

『歎異抄』の対話

—その構造と意義—

市川良哉

Some Problems Concerning the Dialogues in the TANNISHO

Yoshiya ICHIKAWA

(1978年9月30日受理)

(1)

『歎異抄』の全体十八章は二部から成る。前半十章を「親鸞の語録」とし、後半八章が「唯円の歎異」である。著者は親鸞の晩年に親しみの多かった唯円である、とされる¹⁾。今日、多く認められるこの見解には、『歎異抄』は親鸞自らの著作ではないが、彼の思想を正しく承け伝えているとする考えが基本になっている。

野間宏氏はその著『歎異抄』のはじめにこう書いている。

この『歎異抄』の文章をもって、親鸞の文章そのものを考えるということはあやまりだといえるだろう。そしてそのように考えるのが常識なのである。しかしはたしてこのように考えるだけでよいものだろうか。私は文学者として、あらゆる言葉をもって書かれたものを、何よりもまずその表現というところから見ようとする。……

弟子の書きしるした『歎異抄』の文章のなかに、その師親鸞の文章を見ることができるだろうか。……

『歎異抄』は師親鸞の常々話すところ考えるところを生々として生きた姿のままにとらえようとしているものであって、私はそこに親鸞の呼吸ののって動いている言葉を感じる。もちろんこれは親鸞自身の文章ではないのであって、それはあくまで忘れてはならないが、私はそのなかに親鸞自身の文章を見ることができると考えるのである。もちろん親鸞の文章そのままを見るというのではないが。(p. 22～p. 23)

『歎異抄』の文章が、著者を唯円とされる限り、親鸞のそれでないのは自明である。それにもかかわらず、野間氏がここに同時に親鸞自身の文章をみようとする。われわれもそれを企図したい。しかし、その点に関して、唯円ははたして親鸞の信仰と思想を正確に伝えているか、の疑問が伏在するのをわれわれは銘記したいのである。

これまで、『歎異抄』に関する多くの研究や解説書中、これにみられる親鸞と唯円との間にある種の距離の存することを指摘し論究したものは少ない。筆者の管見に触れ大きな啓発を受ける一、二をあげる。

例えば、稲津紀三氏は「歎異抄の中心問題」を論ずるなかで、「歎異抄は、はたして親鸞の信仰と思想を正しく伝えているだろうか」。「たしかに信仰の奥義を伝えてはいるが、その伝え方は充分でないと言わなければならない」。この書の功績は大きい。しかし、「大切な点で親鸞とちがうところが出てきている」とされた。それを課せられたテーマの「念仏者は無碍の一道なり」(第七章の「命題」)にしたがって論じる。

それを要約すれば、この命題は第一義の立場から出た非常に高い意味をもっている。しかし、「そのいはれいかんとならば」以下の「後半の説明は、親鸞の現世利益和讃にあらわれた言葉や思想に一致している」。親鸞は常に第一義の世界に深く入った。その風光は高い調子で語られる。それを現世和讃のような立場では説明しようとしな。それが『歎異抄』になると反対に、「高い世界がそこまで到らない心でとらえられ」るので、大切な点が親鸞とちがう、と述べる²⁾。

また、近時、石田慶和氏は「唯円の歎異」とされる後半に、「必ずしも親鸞の教えを十分に理解しているとは思われない」唯円のもつ「ある傾向が、異義を論ずる言葉のはしばしに出ており、これが読む者に前半の語録やその他の著作、書簡に記されている親鸞の教えと微妙な相違を感じさせる」とし、「ある傾向」がどのようなものであるかを、第十三章を中心に論究された。

そこでは、金子氏の分けた五つの節毎に、親鸞の言葉とは微妙にニュアンスを異にする唯円のその捉え方や、人間存在についての親鸞の深い洞察からの言葉に対して、洞察そのものの意味を十分考えていない唯円の立場など詳細に鋭く、見事に剔抉した。その一々は略記できないが、それらは、「親鸞と唯円とはやはり別の個性として捉えるべきで、…親鸞の思想と信仰を理解することと、唯円の思想と信仰を理解することとはおのずから別の問題である」とする問題意識に基いている。そこから、「テキストの厳密な検討」をも提起している³⁾。

上にみた研究はその方法や目指すところに違いはあるが、親鸞と唯円との間にある種の距離のみられるのを鋭く剔抉する点ではかようなものがある。小論は多く後者に導かれそれを前提にして、第二・九・十三章の対話の理解をめぐる少しく考察したい。

ここで、対話といっても、例えば、プラトンの対話篇におけるように、問題のやりとりを通して哲学的な諸問題が展開していくのではない。言葉の意味における、向い合って話されたその話の部分の意である。形式面からいえば、第九・十三章はある程度その態を整えているが、第二章は対話というよりはむしろ親鸞の独白に近い感じがある。しかし、内容の面からは、信仰の相統をめぐる根本の問題に関するこれらの対話がそれぞれの章の主要部分を成し、他の章にみられぬ新しさをもつ。なかでも第十三章の対話中の親鸞の言葉に、「親鸞の語録」部分以上の斬新さを強く感じさせる。別にいえば、自己の問題を宗教的にその極限にまで追求してやまない強靱な自己考察に驚かされる。このほか、第九章にみられる唯円の態度はその素直さの故に多く好感をもって読まれて特徴的である。

