

## 歎異抄における異義に対する態度(二)

扇 田 幹 夫

一、  
歎異抄にみられる異義に対する態度の特徴を明らかにするために、第一部においては、歎異抄の思想的背景を、同時代を代表する他の宗教思想の構造と類型論的に比較することによって、特定の宗教思想とそこから生じる異義に対する態度の関係を考察した。もしも、そこに見いだされた凡夫としての自覚に立つ親鸞の宗教思想と、そこから生じる異義に対する態度とが、その本来の形で伝えられていたならば、親鸞の異義に対する態度は、そのまま浄土真宗における異義取り扱いの態度を規定するはずであった。

しかしながら、浄土真宗における異義史は、同宗派における異義に対する態度が、親鸞のそれとは明らかに違った方向に展開したことを示している。親鸞の歿後まもなくして、彼が用いることを避けていたと思われる「邪」の語が、異義に対して用いられるようになり、「改邪抄」、「破邪顕正抄」などの異義批判の文書があらわれ、さらに、十五世紀に至って、真宗教団を飛躍的に発展させた蓮如の手紙のなかでは、異義者に対する敵意があらさまに示されており、異義者に対するはげしい迫害や処刑さえも行なわれたことが知られている。<sup>(1)</sup>このような事實は、多くの仏教史家が認めるように、親鸞の教えに源を発する浄土真宗教団が、宗派内の異義問題にまつわるきびしい迫害が行なわれた事実によって、日本仏教の諸宗派の間にあって、奇しくも日蓮教団と相ならんで、むしろ例外的な立場を

占めることを物語っている。このような異義に対する態度の変化はいかにして生じたのであろうか。ここでは、その間の消息を、真宗教団形成の最初期にあらわされた異義批判の書として知られる「改邪抄」を「歎異抄」と比較することによって考察する。

## 二、歎異抄と改邪抄について

歎異抄は、親鸞の歿後約三十年後に、親鸞の教えを直接に受けて、それを充分に体得した弟子が、親鸞の教えの概要を記述し、当時の真宗教団内に拡まりつつあった異義を批判したものである。<sup>(2)</sup>その著者と思われる唯円については、慕帰絵詞第三巻に「正応元年冬の比常陸国河和田唯円房と号せし法侶、上落しけるとき対面して日来不審の法文において善悪二業を決し、今後あまたの問題をあげて自他数遍の談におよびけり。かの唯円大徳は親鸞聖人の面授なり、鴻才弁説の名誉ありしかはこれに対してもますます当流の気味を添けるとぞ」<sup>(3)</sup>と伝えられ、また、最須敬重絵詞第五巻によれば、覚如の叔父にあたる唯善が、この唯円について真宗に帰衣したことが知られる。しかし、このように彼が親鸞の直弟子の一人であり、しかも覚如、唯善などによって師事されたほどの宗門内の実力者であったことが知られるのは、他に彼について知る資料とすべきものはほとんど残っていない。ただ、唯善のような気性がはげしく問題の多かった人物が、彼のもとにとどまって教えを受けたことや、彼に関する伝説<sup>(4)</sup>などから、彼が深い個人的な宗教経験を持ち、それにもとづく幅広い包容力のある性格を形成して、広く信徒の間に親しまれていたことがうかがわれる。また、歎異抄の本文から、彼が覚如のように教団を組織しようとする企図を持たず、宗派的な偏見にかたよることなく、功利的な組織の形成を求めることをしなかった自由人であったことが知られる。

