

# 宗教的生の一考察

—親鸞の「他力」をめぐる—

市川良哉\*

A Study of Religious Life in Shinran

Yoshiya ICHIKAWA

(1973年9月27日受理)

## (1)

親鸞の宗教的生がどのようなものであったか——を考察するに当たって、われわれの注意を呼び起こすものは、彼の著作の中にみられる自らに対する痛ましいまでの深刻なかなしみなげきであると同時に、泉が湧き上がるが如き限りなく底知れず尽きせぬ獲信のよろこびの表現である。すなわち、悲歎と歓喜の中に、彼の全体としての宗教的生が捉えられなければならないと思われる。

まず、悲歎を述べる若干の文を引用してみよう。『教行信証』信巻に、  
誠に知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし<sup>1)</sup>。といい、化身土巻には、

悲しきかな、垢障の凡愚、無際よりこのかた助正間雑し、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<sup>2)</sup>。……

という。『愚禿悲歎述懐』和讃の、

浄土真宗に帰すれども、真実の心はありがたし、虚仮不実のわが身に於て、清浄の心もさらになし。

外儀のすがたはひとごとくに、賢善精進現せしむ、貪瞋邪偽おほきゆへ、奸詐ももはし身にみたり。

悪性さらにやめがたし、ころは蛇蝎のごとくなり、修善も雑毒なるゆへに、虚仮の行とぞなづけたる<sup>3)</sup>。

等とともに、ここにみられる罪障の自己への悲歎は、後に述べる如く、「絶対他なるもの」(阿弥陀仏の本願)の前における人間本質としての有限性限界性への洞察によって自覚せしめられるものであるが、少しく親鸞に関心を寄せる者であるならば、その心を打たずにはおかないもの感ぜしめよう。

しかしまた、同時に他方では「絶対他なるもの」の救済に出遇ったことの深いよろこびが嘆ぜられる。『教行信証』総序に、

ああ弘誓の強縁、多生にも値ひがたく、真実の浄信億劫にも獲がたし。たまたま行信を獲ば、遠く宿縁を慶べ。……ここに愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師釈に遇ひ難くして、今遇ふことを得たり。……聞くところを慶び、獲るところを嘆ずるなりと<sup>4)</sup>。

\* 人文科学研究室

といい、化身土巻には、

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<sup>6)</sup>。……

という。『歎異抄』には、

弥陀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<sup>6)</sup>。

という親鸞の「つねのおほせ」が記録されている。これらの中には、いかに言句を尽くすともなお尽きせぬよろこびが生き生きと噴ぜられているといわねばならない。

上の如き、深く痛ましいまでの悲歎と限りなく尽きせぬ歓喜の中に織りなされる彼の宗教的生を、われわれはどのように考えるべきであろうか。これを、単に彼の信仰生活における時折々の感情の起伏が表現されたもの、と理解するだけでは、十分な説得力をもった理解とはいえないのではないか。むしろ、このような悲歎と歓喜の中にこそ、彼の具体的な宗教的生があり、そこにそれが開かれていったと考えられるべきではないか。そうであるとすれば、そのような悲歎と歓喜の中で開けた宗教的生のあり方とは、いかなるものであったのであろうか。

『歎異抄』第九章には、よく知られるように、親鸞と門弟の唯円との対話がなされている。この対話の中に、上述の悲歎と歓喜の中に開けた親鸞の宗教的生のあり方が、最も具体的によく示されていると思われる。そこでは、「念仏まふしきふらへども、踊躍歓喜のころおろそかにさふらふこと、またいそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬは、いかにとさふらうべきことにてさふらうやらん」という唯円の、宗教的生のあり方に関する二つの実践的問い、言いかえると、信仰相続の問題に対して、親鸞の答がなされる。唯円の二問中、前問の答に相当する部分を、引用の煩をいとわずあげてみよう。

親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじころにてありけり。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。よろこぶべきころをお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ぼゆるなり。……踊躍歓喜のころ……さふらはんには、煩惱のなきやらんとあやしきさふらひなましと云々<sup>7)</sup>。

唯円の問に対して、「天におどり地におどるほどによろこぶべきことを」「よろこぶころをおさえてよろこばせざるは煩惱の所為」である。また唯円の後問についても、「浄土へいそぎまひ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ぼゆることも煩惱の所為<sup>7)</sup>」であると答えている。