しかし、このようにいくつかの特徴をあげ得る対話も実は唯円の理解の中で記された。そこに著者の思想や立場がデリケートにからんでいる。それが、親鸞との間のある種の距離の問題にとどまらず、時に親鸞の宗教的確信の根本にまでかかわって抵触していく。その意味で、対話の部分を検討し、そこにみられる親鸞的确信の構造を明かにしなければならぬ。また、この書は親鸞の思想を体系的に述べたものではない。それだけにそこに底流するものを考えて、そこから第九章の対話は第二・十三章のそれを踏まえて理解すべきであるという主張も小論の意図するところである。『歎異抄』は唯円の理解を媒介としてものされた。親鸞の思想・信仰をそこにみるにはこのような手続の経ることも必要ではあるまいか。

(2)

第二章が取り上げられるとき、その背景に建長七、八年の善鸞事件が想定される。この想定は第二章を具体的状況の中で理解させ有効である。

冒頭に、親鸞は弟子たちの「十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずして」来訪した目的が、要するに、「往生極楽のみちをとひきかんがため」であるとする。親鸞を遠路京都を訪ねた人たちの中に著者も同席して、この多少形の変った独白に近い対話が残った。続く親鸞の言葉から、逆に愛する門弟たちの来訪の目的がより具体的に知られる。

(A) しかるに、念仏よりほかに往生のみちをも存知し、また法文等をもしりたるらんと、こころにくくおぼしめしておはしましてはんべらんは、おほきなるあやまりなり。

(P. 37)

上文には『慈信房義絶状』の

慈信房のほうもんのやう、みやうもくだにもきかず、しらぬことを慈信一人に、よる親鸞がおしえたるなりと、人に慈信房まふされてさふらうとて、これにも常陸、下野の人人はみなしむらむがそらごとをまふしたるよしをまふしあはれてさふらへば、今は父子のきはあるべからずさふらふ。(『真宗聖教全書二』P. 727)

や、有力門弟の一人の性信に宛てた『親鸞聖人血脈文集』の

まづ慈信がまうし候法門のやう名目をもきかず、いはんやならひたることも候はねば、慈信にひそかにをしふべきやうも候はず。またよるもひるも慈信一人にひとにはかくして法門をしへたることも候はず。(前掲書P. 718)

と述べるのに符合する事の重大さと緊迫性が感じられる。善鸞事件との関係の否ぬところである。善鸞の異義は親鸞が門弟に教えたものすべてが誤りである。秘かに自分が親鸞から聞いた教えだけが正しいとする。それは門弟を大きく動揺させた。門弟は親鸞に直接、「念仏よりほかに浄土への道があるのではないか」、また、「別な經典の言葉(教え)を知っているのではないか」を問い正さねばならない。ここには、すでにいわれる如く、そのはじまりから緊張してただならぬ気分がある。「このうへは、念仏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」と、静かに決断を迫る親鸞のこの章の結びのことばにもそれが強く感じられる。

しかし、続く親鸞の答えはそのような疑問が彼に向けられることの誤りをこう指摘する。

(B) もししからば、南都北嶺にもゆゆしき学生たち、おほく座せられてさふらふなれば、かのひとびとにもあひたてまつりて、往生の要よくよくきかるべきなり。(P. 37~38)

ここで、身命をいとわずに来訪した門弟と親鸞との間に、すでに距離の介在するのを見る。唯円ら門弟の立場は、本来、宗教的確信(信仰)の問題であるものを、学問知識のそれに転移したところに立っている。この、親鸞が自らの宗教的確信に対置する学問とは、上引(A)、(B)から帰納していえば、まず、浄土への道が念仏以外にあると説く他宗の教え、次に、浄土への道が念仏以外にはないとしつつも、その念仏による道を明かにする理論、の二つが考えられる。しかし、親鸞の立場は、宗教的確信に終始している。上掲『血脈文集』の先行部分にもそのことはみられる。

往生の信心とまうすことは、一念もうたがふことの候はぬをこそ往生一定とはおもひて候へ。光明寺の和尚の信のやうををしへさせたまひて候には、まことの信をさだめられてのちには、弥陀のごとくの仏、釈迦のごとくの仏、そらにみちみちて釈迦のをしえ弥陀の本願はひがごとなりとおほせらるとも、一念もうたがひあるべからずとこそうけたまはりて候へば、そのやうをこそとしごろまうして候に……(前掲書P. 717)

親鸞の立場は、弥陀や釈迦自身がその本願や教えを間違いであるといっても、「一念のうたがひ」をももたぬ確信に立つ。それが「まことの信」の相承である。それと同様に、

親鸞の答がこうした信の問題に始終するのはこの後の「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかぶりて信ずるほかに子細なきり」から、上掲結びに至る全文に徹底している。

この章の逆説的表現に注意した千輪慧氏は、「“弥陀の本願まことにおはしまさば……”と彼の原点，“弥陀の本願”の真实性を仮定の形で語っているのはなぜか」。また、「念仏（往生）という専修念仏の信仰の根本について，“念仏はまことに浄土に生まるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」と疑問の形で語っているのはなぜか」を問題にした。それが、親鸞の「ラディカルな表現による“自”信“教”人”信”の言葉」であると詳論したのは多くの示唆に満ちる⁴⁾。