歎異抄は、前後二部に大別される内容からなり、前半は親鸞の法話を記述し、後半は当時披まりつつあった異義を取り出して、その非を明らかにし、正しい信仰に入るように勤めたものである。さらに詳細にその内容を見ると、(一) はじめに序として、親鸞の歿後に異義の発生したことをなげき、同心行者の不審を解くために、親鸞自身の語ったことばの中から心に銘記されているところを記そうといい、(二) 次に本文に入り、第一段から第十段の前半まで、専ら親鸞の教えを書きとめ、(三) 十段後半で、第二部の序に当ることばとして、親鸞から直接に教えを受けた人々は同一の信心のうちにとどまったが、その次の代の人々の中には、種々の異義を唱える者が出ていることを指摘し、(四) 第十一段から第十八段の前半まで、八条の異義をあげて批判し、(五) 第十八段の後半に、上記八条の異義を総括して、これらの異義は、ただ信心の異なるところから生じたものと思うといい、親鸞の例をひいて、異義者の説にまどわされたときには、親鸞の遺した聖教(教行信証その他)を正しく拝見して迷を晴らすようにすすめ、(六) 第十八段の終りに証文を抄出してこの書に添え、(七) 同宗の念佛者の中に信心の異なる者のないようにと願って泣きなきこの書を書きしるし、これを歎異抄と名づけようとのべて筆を結んでいる。<sup>(5)</sup>

改邪抄は、本願寺第三代目法主に当る覚如によって一三三七年に著わされ、歎異抄とならんで真宗聖典の中に収められ、また、初期真宗教団の異義史の研究に欠くことのできない資料として重んじられている。<sup>(6)</sup> 本書の目的が異義の批判であることは、慕帰絵詞第十卷に、「建武四年九月春秋六八にして改邪抄という一卷の書をつくれるは、未寺の名をかり、当流に号をかる華美のあいだ貴賤のたぐい大底僻見に住して恣に放逸無慙の振舞を致し、邪法張行の謳歌について、外聞実義しかるべからず、ことさら本寺として禁濁嚴制のむね修々篇目をたてて、これを口筆せらるる」<sup>(7)</sup>とあり、また、最須敬重絵詞第七卷に「また末流迷例の邪迷をふさぐために、修々規式を定められたる一卷の書あり改邪抄といふ……」<sup>(8)</sup>とあることによつてあきらかである。

その著者が覚如であることについては、ほとんど異論はない。<sup>(9)</sup> 覚如の名は、本願寺第三代目の法主として多くの資

料に出ているが、とくに、彼の歿後間もなくあらわされた最須敬重絵詞と慕婦絵詞は、彼の伝記ともいうべきものであって、彼に関する史実は、この二書によって比較的詳細に知ることができる。覚如は、一二七〇年（親鸞歿後九年）に、覚恵と覚信尼（親鸞の娘）との間に生まれた。三歳で母を失ったが、幼少より学才客姿ともにすぐれ、澄海、淨珍、信昭などの寵愛を受け、また、単に聖道淨土二教に通じていたのみならず、漢詩・和歌にも精進していたといわれる。十八歳の時に聖道門をすてて淨土教に歸する志を發し、如信、唯円などから真宗要義を受けたのち、とくに淨土教の異流について研究した。その間、大谷影堂の留守職の件について門徒ならびに唯善との間に問題のたえなかった父、覚恵をたすけて、関東、奥州の信徒を訪ね、また、二回にわたる息子、存覚の義絶などをへて本願寺の勢力確立のために奔走した。彼の一生は「宗義の光顯と祖徳の顯揚に全力を注がれた者であつて、真宗の今日広く世に広まり、本願寺が百世長く繁榮するは……上人の努力に依ること甚大なりといわねばならぬ」<sup>(10)</sup> ということばにもっとも端的に表現されている。

改邪抄の内容は、当時流行した異義二十個条をあげて、その一つ一つを排斥したものである。したがって、これに前述の歎異抄と比較すれば、歎異抄の第十一段から第十八段の前半部に相当し、歎異抄の前半の部分、すなわち、教理の核心ともいふべき親鸞の教えを記述した部分に相当するものは、同じ著者による「口伝抄」「執持抄」のうちにみることができる。<sup>(11)</sup>