この親鸞の答に、信仰生活の中での感情の起伏を見るという観点よりは、もう少し突っ込んだ観点をとって、煩惱による不安な気持が見られると理解したとしても、それだけでは彼の悲歎と歓喜の深く交錯する宗教的生のあり方それ自身のもつ深みが把握し切れないと思われる。何とならば、煩惱あるが故に、「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ぼゆるなり」という確信は、単なる逆説としての意味を担うことに尽きるのではなくて、他力の悲願が自己をおいて他に別にあるのではない。むしろ、悲願が煩惱具足の自己に生きていて、自己が悲願そのもののかかわりでとりあげられていると考えられるからである。冒頭に指摘した彼のよろこびはここから

発せられる。この自己が悲願そのもののかかわりでとりあげられているというあり方は、「往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつところのおこる<sup>8)</sup>」一念帰命の場（宗教的決断の場）に直結している。そこでのあり方を、同じ『歎異抄』の上でいえば、「自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつる<sup>9)</sup>」あり方であり、そこでの「念仏」は「わがはからひにて行ずる」のではなく、「わがはからひにてつくる善」でもない「ひとへに他力にして、自力をはなれた<sup>7)</sup>」行為である。要するに、「ひとへに本願をたのみまいらす……他力<sup>10)</sup>」が強調されねばならないあり方がいわれている。

翻って、上の第九章を講じられた曾我量深氏が<sup>11)</sup>、「いつでも（信の）一念をはなれて後念なしということをおきらかにされた」のであって、「常に信の一念にたてというのが、第九章のご教訓の精神である」といわれたのは、傾聴しなければならぬすぐれた理解である。以上、悲歎と歎喜の中に開けている親鸞の宗教的生のあり方は、単に感情的な起伏によるのではなく、常にそこから出てそこにかえる他力信というあり方のなかに、具体的なそれを見ることができるといえる。

## (2)

上に督見した如く、親鸞の宗教的生はその悲歎と歎喜の中に開けている。では、そのような悲歎と歎喜を生み出す根源的立場はいかなるものであろうか。われわれは、そのような根源的立場を彼の「他力」説の中にみようとする。彼の思想において、他力はその宗教的生のあり方を規定する本質的契機をなしている。このようにみることは、彼の思想の独自性を決して喪失させることにはならないと考えるからである。

親鸞の立場が他力に立脚することを鮮明にされたことは、浄土教の伝統に従い仏教に聖道・浄土の二門を見て、前者に「堅超」「堅出」、後者に「横超」「横出」のそれぞれに二つの立場を判じて古来、「二隻四重」と呼ばれる教判にも関係している。すなわち、ここでは、「横超」の立場が浄土教の伝統の中にあって、しかもその伝統から超え出たあり方を示し、「他力」が単に「自力」に相対するものとは考えられていないことを表わすのである。

『教行信証』信巻によると<sup>12)</sup>、「堅出」の立場は大・小、漸・頓、一乗・二乗・三乗、権・実、顕・密を分別する「大乘権方便の教」である。これは「大乘真実の教」である「堅超」の立場を除外して、浄土門「横出」の立場に相対させられる。「横出」の立場は正・雑、定・散、雑・専、助・正を分別する「懈慢迂廻の教」とされる。しかし彼にとって、このような教判を成立せしめる究極的立場は「横超」の立場である。このことは、化身土巻において、阿弥陀仏の四十八願中の第十九願（万行諸善の要門）を出で、第二十願（善本徳本の真門）に回入し、遂に第十八願（選択の願海）に転入した彼の宗教体験の深化していく歷程が「三願転入」といわれ、その歷程の構造が第十九・二十願の立場それぞれにおける「顕義」と、第十八願の立場からのいわば回光返照としての「彰隠密義」との二義で解明されるのと軌を一にする。そこで、「横超」とは「品位階次を云はず、一念須臾の頃に、速かにとく無上正真道を超証する」「願力廻向の信楽」の立場である。それを化身土巻には、「横超とは、本願を憶念して自力の心を離るる、これを横超他力と名づくるなり。これ即ち専の中の専、頓の中の頓、真の中の真、乗の中の一乗なり。これ乃ち真宗なり<sup>13)</sup>。」と示される。