いま、そうした観点とは別に、親鸞と門弟らのそれぞれが立つ場所のちがいを、言いかえると信仰と学問の差違に注意を向けるとき、仮定形・疑問形で語る親鸞の信の根本にあるものは何か。したがって、宗教的確信の問題を学問知識のそれとした門弟とのちがいを示すものを考えたい。もちろん、それが親鸞では徹底的した信と別のものであるのではない。こうした点に着眼すると、自らの存在に対する洞察を根本とする親鸞の言葉は、われわれの関心を強く捉える。

(C) たとひ法然聖人にすかされまひらせて、念仏して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ。そのゆへは、自余の行をはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまうして地獄にもおちてさふらはばこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ、いづれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし。(P. 38)

自己存在への洞察が、「自余の行」「いづれの行もをよびがたき」自らのあり方への自覚として、「地獄は一定」と表現せしめる。ところで、この「地獄は一定」の自覚は、さきの「親鸞におきては……信ずるほかに別に仔細なき」自覚と裏表である。親鸞の宗教的確信は常にこの二つの自覚が一つの自覚——機法二種の深信が一つの「深信」——として成り立つ。上述のラディカルな表現もこの「深心」を源とし、信仰相続も「深心」の持続性の問題である。しかし、門弟にはそれが徹底しているとはみえない。いわば、「浄土に生まるるたね」とするのと、「地獄におつべき業」とするこの二つの主張にはさまれて浄土への理論を求めて彷徨している。信仰と学問とは紙一重の差とみえて、大きく乖離するところがある。

(3)

第二章の対話に内容的関連をもつのは第十二章である。上引(A)に対して第十二章の

(D) 他力真実のむねをあかせるもろもろの 聖教は、本願を信じ念仏をまうさば仏になる、そのほか、なにの学問かは往生の要なるべきや。(P. 51)

が応じると指摘される(P. 9)。第十二章の主題は、「経釈をよみ学せざるもがら、往生不定のよしのこと」とする異義の批判にある。その批判が結論部分に、「たまたまなにごころもなく、本願に相應して念仏するひとをも、学文してこそなんどいひをどさるること、法の魔性なり、仏の怨敵なり。みづから他力の信心かくるのみならず、あやまて他をまよはさんとす。」(P. 54)というのをみる限りでは疑問はない。しかし、批判の背後にある学問と信仰のかかわりについてはここで看過できない。

またとに、このことわりにまよへらんひとは、いかにもいかにも学問して本願のむねをしるべきなり。経釈をよみ学すといへども、聖教の本意をこころえざる条、もとも不便のことなり。……学問をむねとするは聖道門なり。……あやまて学問して名聞利養のおもひに住するひと、順次の往生いかがあらんずらんといふもさふらふぞかし。……いま

の世には学文してひとのそしりをやめ、ひとへに論義問答をむねとせんとかまへられさふらふにや。学問せばいよいよ如来の御本意をしり、悲願の広大のむねを存知して、いやしからん身にて往生はいかがななどとあやぶまんひとにも、本願には善悪淨穢なきをもむきをも、とききかせさふらはばこそ学生のかひにもさふらはめ。(P. 51~53)

前掲(D)に続く文中、学問に關述する部分を摘出した。著者は、聖教を読み学問しないで往生は不確實だとする異義を、取るに足らぬ説だと批判する。その理由を述べるのに、「本願を信じ念仏まうさば仏になる」その「ことわり」(「本願のむね」・「聖教の本意」)を知りこころ得ることだけが大切であり学問である。そのほかの学問は不要である、とする。ここでは、必ずしも学問を否定していない。むしろ、「いやしからん身にて往生はいかがななどと」案ずる者に善・悪、淨・穢等の区別ない本願を説示してやってこそ学者としての価値があるとし、学問の有効性を認める。そのような学問は、聖道門の「学問」とは峻別される。この「学問」はさきに親鸞が信仰に対置し否定した学問の前者に相当するが、唯円が必ずしも否定しない学問はその後者に通ずるニュアンスをもつ。

そこで問題なのは、「他力真実のむねをあかせるもろもろの聖教は、本願を信じ念仏をまうさば仏になる」という「ことわり」(道理=条件)である。(D)の表現は親鸞その人の言葉でなく、明かに「聖教の本意」に対する著者の理解を示したものである。「聖教」には七祖聖教も親鸞の著作も当然含む。そうすると、「本願を信じ……仏になる」が(石田氏の指摘もある如く)特に問題となる。文法的には、「本願を信じ」の連用中止法はあとの「念仏をまうさば」の仮定法を導く。しかし、この「念仏をまう」すのは「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせ」(「第一章」)られる念仏と異なる。「本願を信じ」「念仏をまう」すことが「仏になる」条件とされるからである。