### 三、歎異抄と改邪抄の異同

この二書を比較してまず気付くことは、両者のあげている異義そのものの内容の違いである。歎異抄の第十一段から第十八段にかけてあげられている異義の批判は、一、誓願と名号とは異なるものではない。二、往生は信心を肝要と

し、學問を必要としない。三、本願ばかりを誠めるのはかえって浅薄である。四、念仏の功德を信ぜよということは他力の教えではない。五、今生において覺りを開くということは淨土教の教えではない。六、往生のためには朝夕の懺悔は必要でない。七、辺地での往生は地獄への楷梯ではない。八、金品の寄付のごときは、もとより成仏の条件ではない、というものであり、それに対して、改邪抄において批判されている異義は、一、名帳と称して、行者の名字をしるしつけることによって往生淨土の願いをつなげようとする。二、師の口から直接に伝えられた教説のほかに絵系図（信徒の系譜を絵図にあらわしたもの）に頼ること。三、信徒が教えに熱心なあまり、世間の法をわすれて仏法ばかりをこととし、そのしるしに出家者の衣をまとうこと。四、弟子と称して、自專のあまり同行等侶を放言惡口すること。五、同行者の過失が、寒天に冷水をあびたり、炎旱に艾灸をすえるような難行苦行によってつぐなわれると考えること。六、同行者の中で間違つた教えを持つてゐる者をいさめる場合、そのあがめている本尊や聖教までうばい取るような極端な行爲に出ること。七、本尊ならびに聖教の題名のしたに、願主の氏名の代りに、知識と称する功德ある人々の名を書くこと。八、同行間に自派・他派の差別をたてて相論すること。九、同行者は知識（師）にしたがわなければ、その罰を受けるであろうという起請文をかかせて連署名をさせること。十、出家以外の身でありながら出家の名を用いること。十一、春秋二季の彼岸を特に念仏修行の時節とさだめること。十二、道場と称して、名別に会場をもうけること。十三世、出世の二法について得分せよという名目を行往坐臥につかうこと。十四、生来なまならない発声になれてゐる者が辺国のなまりの発声をまねて念仏すること。十五、一向專修の名言を重んじるあまり、仏智の不思議をもつて報土往生をとげるいわれを輕んじること。十六、往生淨土の信心においては、祖師光徳の報恩謝徳の会よりも、歿後葬礼を重んずべきであるということ。十七、因果の理を否定すること。十八、師をあがめるあまり、師を彌陀如来のように思ひなすこと。十九、凡夫の発する自力の心行をもつて如来他力の信心に入るとぐちとすること。二十、末弟子のたてた草堂を本所と称して本願寺を參詣しないこと。の二十個条である。

歎異抄に見られる八種の異義は、二つの立場に総括されるものであって、一方に観念的な「智」の固定化と、他方に実践的な「行」の功利化の二つの傾向を持つものであるが、そのいずれも親鸞の教えの核心に直接ふれるものであることが看過されてはならない。<sup>(12)</sup>それに反して、改邪抄に取り上げられている異義は、具体的ではあるが、枝葉末端にわたると見られるべきものが多くみられる。すなわち、親鸞の教えの立場から、救いの成就に直接かわると思われる異義は、第一条、第二条、第五条、第十条、第十五条、第十九条にあげられたもののみで、他の十四個条の異義は、過度の熱心や不注意などによる信徒の知識や行為の過不足をいさめるものであって、その問題意識は、信仰における絶対の境地から、相対の世界における妥当性の意識に移行していることが注目される。<sup>(13)</sup>