この横超他力の立場は、したがって、『愚禿鈔』に「ただ阿弥陀如来の選択本願をのぞきて已外、大小権実顕密の諸教、みなこれ難行道聖道門なり。また易行道浄土門の教、こ

れを浄土廻向発願自力方便の仮門といふ<sup>14)</sup>」といい、「如来の誓願他力なり<sup>14)</sup>」という文に明かな如く、他力と自力は相対するものとしてパラレルに考えられていない。むしろ、自力をすてて他力に帰投するという浄土教の伝統的なあり方の中で、他力を自と区別した他として、自と他の分別を執する「他力の中の自力<sup>12)</sup>」を看破していることからいえば、「自力の心を離るる……横超他力」の立場は、自力聖道に対する他力浄土という相対的観点からでなく、人間の限界性という自己の本質への深い洞察の中から把えられようとする。その伝統を超え出た親鸞の根源的立場は、それ故、願力廻向の「信楽」の検討を通して明かになされなければならない。このことは、『末灯鈔』に「他力と申すことは阿弥陀如来の御ちかひの中へ選択摂取したまへる第十八の念仏往生の本願を信楽するを他力と申なり<sup>15)</sup>。」として、他力が真に他力として現成する場を「信楽」であるとするところからも認められる。

さて、自らの宗教的体験の極致である信の立場の絶対性について、親鸞は『教行信証』信巻に次の如く述べる。

おほよそ大信海を按ずれば、貴賤縮素を簡ばず、男女老少を謂はず、造罪の多少を問はず、修行の久近を論ぜず、行にあらざり善にあらざり、頓にあらざり漸にあらざり、定にあらざり散にあらざり、正観にあらざり邪観にあらざり、有念にあらざり無念にあらざり、尋常にあらざり臨終にあらざり、多念にあらざり一念にあらざり、ただこれ不可思議不可説不可称の信楽なり。喩へば阿伽陀薬のよく一切の毒を滅するがごとし。如来誓願の薬はよく智愚の毒を滅するなり<sup>16)</sup>。

古来、四不十四非といわれるこの否定を重ねての信の絶対性（不可思議性）についての表明は、「信楽」の立場を、分別的概念的に理解しようとするその態度そのものの否定を意味する。「不可思議」そのものの現前を意味している。したがって、四不十四非はその一々についての分別的分析に関心がもたれていわれるというのではなく、そのような分別的分析そのものの止滅をいうことによって、信の絶対性に深くかかわっている。

では、このような信の絶対性が現成する場所、すなわち、「不可思議不可説不可称の信楽」の現成はいかなる場所で、いかなるあり方として成立するのか、を次に問わねばならない。同じく、「信楽釈」に下の如くいう。

信楽と言ふは、則ちこれ如来の満足大悲、円融無碍の信心海なり。……利他回向の至心を以て信楽の体とするなり。しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清浄の信楽なし、法爾として真実の信楽なし。ここを以て無上の功德値遇しがたく、最勝の浄信獲得しがたし。……如来、菩薩の行を行じたまふしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋雑はることなき……大悲心なるが故に、必ず報土の正定の因となる。如来苦惱の群生海を悲憐して、無碍広大の浄信を以て諸有海に回施したまへり。これを利他真実の信心と名づく<sup>17)</sup>。

ここには、「如来の満足大悲、円融無碍の信心」とされる信楽が「無上の功德」「最勝の浄信」「無碍広大の浄信」ともいわれて、これに順次対応させて、「値遇」「獲得」「回施」の各語が用いられる。言いかえると、信楽のあり方にこのような三つのあり方のあることが、ここでいわれている。このことに関してはこのほか、「それ真実の信楽を按ずるに、信楽に一念あり。一念とはこれ信楽開発の時剋の極促を顕はし、廣大難思の慶心を彰はすなり<sup>18)</sup>。」(信巻信一念釈)という如き、「開発」といわれるあり方もある。しかし、この値遇・獲得・回施・開発の信楽のあり方は、もちろん、おのおのが別個にそれぞれ成立するというのではない。信楽にはこれらの語でいわれるべきあり方を同時にもっていることを

意味している。

そこで、当面、われわれの考察に重要な意味をもつと思われる「回施」というあり方が取り上げられなければならない。そのことによって、人間存在の成り立ちの根元が問われて、「絶対他なるもの」それ自身の顕現として、人間存在と「絶対他なるもの」との対立関係そのものをも超出する仕方、利他真実の信心の成立することが明かとなる。

### (3)

『教行信証』信巻において、『大無量寿経』の所説に従って「信楽」は「至心」「欲生」とともに本願の「三心」と呼ばれる。この三心の解明は、『観無量寿経』所説の「至誠心」「深心」「廻向発願心」を「顕彰隠密義」による親鸞のすぐれて特異な見解で解釈するのとあわせて、信の絶対的立場（第十八願の信心）が鮮かに示されている。さきに、他力の立場は人間の本質としての有限性・限界性への洞察の中から捉えようとしていると述べたが、そのことを、本願の三心と人間存在の限界性との関係で問われていくことをみていこう。