すでに、第二章に明瞭に読み得たように、親鸞の立つ場所は弥陀の本願、したがって念仏以外にはない。「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」と信ずるほかない念仏も、「ひとへに弥陀の御もよほしにあづか」(第六章 P. 43)る以外のものでない。念仏・弥陀の本願は老・少、善・悪(第一章)、学問(第二章)、親・子、兄・弟(第五章)、師・弟(第六章)など、現実の倫理的社会的秩序を構成する最も基本的なわく組みをこわし、同時に超える。そこに開けをもつ世界は、無秩序の荒涼としたそれではなく、すべてが念仏・弥陀の本願にはじまりことごとくはまたそこにかえる——それが無限性をもって反復される——という創造的意義を常にもつ。

したがって、親鸞では念仏・弥陀の本願は仮定法で表現せらるべきものでない。すべては弥陀の本願からはじまる。信ずべき以外にない。晩年讃じて著名な夢告和讃にもいう。「弥陀の本願信ずべし、本願信ずるひとはみな、攝取不捨の利益にて無上覚をばさとるなり」。

しかし、親鸞に仮定法が用いられないというのではない。先述の如く、仮定法は例えば第二章で、「弥陀の本願まことにおはしまさば」(P. 38)と4回に亘りくり返す。これは、「弥陀の本願」「釈尊の説教」「善導の御釈」「法然の仰せ」の真実が、「親鸞のまうすむね」(親鸞の宗教的確信)の根底をなしているのを、格調高く強い調子で語られる、「ただ念仏して……」と同じ確信である。上の如く、すべて「弥陀の本願まこと」からはじまるのである。唯円の用いるのとは区別されるのはいうまでもない。唯円では「本願を信じ/念仏をまうさば/仏になる」の三段からなる「ことわり」(条件)を知ること(学問)からはじまる。そこで、仮定法が用いられる。そこに、念仏よりほかに「往生のみち」や「法文等」が問われた第二章とのつながりがででくる。

最後の「仏になる」は成仏をいうが、言葉を慎重に選ぶ親鸞の「仰せ」に照して疑問が

残る。著者は、煩惱具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふ異義に対して、「もてのほかのこと」と批判する(第十章P.63)。そこでは、一方で「来生の開覚」と「今生にさとりをひらく」(いわば、今生の開覚であるが)とを対比させ、他方、浄土門を「来生の開覚」とし、結びに「浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくと、ならひさふらふぞ」との「仰せ」を引く。その言葉の用い方の厳密さに比し、その教えを受けた著者の「仏になる」という表現のもつ曖昧さは否めない。

親鸞の表現で、「仏にな」というのは聖道・浄土の慈悲のちがいを述べるのに、「浄土の慈悲といふは、念仏して、いそぎ仏になりて、大慈大悲心をもて、おもふがごとく衆生を利益するをいふ」(第四章P.41)にみる。しかし、文意からして今生の開覚の意もなく、曖昧さや矛盾も存しない。

以上、まず、第二章の対話を通じてみる親鸞と著者の立つ場所のちがい、すなわち信仰と学問の差違は自らの存在に対する洞察を根本にもつか否かに生ずるのを考察した。次いで、これを補って、第十二章における著者の学問と信仰に関する考えをみた。「なにの学問かは往生の要なるべきや」と果敢にも信の立場にあるかにみえるが、必ずしも学問を否定しない態度をとるのをみた。こうした著者の立場に対する顧慮のなかで第二章の対話の理解がなされなければならない。

(4)

第十三章は著者の異義批判(「唯円の歎異」)に属するが、その対話部分は「親鸞の語録」に劣らぬ含蓄と斬新さをもつ。少なくともそのような意義をもって読者に強く迫る。

異義批判の対象は、「弥陀の本願不思議におはしませばとて、悪ををそれざるは、また本願ほこりとて、往生かなうべからずといふ」主張に向けられる。著者によれば、この主張は「本願をうたがふ、善悪の宿業をこころえざる」ことから生ずる。この章の結びをみると、「本願ほこりをいましめらるるひとびとも」煩惱不浄を具足して結局は願にほこりあまえている。いかなる悪が本願ほこりであり、またそうでないのかと問い、「本願ほこり」に肯定的である。より正確に言えば、著者は、「本願ほこりは往生できぬ」として「本願ほこりをうたがふ」者を強く批判しようとするが、結果的に、それが「本願ほこり」の立場を認めることになっている。

さて、「善悪の宿業」という著者の表現は親鸞の思想になじまぬと思われる。「宿業」の語は「故聖人のおほせ」として下の如く引用する文中にみられる。これは親鸞の著作中にみえない、すこぶる独自の思想を表明するものというのが適切である。

卯毛羊毛のさきにいるちりばかりもつくるつみの、宿業にあらずといふことなしとするべし。(P.55)

これに対して、前掲「善悪の宿業をこころえざる」に続く著者の

(E) よきところのをこるも、宿善のもよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆへなり。(P.55)

を照合すると、著者は「宿業」を「善の宿業」と「悪の宿業」の二つに分解する。前者が「宿善のもよほす」結果とし、後者が「悪業のはからふ」結果とする。しかし、そうした二つに分解するのとはむしろ、全く逆な方向に、親鸞の思想のもつ含蓄がある。ここに、「宿業」と著者のその理解とに較差をみる。

第十三章の主題は著者の異義批判にあった。しかし、その他面では信仰と倫理のかかわり(信仰相続)における人間のあり方の問題として、読者の関心を強く捉える。直前の「宿業」の理解をめぐって生じる較差はそうしたわれわれの関心を一層高める。