次に、歎異抄における異義批判の本文において用いられている用語が、改邪抄のそれに比べて、おだやかであることが注目されねばならないであろう。歎異抄においては、異義に対して用いられる語として「邪」の語は用いられず、改邪抄においてはじめてそれが用いられていることはさきに指摘したが、<sup>(14)</sup>さらに、歎異抄にみられる批判のことばとして、例えば、学問をもって信心にかえようとする立場に対してただ一度「法の魔障」「仏の怨敵」ということばを用いているほかは、異義を誹謗する名称は用いられていないが、改邪抄においては、「自由の妄説」「妄義」「謬説」「祖師一流の魔障」「末学の自己の義」「頑魯」「付仏法の外道」「祖師の御惡名」「魔界有縁の僻見」「下根愚鈍」、その他「邪義」の語が五回用いられているが目立つ。さらに、異義をいまいめることばとして、歎異抄では「あさまし」を二回、「つつしんでおそるべし」を一回用いているほか「ころおさなし」「あはれにさふろう」などが用いられているのに対して、改邪抄においては、同情的な表現は全くなく、「停止すべし」が五回、おそるべし」三回、その他「つつしむべし」「はずべしならくのみ」などの表現がみられる。

ここに見られる異義に対する呼称、およびその述語の相違は、単に表現上の違いばかりでなく、異義に対する両書の著者のより根本的な態度の相違を反映するものと考えられる。すなわち、歎異抄の著者をして、異義に対する表現

をやわらげさせ、「あわれにさうろう」と語らせている背後には、著者自身の凡夫としての自覚からにじみ出る、ある種の連帶意識が根強くよこたわっていることが出来るであろう。一方、改邪抄において、同行の間の異義を「邪」「付仏法の外道」「下根愚鈍の短慮」ときめつけ、その行く末を「はずべしならくのみ」と言い切ることができた背後には、もはや、連帶の意識は断ち切れ、一種の優越感にもとずく、対立意識が強く前面に押し出されていると見なければならぬであろう。

このように見ると、両者の相違は、単に、異義の社会的勢力が増大した覚如の時代においては、強烈なことばで異義を抑えざるを得なかったという外面的理由からだけでは説明しつくされない要素、つまり、異義を批判する者自身の宗教的実存における自己理解、自己認識の要素が、かかわっていることに注意しなければならない。

この点に関連して、両書の著者が、異義批判の根拠として依っているものの対照が注目される。すなわち、歎異抄では、それは、一、自説、二、自説・親鸞の教え、三、自説・親鸞の仰せ、唯心抄、四、自説、五、自説・親鸞の仰せ、六、自説、七、自説、経論聖教、八、自説、であり、主として自説によるものが多く、ただ一度、経論聖教にふれるほかは親鸞の仰せのみを根拠としている。これに対して、改邪抄の異義批判の根拠は、一、選択集、源空、親鸞、大経巻下(二)、聖人御門弟のうちにおいて二十余輩の流々の学者達、祖師の口伝、二、自説、諸宗のならい、三、師資相承したてまつるところ、末法灯明記、親鸞・賀古の教信沙彌の定、顕密の諸宗、大小乗の教法、祖師の覚慮、四、散善義、親鸞、祖師先徳のご遺訓、五、三世諸仏の冥応、六、祖師(親鸞)の仰せ、七、聖教、八、源空の七個条の御起請文、祖師のおおせ、……<sup>(16)</sup>といった内容であり、ここでは、第一に、自説が著しく減少していること、第二に、親鸞の教えのほかに、法然や門弟の間の有力な学者達、さらには顕密の諸宗、大小乗の教法まで引き合いに出されていることが注目される。これは歎異抄の異義批判は、親鸞の忠実な門弟としての著者自身の存在をかけたやむに止まれぬ主体的な発言であるのに対して、改邪抄のそれは、該博な知識と、教団内部における地位にもとずく理

