これは第十番目の条の近代の解釈史の一つの〈到達点〉といえよう。ここで〈到達点〉というのは以下の意味においてである。まず、これを、佐藤氏と同じく、筆写上の「錯誤」と見たのは、大正十三年(一九二四年)八月三十日発行の梅原真陸著『歎異抄の意識と解説』が最初である。彼は「ソモ／＼」以下の文について、「在来、この一段は第十条のうちに取込

まれてあったが、それは不当である。ただし、この一段は第十条と一連の文字でなくて、第十一条以下の八カ条の前置きの詞であるから、私は敢て別序として抽出したのである。」（四三頁）といっている。そして、冒頭第一文を「第十条」とし、第二文以降を「別叙」として分離して構成されている。また昭和七年（一九三二年）十一月一日発行の暁鳥敏編『校定歎異抄』では歎異抄全体を上篇と下篇とにわけ、この冒頭第一文を上篇の「第十節」とし、第二文以降を下篇の「第一節」としている。すなわち両者を完全に分離分割してしまつて歎異抄の構成を組み換えている。その後、このような分離分割型は、阪口玄章、毎田周一、藤原凌霄、宮地廓慧、早鳥鏡正等々に受け継がれている。そして、いまの佐藤正英著『歎異抄論註』も同じく、分離分割型である。また平成二年（一九九〇年）十一月十五日初版第一刷発行の安良岡康著作『歎異抄全講読』でもやはり分離分割型である。このように、最近、学問的著作においては完全に二つに分離分割する傾向が定着しつつあるように見える。大正十三年の梅原真隆以来、「錯誤」と言明しないで、実質的には「錯誤」と〈解釈〉して、分離分割してきていたのが、佐藤氏に到つて、近代の文段意識を対象に投影して遂に写本上の「錯誤」という言葉にまで頭在化したという意味で〈到達点〉といったのである。

近代の「錯誤」説ではこの〈異質性〉を単純に形式的に考

えている。ところが、江戸時代の「承上起下」説は多少とも歎異抄の教義内容と関連させて考えている。私には近代は自己の知の傲慢に無反省であり、江戸時代はさすがに謙虚であるように見える。しかし、江戸時代の「承上起下」説や近代の「錯誤」説がこの第十番目の条の〈異質性〉の意味を正しく把握しているのであろうか。

第三 室町時代筆写本の文献的事実

私は、第十番目の条を二つに分離分割することは完全な誤りであると考え。二つに分離分割するという考えが出てくるのはもともと誓源寺円智以来の「師訓篇十箇条説」の思考枠に拘束されているからである。私の考えによれば、その「師訓篇十箇条説」自体が誤りである。したがって、分離分割は「師訓篇十箇条説」という誤った考えのうえに立つて、その考えに整合性をもたせるために、さらに誤りをかさねるという二重の誤りを犯しているのである。

私はこの第十番目の条は二つに分離分割するのではなく一つのものとして考える。その根拠は、歎異抄の原本の文献的事実である。原本は見出されていないので、最も古い筆写本によって推定してみるに、室町時代中期から後期の筆写本と考えられている(1)蓮如本、(2)端ノ坊本、(3)端ノ坊別本、(4)毫撰寺本、(7)竜谷大学本、(8)専精寺本、(9)真光寺本、(10)真光寺

別本等において、また江戸時代の筆写本である(11)惠空写本、(12)三舟文庫本、さらには江戸時代の刊行本(13)『歎異抄私記』(寛文二年)、(14)『歎異抄』(元禄四年)、(15)『首書歎異抄』(元禄十四年)、(16)『歎異抄』(『真宗法要』所収。明和二年)、(17)『歎異抄』(『真宗仮名聖教』所収。文化八年)等々において、冒頭第一文の教義的文章と第二文以降の史実的文章とを別々の条として分離分割したものは一本もない。すべて、第十番目の条の中に一体になっている。ゆえに私は歎異抄原本の第十番目の条は分離分割されていなかったと推定する。しかも、この中の(3)端ノ坊別本、(7)竜谷大学本は明らかに蓮如筆写本とは別系統の写本である。したがってなおのこと、第十番目の条は蓮如の筆写上の「錯誤」ではありえないであろう。

第四 妙音院了祥師の領解

したがって、江戸時代の宗学的概念装置による〈納得〉でもなく、また近代の文段意識による〈解決〉でもなく、元の文献の事実そのものに戻って、そこから考え直してみなければならぬであろう。