親鸞独自の「宿業」の思想は対話の部分で、より具体的に明かになる。対話風に引用しよう。

(F) 「唯円房はわがいふことをば信ずるか。」——「さんさふらふ。」

「さらばいはんこと、たがふまじきか。」(——「つつしんで顔状」)

「たとへばひと千人ころしてんや。しからば往生は一定すべし。」——「おほせではさふらへども、一人もこの身の器量にては、ころしつべしともおほへずさふらふ。」——「さてはいかに親鸞がいふことをたがふまじとはいふぞ。これにてしるべし。なにごとくも、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、百人千人もころすこともあるべし。」(P. 55~56)

親鸞の発言中。「ひと千人ころしてんや」の言句は通常、到底あり得ぬ驚くべき反倫理的、反社会的言葉である。では、そのようなすさまじい言葉を通して明かにしようとするものは一体何か。宿業の自覚である。それは自己のあり方に対する鋭く深い洞察の上でなされる。すなわち、自分の心が善なる故に人を殺さぬのではない。逆に、殺すまいと心に決めても人を殺害することもある、そうした自己のあり方を問う。このことをいう「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」は、章の後半に引用する親鸞の

(G) さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし。(P. 57)

の言葉と一つに合わせて理解できる。

親鸞の宗教的確信には常に、自己のあり方への深刻なまでの洞察がある。主著『教行信証』化身土巻には、例えば、「悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間難し、定散心雑するが故に、出離その期なし。自ら流転輪廻を度るに、微塵劫を超過すれども仏願力に帰しがたく大信海に入りがたし。良に傷嗟すべく、深く悲歎すべし。……」(前掲書P. 165)という。このような悲歎は同時に、同巻の、「慶ばしいかな、心を弘誓の仏地に樹て、念を難思の法界に流す。深く如来の矜哀を知りて、まことに師教の恩厚を仰ぐ、慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し……」(前掲書P. 203)と述べる歓喜と深く交差している。ともあれ、親鸞における人間のあり方への問は生の成り立ちについての最も深い問である。あり方についての自覚は何よりもまず、自己がいかにあてにならぬか(不定)の自覚から出発する。それが「業縁」の自覚である。業縁にあえばどのような行為もなしていかなばならぬ不定なあり方が問われるとき、自己のあり方は罪惡深重として自覚される。そこに、「宿業」の自覚が成立する。

しかし、人はしばしば、そのあり方よりはその行為の善、悪を問題にしようとする。あり方と行為の何れを問うか。いわば、著者はその岐路に立って行為の善悪を問題にした。それが、宿業の分解に現われる。善の宿業が宿善(善業)に、悪の宿業が悪業に基くとなすのは、善業・悪業を客観的実体的なものとしその働き、作用を問題にするからである。これは、自らのあり方を主体的に問うのではなく、行為一々の善・悪を追求する。しかし、親鸞では、兎や羊の毛の尖端の塵ほどの僅かな罪でも造る罪の宿業でないものはない。自らの責任として負わなければならない罪が主体的に追求される。業縁にあえばいかなる振舞(行為)もするあり方が根本的に問われる。したがって、著者による対話(F)についての下の如き総括は的確を欠き妥当とはなし得ない。

(H) われらがこころのよきをばよしとおもひ、あしきをばあしとおもひて願の不思議にてたすけたまふということを、しらざることをおほせのさふらひしなり。(P. 56)

親鸞で徹底して追求された自己の責任やあり方が、この総括では、心を善、悪に分けて对象的に捉えられ、その善、悪の心に執われて願の不思議に救済されるのを知らないの教えられたのだとする。

上の如く総括が親鸞の言葉を必ずしも的確に捉えていないだけでなく、食い違いをも残している他の例をあげよう。

聖人のつねのおほせには、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、さればそくばく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と、御述懐さふらひしことを、いままた案ずるに、善導の、自身はこれ現に罪惡生死の凡夫、眩劫よりこのかた、つねにしづみつねに流転して、出離の縁あることなき身としれといふ金言に、すこしもたがはせおはしませず。さればかたじけなくも、わが御身にひきかけて、われらが身の罪惡のふかきほどもしらず、如来の御恩のたかきこともしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり。(P.74)

「先師の述懐」とされる上文は、「聖人のつねのおほせ」とそれに対する著者の理解を示す前段と、後段の著者の総括との二つから成る。前段、親鸞の「そくばく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」は、先掲(G)の「さるべき業縁のもよほさばいかなるふるまひもす」る自己への鋭い洞察からくる自覚と一つである。「弥陀五劫思惟の本願……親鸞一人がため」は法の深信、宿業・業縁の自覚は機の深信に相当する。上にも述べた如く、二つの深信が一つの「深心」として成り立つのが、親鸞の宗教的確信(他力信心)の世界である。

しかし、著者はこの場合、二種深信中の法の深信に相当する親鸞の言葉を引用しつつ、機の深信の部分とその典拠とし、その「金言にすこしもたがはせおはしませず」とする。この逆な典拠の引用は誤りである。次に、「つねのおほせ」がわれわれの「罪惡のふかき」を知らず、「如来の御恩のたかき」を知らずに「まよへるをおもひしらせんがため」の仰せ——教化の言葉であるとする。この総括には第十三章にみられる如き不的確さが共通し、むしろ親鸞の確信から外れる方向をとっている。