性的、權威的な発言であるという見方を可能にするものであるといえよう。

#### 四、歎異抄における宗教思想の継承

このような相違を両書の間に生じさせたものは何であろうか。はじめに指摘したように、それを単に宗教思想の構造に求めることはできないであろう。歎異抄、改邪抄ともに真宗教団初期にあらわれたもつとも古い文書であり、今日、真宗の正典的文書とされているものうち歎異抄はもつとも古く、次に覚如による執持抄、口伝抄、改邪抄などが続いている。歎異抄の前半部に相当すると思われる口伝抄は、覚如が如信から口伝されたものを書きとどめたものであるが、如信は歎異抄の著者唯円とともに親鸞の教えを直接に受けた門弟の一人であり、内容的にも、口伝抄に伝わる記事の一部が、歎異抄にしろされているものと全く符合するなど、口伝抄の内容が歎異抄前半の内容と教理的に大きなへだたりがあるとは考えられない。さらに、改邪抄における覚如の異義批判の内容は、覚如の教理理解が、教理理解としては唯円のそれときわめて近いものであったことを示している。たとえば、第一の異義に対しては、名帳の無意味なことを説いて「いかに行者名字をしるしついたりといふとも、願力不思議の仏智をさづくる善知識の実語を領解せずんば往生不可なり。たとい名字をしるさずといふとも、宿善開発の機として他力往生の師説領納せば、平生をいはず、臨終を論ぜず、定聚のくらしいに住し、滅度にいたるべき条、経釈分明なり」といい、また、「浄土の真宗においては、超世希有の正法、諸仏誠証の秘懷、他力即得の直道、凡悪横入の易行なり」といって、難行を取り入れようとする異義を批判し、出家の諸名を用いる信徒に対しては、「仏願力の不思議をもて無善造惡の凡夫を摂取不捨したまふときは、道の二種が往生のくらしい不足なるべきにあらず、その進道の階次をいふとき、ただおなじ座席な

り」<sup>(19)</sup>とのべている。これらは親鸞が説き、歎異抄に伝えられている教えの内容を、一つの教理としては忠実に受けているものであるといえるであろう。したがって、両書の異義に対する態度の相違は、宗教思想の構造、あるいは教理・教説の違いとしては説明しつくされない点に求められなければならないであろう。

その理由として、はじめに、両書が書かれた年代のずれから生じる外部の状況の変化があげられるであろう。当時の異義の発展状況に関しては、歎異抄、改邪抄が、その主な資料をなしており、外証によってその発展の事情を確認することは困難であるが、しかし、両書の伝える内容から、歎異抄があらわされてから改邪抄の出るまでの約四十年の間に、異義を唱える者の数が増加し、その活動による重圧が教団の存続に危機的なものとなることが容易に予想される状況がひらかれたこと<sup>(20)</sup>は想像にかたくない。それだけに、改邪抄における強い語調による異義批判には、さけられない歴史的推移が生み出した要素が介在していたことは否定できないであろう。

両書における異義に対する態度の相違の原因として、次に、著者の教団内部における立場の相違があげられるであろう。すなわち、唯円は有力な直弟子の一人ではあったが、地方在住の一僧侶であり、真宗教団の社会的発展については直接責任のない立場において、一方覚如は、教祖の血筋を受けて、第三代留守職に当てられ、教団の存続、発展に対して重い責任を荷うべき立場にあったことが注目される。とくに、廟堂留守職にかかわる複雑な事情が、彼を反動的にも本願寺を中心とする教団勢力の確立に奔走せしめ、そのための思想統一に意を注がせたであろうことは、大谷本願創立にいたる歴史における彼の立たされた場を知ることによって容易に理解されるであろう。

第三に、個人的な性格の相違も、その原因の一部をなしていたと見られなくもない。すなわち、唯円房については、さきにあげた彼の伝記に関する資料・伝説から、闊達な宗教的自由の境地に生きた人間像、深く、広く、烈しく、流動的で情味豊かなものを描くことができるのに対して、覚如の場合は、さきにあげた資料から、理性的な冷