ところで、この〈異質性〉の問題について思想的(教義的)に解明しようとしているのが妙音院了祥師だけであるので、はじめに、師の説を紹介しておきたい。妙音院了祥師は『歎異抄聞記』で「然れば元祖相承の法門は唯信唯称にして、義

なきを義とする。これが決択なり。そこでこの第十章を広くみると、車の真棒、前九章もこゝへ落ち込み、後八章もこゝへ落ち込む。これが私の大科の自慢。」と言って「自慢」されている。また、『歎異抄聞記』よりも以前の『歎異抄耳浪』では、「約る処は機の善惡を忘れ定心散心と此方で功を入れて称るには及ばぬ、たゞ誓願の不思議によりて称ふれば助けたまふぞと信じて計ひなく念仏せよの義ぢやで、決する処は無義為義なり。」と言われている。逆にいえば、了祥師の「無義為義」の領解は「機の善惡を忘れ」、「定心散心」と凡夫の側から功績を積むにはおよばぬ、「たゞ誓願の不思議によりて称ふれば助けたまふぞと信じて計ひなく念仏せよ」という、その「はからひ」の無い念仏が「無義為義」であるという領解である。ここで重要なことは妙音院了祥師がこの「無義為義」こそが歎異抄の究極的命題であると考えられているということである。したがって、妙音院了祥師の考えによれば、この第十番目の条の冒頭に「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という第一文があるのは、第一番目の条から第九番目の条まで説かれてきた師訓篇の意味内容の究極がここに述べられているからであり、したがってまた、この究極から異義批判もでてくる。その意味において、この第十番目の条に異質の文が併存している理由があるという領解である。また、その意

味で「蝶番」・「承上起下」・「車の真棒」といわれるのである。とにかく、そういう視点で冒頭第一文が領解されている。これは、歎異抄の究極的教義は何かという問題とも絡んでくる。

第五 歎異抄起筆の瞬間の信仰的境位

さて、私はこの問題についてつぎのように考えている。まず、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」において、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニ」と言われたのは親鸞聖人であり、「トオホセサフラヒキ。」と言っているのは唯円大徳である。「無義ヲモテ義トス」という言葉は親鸞聖人においては晩年の八十歳代によく出てくる言葉である。ちなみに『末灯鈔』・『御消息集』・『正像末和讃』・『尊号真像銘文』等に十九回ほど出てくる。師法然から聞いたとなつてゐるが、それをよく思い出しておられるところをみると、聖人が最晩年特に深く味わっておられた言葉なのであろう。その意味でそれは親鸞聖人の血肉となった言葉ともいえよう。しかし、それを聞いた唯円大徳は三十歳代の後半である。まだ、信心としてはそこまで行っていないと考えられる。そのためにそれは一つの〈教条〉として唯円大徳にはひびいてきたであろう。ここで〈教条〉とは師の口から出た公式的教義

として權威的圧迫的に弟子の心理の上に機能する言葉という。したがって、唯円大徳にとってこの「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」という命題との出会いは〈教条〉との出会いというかたちをとった筈である。もし、〈教条〉というかたちをとったとすれば、唯円大徳においてその〈教条〉が〈信心〉になるまでには血みどろな信仰の苦闘があった筈である。これは〈信心の行者〉ならば唯でも身におぼえのあることである。

それが〈信心〉の味わいの言葉としてではなく〈教条〉の言葉として圧迫してきているときは、或る論理の罫の中に落ち込んでしまう。唯円大徳の中にさまざまに見聞きしている異義に対して批判する心はあるのであるが、その異義批判を言葉化すれば義を立てることになる。言葉で異義を批判するとは義を立てることであるからである。しかも異義に対して正義を立てる。そこに「無義」と言われることと矛盾してゐる。正義を立てることは「無義」に逆らつて「義」を立てるように感じられる。そのために、この「無義」に呪縛されて異義批判の筆をおろすことを躊躇する。この「無義」を素直に信じれば「義」を立てることはできず、「義」を立てなければ異義を批判することはできない。ここにジレンマがある。

しかし、ついに「義」を立てることにした。つまり歎異抄

は書かれた。そのときジレンマは破られた。問題は、その義を立てたとき、どういう思考回路を通じて義を立てることになったかということである。結論的にいえば、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という冒頭第一の文は、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」という言葉を〈教条〉的に受け取ることによって、念