(5)

前節に、親鸞における宿業は罪業の自己のあり方への自覚であると述べた。そうした自覚と深く切り結ぶのが「他力」の思想である。それについての著者の理解をみよう。

(I) 願にはこりてつくらんつみも、宿業のもよほすゆへなり。されば、よきこともあしきことも、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、他力にてはさふらへ。(P.58)

上文は著者の、悪をおそれない——「本願ほこり」の立場を一応認めて、宿業に善・悪を分けて理解する延長線での、いわば他力論である。しかし、「よきこともあしきことも、業報にさしまかせて」という表現には、罪障の自己への自覚や自ら負うべき責任を希薄にする方向がある。そのような方向での自覚に「他力」が真に切り結ばれるのであろうか。

他力については第三章に叙述がある。その主題は、「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」の著名な一句が示す如く、「本願他力の意趣」を述べることにある(P.39~40)。この「善人」「悪人」をもし倫理的・道徳的なそれだけで理解するならば不的確である。善人を「自力作善のひと」とし「ひとへに他力をたのみこころかけたるあひだ、弥陀の本願にあらず」とするが、悪人は「他力をたのみたてまつる」故に、すでに倫理的・道徳

の意味をはるかに超え、本願の前において自らを「悪人」とする自覚に立つ。自らへの信頼に立ちもつ力のすべてをつくして善根を行じる「善人」は、浄土往生を願う点で宗教的であり得ても、上の如き自らを「悪人」とする自覚はない。

第三章の要旨は悪人正機ともいわれて「悪人」の救済を説くにある。同時に前後の文意から、そこには「善人」（自力作善の人）の救われる道をも含む。「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐる」（P. 40）。「善人」が救われる転換点は「自力のころをひるがへ」す一点にある。それは、自己への洞察に基づく「煩惱具足」の自覚以外にはない。

(J) 煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死はなることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり。（P. 40）

煩惱の自己への自覚は、後にも述べる如く、容易に成立し難い。しかし、上文には自らを煩惱具足とし悪人とする自覚が、同時に、他力信心（宗教的確信）として成り立つのを意味されている。つまり、「悪人」の自覚は、弥陀の本願に順ずる救いの自覚と一つのものとして成立する。先述の機法二種深信の構造に一致する。こうした構造は著者の理解を示す(I)の表現からは分明に読み取れない。

「他力」は親鸞の思想と信仰において、単に宗教的行為、またはそのあり方としての「自力」に相對するだけの意味では尽くせぬ意義をもつ。ここには詳しく立ち入れないが、例えば書簡に照してみると、それは常に宗教的確信に直接関わっている。

他力と申すことは、弥陀如来の御ちかひの中に、選択攝取したまへる第十八の念仏往生の本願を信樂するを他力と申すなり。如来の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせことにてありき。義といふことは、はからふことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり。しかれば、わがみのわるければいかでか如来むかへたまはむとおもふべからず。凡夫はもとより煩惱具足したるゆへに、わるきものとおもふべし。またわがころよければ往生すべしとおもふべからず。自力の御はからひにては真実の報土へむまるべからざるなり。（前掲書P. 658～659）

「他力」が、義なきを義とし、とかくのはからいのないこととするのは他の書簡等にもしばしば述べる。それらは、上文の「本願を信樂するを他力と」というのと同様に、「他力」が親鸞の信仰の核心に深く関与するのを示している。

上文に見える宗教的確信の構造をみよう。自分は悪人であるからどうして如来の浄土へ迎えられるか、迎え得られはすまい、とか、逆に自分は心が善であるから浄土に生れ得る、などとはからう（思う）のではない。そうしたはからい（思慮分別）は徹底して否定されなければならない。しかし、その否定は自己がもともと、「煩惱具足」し「悪人」であるとする自覚の放棄を意味しない。そうではなくして、自らを「煩惱具足」し「悪」とする自覚に立つことと、「本願を信樂する」こととは一つである。そこで、罪障の自己は「他力」に深く切り結ばれる。裏からいえば、「他力」の自己実現が現成する。

以上、第十三章の対話のなかの、親鸞の思想になじまぬ著者の理解や、親鸞の思想と著者の理解との較差をみながら、親鸞の自己に対する洞察が「宿業」や「業縁」の自覚であることを明かにした。それは、自らを煩惱具足とし悪人とする第三章の自覚とも深く交差している。

(6)

すでに、第二・第十三章の対話をめぐって、そこにみられる親鸞の思想とそれに対する著者の理解との較差は、著者の自己のあり方に対する洞察の徹底しないところから生じるのを見た。較差のみられる根元に存するこのような問題は、親鸞の宗教的確信の根本と直ちにかかわる。それを明かにして第九章の対話の理解はなされなければならない。第九章の対話は、そもそもどのような経緯のなかでなされたのか、など下にも触れるいくつかの疑問を感じる。それだけに、理解の仕方によっては、この章のそれを浅薄なものにする危険性を最も多くもつと思われる。