たき、視野の広さと均衡の美しさをたたえ、厳格で、純粹な理想を追求してやまない執拗な性格<sup>(23)</sup>がうかがわれる。幼少にして母を失い、知性と端麗な容姿とをもって諸師の寵愛と賞讃を一身に受けて成長した彼が、のちに一部信徒の間からその権力への意志を不信の眼をもって見られ、覚如とは性格の对象的なその子存覚が受けいれられていくという事情<sup>(24)</sup>がこのことを裏書きしている。覚如が、親鸞の教えのみならず、広範な文献からの引用を自由に駆使して、その批判する異義を「末学の自己の義」あるいは「下根愚鈍の短慮」ときびしくきめつけたとしても、彼にとって、それはあながち不自然な言動ではなかったであろう。

しかしながら、これらの歴史的、社会的、個人的要素が、宗教における異義に対する態度として表現されるには、それらに加えてさらに重要な要素が決定的な構成要素として作用していると考えなければ、それらの一つ一つの要素についての個々の考察は、異義に対する宗教的態度の充分な説明にはならないであろう。私はそれを信仰における「絶対性」の意識にあると考える。人間のもつあらゆる特質、その歴史的、社会的、個人的な諸条件は、この「絶対的なもの」にふれ、それと関連づけられることによって宗教的なものとなる。そのような意味で、宗教的な態度としての歎異抄と改邪抄の異義に対する態度の相違は、宗教における絶対的なものの正統的なものへの移行のうちに決定的に方向づけられていると考えられるのである。すなわち、宗教的な絶対が、純粹に絶対であることを止めて、相対的な次元に還元されるとき、その絶対性の主張は、必然的に正統性を主張する立場となり、異義の絶対的否定という形で表現されるようになる。この間の消息については、さきに日蓮、道元、親鸞の宗教思想とその夫々の異義に対する態度の相違について考察したが、歎異抄と改邪抄との比較は、さらにその間の事情を一層明らかにしているものといえよう。

すなわち、歎異抄においては、親鸞の信仰の信仰の絶対性が、それが本来かかわっていた生命の場、いわば、根原

的な人間の実存にかかわる生命の全体的評価——その主体的実存の内においてのみ、宗教的絶対性は真理として伝授されてゆくものであると考えられるが——ともいうべき次元において、唯円に受け継がれているのを見る。唯円が師のことばを師のことばとして、歎異抄の前半に記述しながら、後半の異義批判においては、ほとんど自らのことばをもって批判していることは、彼が、その宗教的実存において、師の信仰を、そのまま自ら絶対の境地に生きていたことを示しているといえよう。彼がまた、まさしく親鸞が問題とした問題を自己の問題とし、親鸞が問題としなかったところをあえて問題としなかったことのうちに、それがうかがえる。

彼の信仰における絶対は、絶対者との対峙において受け取られる絶対者自身の絶対性であり、彼は、師と同様に、信仰において把握した真理の絶対性を意識しつつ、同時に、その宗教的実存における自己は、凡夫としての自覚をはなれることがなかつたのであろう。覚如の場合とは、するどい対照を見せて、唯円は次のようにいうことができた。「これさらに私の言にあらずといえども、経釈のゆくちをもしらず、法文の浅深を心得わたることも候はねば、さだめておかしきことにてさふらはめども、古親鸞のおほせごとさふらいし趣、百分が一、かたはしばかりをも、おもひだしまいらせて、かきつけさふらふなり」。このような凡夫としての自覚からは、異義の批判は必然的に絶対者の前における有限なものとしての連帯意識につつまれて、優越感や敵愾心は消失せざるを得ないであらう。

一方、覚如においては、彼が異義を批判するに当って、親鸞をはじめ、多種の經典・教説を引用することによって、自己の宗教的実存における確信の外に權威の規準を求めていることが知られる。さきにふれたように、その教理・教説の理解は師の説をはなれず、きわめて忠実にその教えの核心をとらえたものであるといえる。しかし、彼が、存在をかけた自己の外に權威を置くことによって、宗教の真理の規準は、いわば、理性的・合理的なものとなり、主体的なものから客観的なものに変質させられていることに注意しなければならない。彼は「浄土の真宗においては、超世肴有の正法……凡愚横入の易行なり」と説いて、まさに、凡愚による易行こそが浄土真宗における正法であること