仏は無義であるから義を立てないというように服従していた唯円大徳の、師は念仏は無義であると言われるけれども私は義をたてるという師への敵対的矛盾ではなく、念仏は無義であるがゆえに却って被限定性存在としての〈信心の行者〉としては義を立てていくのだという〈新生〉を体験した言葉である。「無義」から〈有義〉へ、つまり〈存在〉の中に入ること、——私の用語でいえば《罪》の次元がひらかれたのである。つまり「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」という師説に〈教条〉的に呪縛されていた自分を解き放った言葉である。それはもちろん教えを説いた親鸞聖人の責任ではなく師説を〈教条〉として〈頭〉で受け取っていた唯円大徳の問題である。〈身〉で聞いたとき、その師説の〈教条〉の呪縛を断ち切り、無義に義を立てるという論理的矛盾を実践的に克服したのである。これが唯円大徳の歎異抄起筆の瞬間の心内劇であったと考える。したがって、この第十番目の条の冒頭の「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」は歎異抄起筆の瞬間の信仰的境界を端的に告白したものである。

では、つぎに、どうしてそれがつぎの「ソモノ」以下の陳述に密接に結びつくのであろうか。くりかえすようであるが、筆者の起筆の瞬間を想定してみると、まず、第二文以降の文が唯円大徳の〈頭〉の中であって、それを書き出そうとしているのであるが、「ソモノ」と書き出すについては、冒頭の第一文がなければ書き出すことができないのである。普通には何の造作もなく「ソモノ」と書き出すのであるが、唯円大徳にはさきほど指摘したジレンマがあるからである。そこで、唯円大徳の心に大きく響いている「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニ」という師説を否定しはね除けるのではなく、全くその通りですと完全に受容して、その上で「ソモノ」と書きはじめる。

もし文面どおりに読むならば冒頭一文と第二文以下とは意味論上矛盾してくる。なぜなら、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」といいながら、その念仏について異義を批判し正義を立てるからである。筆者がここに矛盾があると感じる間は歎異抄の筆を起すことができない。これは唯円大徳の〈頭〉の中で起きている矛盾である。そこでは何とかしてその矛盾を解こうとしてその「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」をはね除けようと足掻くのであるが、足掻けば足掻くほどその矛盾を解

くことができない。ところが逆に「全くその通りです」と完全に承認し受容したとき、その意味論的矛盾から解き放たれたのである。その完全なる承認と受容の言葉が「トオホセサフラヒキ。」という深い感動を内に秘めた尊敬語なのである。したがって、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という第一文は唯円大徳にとって師親鸞聖人の「教え」の一切を完全に受容し拝跪したことを意味する信仰告白なのである。この一文に唯円大徳の生涯とその信心のすべてがかかっている。そのように言い切った唯円大徳がその言葉の足下におられる。これはいかなる言葉ともならぶことなく峻立している。つまり、この言葉が蒼空にすくと立ったとき、自然に、はじめで、「ソモくく」と始まってくるのである、たとえば深い溝を掘れば自然に水がそこへ流れ込んでくるように。そこに必然的関係がある。「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という第一文がなければ絶対に「ソモくく」と始まらないのである。これが唯円大徳の「信心」である。そこには唯円大徳の全人生を「教え」によって相対化しつつ、その相対化した人生を背負った上で「ソモくく」といわれている「信心」の深い感動がある。その一点が唯円大徳にとって歎異抄起筆の原点になっているのである。

最後に付言すれば、以上の考察によって必然的に、歎異抄はこの第十番目の条の「念仏ニハ無義ヲモテ義トス、不可称不可説不可思議ノユヘニトオホセサフラヒキ。」という文から書き始められていることを発見することも同時にできたのである。

※紙数の都合で注記略。参考文献記載略。

〈キーワード〉 歎異抄、師訓篇八箇条説、第十番目の条

（真宗大谷派教学研究会所員）

掲載されなかった諸氏の発表題目 (4)

所知障と一切智をめぐって 川崎信定（筑波大学教授）
中観論書に引用された Prañāpāramitā

渡辺章悟（東洋大学講師）

般若経における幻術師 大南龍昇（大正大学講師）

『三身論註』における智 緒方正親（龍谷大学大学院）