第九章の対話は、念仏の相続をめぐる著者の多く感情的な面からとも思える問いにはじまる。

念仏をまうしさふらへども、踊躍歓喜のころ、をろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまいりたきころのさふらはぬは、いかにさふらふべきことにてさふらふやらん。(P.46)

念仏相続について二つの間がある。念仏を申しているが、踊躍歓喜の心がじゅうぶんでない。急いで浄土に生まれたい気持も起らない、どうしてなのか、というのである。では、この間のはじめにある念仏とは、いったいなにか。

親鸞は、前にみたように、念仏が浄土に生まれるたねか、地獄に落ちる業なのか少しも関知しない。明白なことは、「いつれの行もをよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし」とする自己否定(機の深信)が同時に、「ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし」という自己肯定(法の深信)に立つ確信のほかになにもない(第二章)。そうした確信から、現実的人間的慈悲の徹底的な否定に立つ「浄土の慈悲」を述べて、「念仏まうすのみぞ、すえとをりたる大慈悲心にてさふらふべき」とする(第四章)。しかし、その念仏をまた「父母孝養のため」と思ってとなえたことは「いまださふらはず」と明言する。念仏が「わがちからにてはげむ善」でないからである(第五章)。「弥陀の御もよほしにあづかって念仏まうし」(第六章)、「念仏は行者のために非行非善」である(第八章)とする。こうした念仏は、したがってその相続は、自力、はからいの徹底的な放棄(自己否定)の一線上でとぎすまされていくとみなければならない。

上にみた念仏に対して、踊躍歓喜の気持が起らず、「(念仏していそぎ仏になりて大慈大悲心をもておもふがごとく衆生を利益する」浄土の慈悲に由来する)急いで浄土に生れたい気持のないことが、単に感情的皮相的な地平からでなく、自己存在の深層部分からの問題として出たとするならば、信仰の動揺・崩壊を意味しはせぬか。少なくとも、徹底的な自己否定の一線上を歩む念仏相続の方向を逸脱する問いではないか。

これに対する、「親鸞もこの不審ありつるに、唯円おなじころにてありけり」という答は、念仏相続のあり方に関する著者の疑問を肯定している。別にいえば、親鸞の確信(信仰)そのものの動揺・崩壊を意味するかにみえる。さきいくつかの疑問を払拭し切れぬとしたのも多くこの点に関している。しかし、従来、このような視点からは問題にされず、著者の問いから伺える態度の素直さに、むしろ好感をもたれてきたようである。それだけに続く親鸞の答に注意を集中せしめられる。

よくよく案じみれば、天におどり、地におどるほどに、よろこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきところををさへて、よろこばせざるは煩惱の所為なり。しかるに仏かねてしらしめして、煩惱具足の凡夫と

おほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごときのわれらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおほゆるなり。また浄土へいそぎまいりたきころのなくて、いささか所労のこともあれば、死なんずるやらんところほそくおほゆることも、煩惱の所為なり。……いそぎまいりたきころのなきものを、ことにあはれみたまふなり。これにつけてこそ、いよいよ大悲大願はたのもしく、往生は決定と存じさふらへ。……(P. 46~47)

ここにみられる論理は逆説的なそれである。煩惱のなかにある人間のあり方を、「よろこぶべきところををさへて、よろこばせざるは煩惱の所為」(とし、浄土の恋しくないのも「煩惱の興盛にさふろふこそ)と指摘する。「しかるに」、煩惱から離脱し得ぬその人間に、「他力の悲願」が働く。「大悲大願」の起動する根源がある。

このような逆説的論理で買われる答えは、著者の疑問を肯定して信仰の動揺から破壊へを意味するかにみえた言葉と矛盾しないか。真に自己否定の方向を徹底するのか。したがって、パラドキシカルな答のターニング・ポイントになる「煩惱具足の凡夫」という表現などが改めて問われなければならない。親鸞の言葉といえども著者の理解のなかで捉え記されたという制約の下では、著者の提出する疑問は一方で信仰相続の重要な問題であるが、他方それは同時に、信仰が自己崩壊に直面するとき安易な自己肯定(妥協)を呼び起し易い性質をもつ問題であることも考慮されるからである。

(7)

『末灯抄』第二十通は常陸南部の人々に宛て、その放逸無慚な行為をいましめるのに懇切である。もともと書簡は倫理的・道徳的なあり方に関して色濃く述べる。著者がこれを披見したことは第十三章への引用から知られるがそれには触れない。

書簡では、他力信心の獲得という宗教的転換(回心)に前後を分けて、その前から後への展開にみられる宗教的倫理のあり方に触れる。その要点は下の一節に認められる。

(K) 仏の御名をきき、念仏をもふして、ひさしくなりておはしませんひとは、この世のあしきことをいとふしるし、この身のあしきことをばいとひすてんとおほしめすしるしもさふらふべしとおほえさふらへ。(前掲書P. 691)

このことを説明していくとき、「はじめて仏のちかひをききはじむるひとびと」、つまり、信前の人々が、「わが身のわろくころのわろきをおもひして、この身のやうにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ」、すなわち、自らを悪人とする自覚に立つ人に対して、「煩惱具足したる身なれば、わがころの善悪をばさたせず、むかへたまふぞとはまふしさふらへ」と述べる。これは、『歎異抄』の親鸞の言葉に少しもとらない。「弥陀の本願には老少、善悪のひとをえらばれず」、「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがため願」(第一章)であるとされるからである。