を主張しながら、彼の自覚において彼自身がどれほどに「凡愚」として意識されていたかは、彼のことは知るよしもないといわなければならない。しかも、その彼が正しく理解し説いているところの教説を「浄土の真宗においては」という限定詞をつけることによって、彼自身の宗教的実存の場からつき離して客体化し、そのことによって、師の教説を生み出した母体であり、かつそれを宗教的に意味あるものとしていた信仰の絶対性とは次元を異にする諸教説の中の一教説という相対的な次元に移しかえている。相対的なものの中にたちまじるとき、本来絶対性の主張を内に含む宗教的真理は、正統性の主張となつてあらわれざるを得ない。絶対における唯一性が、相対の世界における唯一性、つまり、正統的優越性に変質されるのである。そして相対的な現象の世界において、正統性を確保するためには、歴史的な起源の古さと、視野の広さ、それに現実に感覚的にとらえられる事象が、巨視的にも微視的にも、他にまさつて壮大、豪華、精緻、優勢でなければならぬ。改邪抄において覚如が本願寺を中心とする浄土真宗の中の彼の立場に求めていたものは、まさにそのような正統性ではなかったか。彼が教理の核心から見て枝葉末節と思われる諸問題を遂一取り上げている理由も、異義を口を極めて批謗し、「停止すべき」ことを説いていることも、またその主張の根拠を「顕密の諸宗・大小乗の教法」にまで求めていることも、このような絶対性の相対化における正統性の主張としてとらえてはじめて理解されるであらう。

## 五、

これまでの論述において歎異抄にみられる異義に対する態度の特徴を、親鸞の宗教思想の特色ならびに唯円の信仰の特色を日蓮、道元の宗教思想、および改邪抄にみられる覚如の信仰の動態と類型論的に比較することを通して考察した。

親鸞の宗教思想に関連しては、彼の意義に対する態度の特徴が、彼の思想構造の分析から、宗教的絶対意識の絶対

者歸屬性にもとずくものとして一応明らかにされるとともに、それが末法思想の影響を受けて悲觀的世界觀を形成し、その結果、歴史における現実問題の回避につながる問題性をもつことが指摘された。歎異抄にあらわれた唯円の信仰に関しては、それが親鸞の信仰の宗教実存における絶対性を、相對の次元に還元することなく、主体的に受け継ぐことによって、単に、教理・思想の継承のみならず、思想を生み出した宗教的実存の態勢をも同時に受容することによって、その異義に対する態度をも忠実に受け継いでいることが論じられた。

序にのべたごとく、全体を通じて宗教信仰における絶対の意識が、思想的、宗教実存の諸相の中で、異義に対する態度にどのように反映されるかという視点に重点がおかれているため、異義に対する宗教的態度の総合的研究としてはさらに立ち入った研究が必要と思われる宗教思想における歴史觀の問題、および信仰の動態に関する歴史的、社会的、心理的側面からの考察は、問題の理解・解明に直接かわる最小限にとどめられた。小論は信仰における絶対意識の宗教的態度における表現の樣態に一考察を加えることをもって一応その目的を達する。

#### 註

- (1) S、住田智見・異義史の研究。(京都・丁字屋書房・一九六〇) 六六頁、笠原一男・真宗における異端の系譜(東京・東大出版会・一九六二) 一八一～一九一頁。

- (2) 著者については、如信、覚如、唯円などが議せられているが、ここでは、巻頭、および末尾の文による著者が直弟子であるという趣旨と、直弟子として名前の知られている者のうち、唯円は歎異抄の本文に出てくる唯一の人物であり、しかも、その内容が、唯円のものとして仮定して最も無理なく理解できるところから、唯円説を取る。S、梅原真隆・歎異抄(東京・宝文館・一九六〇)、金子大栄・歎異抄(東京・岩波書店・一九五八)、多屋頼俊・歎異抄新註(京都・法蔵館・一九五四)、なお中沢見明は真宗源流史論(京都・法蔵館・一九五一)の中で上記諸氏の唯円説に反対して覚如説を取っていることが、異例として