ところで、親鸞が「煩惱具足」というとき、信後の人とそれとの関係はどのようにあるものとして語られるのであろうか。上の書簡には、「煩惱具足の身なればとて、ころにまかせて、身にもすまじきことをゆるし、くちにいふまじきことをもゆるし、ころにおもふまじきことをもゆるして、いかにもころのままにあるべしとまふしあふてさふらふらんこそ、かへすがへす不便におほえさふらへ。」と記す。ここで、「不便」だと憫む根本には、「煩惱具足」の自己に対する悲しみと歎きの深さがある。その悲しみ歎きは、肯定せらるべきことの何一つもため徹底して否定せらるべき自己とする自覚と別ではない。その自覚はまた、弥陀の本願からの照射によってのみ成り立つ。書簡は、その事情を、もと

もとの趣旨に添い上掲(K)に続いて下の如く述べる。ここには、信前から信後へは明らかに転換がある。信前とはちがって、喜んで念仏を称え浄土に生れたいと願う心(往生の信心)もあるという。

(L) かくききてのち、仏を信ぜんとおもふころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとい、流転せんこともかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をもこのまふし……また往生の信心は釈迦弥陀の御すめによりておこるところそみえてさふらへば、さりともまことのころのおこせたまひなんには、いかがむかしの御ころのままにては候べき。(前掲書P. 691~692)

第九章のパラドクシカルな叙述によって示された確信に立戻ろう。その核心は、人間が深い煩惱(無明)に沈在するのを、仏は予めよく存知していて「煩惱具足の凡夫」と仰せられた。それ故に、「他力の悲願」が却って自己にかかっている、とするにある。

しかしながら、ここで、「他力の悲願」がそれに対して向かい働くという「煩惱具足の凡夫」・「いそぎまいりたき心のなきもの」は、単純に、仏の呼びかけに応じるその対象であり得るのではない。人間が無明煩惱に深く沈在するとき、仏の呼びかけに応じて容易に仏願に乗托し得るのではない。なんとならば、もし、人間が深く無明に覆被されるのをよく知り得るならば、そこに生ずる疑問や煩惱は直ちに雲散霧消もしよう。信仰の動揺や崩壊は決して起り得ない。しかし、無明はそれ自身が知られないところに、その本質がある。それ故に、煩惱の自己へと転ずる自覚は容易に成り立ち得ない。「自力のころをひるがえす」ことの至難である所以がそこにある。しかし第九章の逆説はそこを超え出るところに成り立つ。

人間は進んで仏願に志向し得ぬ故に、却つてそこに仏から人間に向かい、人間を包摂する悲願がある。志向し得ぬその無限の隔りそのものを、悲願のみが包み摂める。煩惱の自己への、また浄土に生れたい心の起らぬ自己への悲しみ歎きは、人間のそれでありつつ、実は人間のそれではない。悲歎のもつ深さは、無底の底に立つ悲願がもつ深さを意味するものでなければならぬ。

さて、そうした逆説が成り立つとき、——悲願が煩惱具足の人間に生きて働くとき、そこには、生の革新としての新たな世界が開かれる。その開けは、いわば、信前から信後にかけて連続的にその延長として同じ地平に開かれるのではないと思われる。上の書簡(L)からもその消息が窺える。「いかがむかしの御ころのままにて候べき」と。

親鸞にとって、上にみた如く、すべての根源は念仏・弥陀の本願にある。ことごとくはそこから出てそこにかえることであつた。第九章の逆説は、恐らく書簡の如く信前信後を峻別して述べることに趣意があるのではない。少なくとも、著者はそのように聞かなかった。逆説は、生の革新として開かれた根源的世界——そこから出てそこにかえるという一種無限のくり返しをもち、そのこと自身が創造的意義をもつ世界——構造の中での、信仰相続のあり方を表明した。信仰相続としての宗教的生のあり方は、通常の文化的生の中における如く、人間が常にすべて主体としての役割を演ずるのではない。主体としての役割を演ずるところでは、真に徹底した自己否定は存しない。

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、たわごと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします。(P. 75)

自己、およびその世界のすべてが否定せられる。そこに根源的世界の真実性が確信せられていく。上文はそのような宗教的生のあり方の、その極限にまで問いつめた、その表現であるといえようか。それが却って、人間の主体的なあり方を意味しているのである。

註

1. 金子大栄校訂『歎異抄』岩波文庫 p.5～，以下の本抄引用はこれにより（ ）内に頁数を示す。
2. 稲津紀三『無碍の一道』しんらん全集第三卷所収。
3. 石田慶和『親鸞における信仰と倫理——歎異抄第十三章をめぐって——』竜谷哲学論集第2号所収。
4. 千輪慧『歎異抄の逆説——第二条を中心に——』展望 No.186所収。

Summary

Yuien, the author of the Tannisho, is one of followers of Shinran. But it seems to us that he is not always understanding about Shinran's expressions. His understanding partially differs from Shinran's thought, I think. So, I intended to show a correct understanding of such different points, and considered on the construction of Shinran's religious faith ("Tarikishinjin").