注目される。また唯円という名の門弟は二名知られているが、著作年代の考証から、歟異抄の著者と考えられる唯円は河和田の唯円房に当る。

- (3) 岡村周薩・真宗大辞典（海南・真宗大辞典刊行会・一九三四）Ⅲ二一〇六頁、「唯円」の項より引用。
- (4) 梅原真隆・歟異抄の意識と解説（東京・双樹社・一九二五）一五四～一七四頁。
- (5) cf. 多屋頼俊・*op. cit.* 解題・二二三頁。
- (6) cf. 岡村周薩・*op. cit.* 二三八～三三九頁。
- (7) *Ibid.*, 二三八頁。
- (8) *Ibid.*, 二三九頁。
- (9) cf. 金子大栄編・真宗聖典（下）（京都・法蔵館・一九八〇）八四八頁、梅原隆章・真宗史の諸問題（京都・顕真学苑・一九五九）二五五頁。
- (10) cf. 岡村周薩・*op. cit.*, 二五二頁。
- (11) このような見解は、最須敬重絵詞第七巻のことによっても支持される。cf. 梅原隆章・*op. cit.*, 二五五頁。
- (12) cf. 梅原真隆・歟異抄（東京・宝文館・一九六〇）一五～一七頁。
- (13) 例えば、第三段で、彼が信徒の黒衣をまとうことをいさめて「しかれば末世相應の袈裟は白色なるべし」ということによって彼自身「衣の色彩を問題とする」という次元に立つことによって、彼が批判する異義の基本的な問題性の中に彼もまたとどまっていることを示している。cf. 梅原隆章・*op. cit.*, 二六二・二六三頁。
- (14) 「歟異抄における異義に対する態度」(一)（神戸女学院大学論集・十七の三・一九七二）一五頁。
- (15) 以下、九、祖師の仰せ、祖師の遺訓、十、大経卷上・玄義分・源空・親鸞、十一、光明寺の和尚の御釈、わが大聖人（親鸞）、大経、十二、祖師の「教行語」、天親論註「浄土論」、十三、経論章疏、七個条の御起請文、十四、源空、祖師・自説、十五、大経卷下、観経義（散善義）、小経、祖師の遺訓、十六、祖師の御已証、仰せ、十七、三経、自説、十八、十住毗婆沙論

(龍樹)、源空(選択集)、親鸞(教行証)、十九、三經、祖師、大師の御釈、「教行信証」、二十、聖道の諸教、高祖、光明寺の大師。

(16) cf. 金子大栄編・真宗聖典(下)(京都・法蔵館・一九六〇)七八八～八二三頁。

(17) *Ibid.*, 八四九頁。

(18) *Ibid.*, 八五三頁。

(19) *Ibid.*, 八五七頁。

(20) cf. 大原性実・真宗教学史研究(三)「異義・異安心の研究」(京都・永田文昌堂・一九五六)四一～七二頁、住田智見  
*op. cit.*, 八二～一二二頁。

(21) cf. 山田文昭・真宗史への研究(名古屋・破塵閣・一九三五)二四～一二三頁、赤松俊秀・笠原一男・真宗史概説(京都・平  
樂寺書店・一九六三)八三～一〇二頁。

(22) cf. 梅原真隆 *op. cit.*, 一七五～二〇五頁。

(23) cf. 梅原隆章 *op. cit.*, 一一六～一二二頁。

(24) cf. 山田文昭 *op. cit.*, 一一四～一二四頁。

(25) 金子大栄編 *op. cit.*, 八〇六頁。