「至心釈」では、「一切の群生海、無始よりこのかた乃至今日今時に至るまで、穢悪汚染にして清浄の心なし、虚仮諂偽にして真実の心なし」という人間本質への洞察、すなわち自己の限界性を問い、「至心」について「如来、一切苦悩の衆生海を悲愍して……清浄の真心を以て円融無碍不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心を以て諸有の一切煩惱悪業邪智の群生海に回施したまへり<sup>19)</sup>。」と述べる。「信楽釈」では、既引の如く、「無始より……真実の信楽なし」と自己を問い、「信楽」について「如来、菩薩の行を行じ……苦悩の群生海を悲愍して……淨心を……回施したまへり<sup>17)</sup>」という。同様に、「欲生釈」では、「微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし、清浄の回向心なし」とし、「欲生」について「如来、一切苦悩の群生海を矜哀して……回向心を首として大悲心を成就することを得たまへるが故に、利他真実の欲生心を以て諸有海に廻施したまへり。欲生即ちこれ廻向心なり<sup>20)</sup>」とする。この三心の解明に一貫してみられるものは、本願の三心の問題を、人間精神の根本的あり方の限界性の問題としていることにある。したがって、そこでは、本願の三心（「絶対他なるもの」）がすべてを映す鏡となる。同時にそのことによって、却って自己の清浄・真実のない罪障性のはてしなさが顕わになる。本論の冒頭に指摘した、深く痛烈な悲歎は、実はあたかも鏡の如きものとしての「絶対他なるもの」に照射されたところで出てくるものであることが、ここで明かとなったであろう。人間の罪障は、まさに「絶対他なるもの」の前に立つときのみ顕わになる。すなわち、人間の限界性が如実に自覚せしめられる。本願の三心が真実の一心、すなわち信楽回施の現成する必然性はここに成立する。

このことは、上の三心解明に先行する論述の中で、善導の『散善義』が引用されて、「至誠心」を阿弥陀仏のそれであるとした——それ故、「外に賢善精進の相を現じ、内に虚仮を懐くことを得ざれ」とある善導の文を、「外に賢善精進の相を現ずることを得ざれ、内に虚仮を懐けばなり<sup>21)</sup>」と独自の読み方で理解した——こと等とも、もちろん別のことであるのではない。

以上から、本願の三心の問題が、徹底的に人間の精神の根本的あり方の限界性を問題として問われることが明かになった。したがって、「絶対他なるもの」の側からの真実の開示として、信楽回施が絶対的必然性をもって成立することが明かになる。言いかえれば、信楽回施が成立すること自身が、「絶対他なるもの」の顕現・本願力にはかならない。したがって、行巻に「他力とは如来の本願力なり<sup>22)</sup>」といわれるとき、その「他力」は

「他の力」と解して、自己がなにか外的有的な力を得ると理解されてはならない。むしろ、自らがもてるすべてのものから離れたところでいわれる。『歎異抄』に「わがはからはざるを自然とまふすなり。これすなわち他力にてまします<sup>23)</sup>」といい、後に触れる如く『末灯鈔』に「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすとぞききてさふらふ<sup>24)</sup>」というのと照合すると、「他力」は、はからいの放棄・無と深く一つに結びつく。それは「自然」というあり方である。上述の人間精神の根本的なあり方の限界性の自覚は、このはからいの無というところでいわれる。それ自身が本願力に基づく。信楽回施はそのような場所で成立する。

さて、「絶対他なるもの」の顕現するところが「回施」の成立する場所であることを、上に見たのであるが、それは具体的にはどのようなあり方としてみられるのであろうか。それを「不可思議不可説不可称の信楽」が、言詮に托されたとみられる「二種深信」を手がかりに以下みよう。さきに一言した如く、『観無量寿経』所説の「深心」は善導によって信機・信法の二種の深信に開かれた。これは、親鸞が『愚禿鈔』に「いまこの深信は、他力至極の金剛心、一乗無上の眞実信海なり<sup>25)</sup>」という如く、他力信心と一つのものであることはいうまでもない。

信巻には、『散善義』を引用し「一つには決定して深く、自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して出離の縁あることなしと信ず<sup>26)</sup>。」という主体的罪障の自覚（機の深信）が述べられる。その自覚は、自己存在の成り立ちの根元にある生死性罪惡性というはてしない罪障から、それ自身では離れられない自らの限界性が問われる。しかし同時に、そこで、このような自覚が成立するということは救済の絶対的確信（法の深信）を抜きにしては成立しない。「二つには決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑ひなく慮りなく、かの願力に乗じて定んで往生を得と信ず<sup>26)</sup>。」という「絶対他なるもの」のもつ救済の絶対性必然性への絶対的確信が、主体的罪障の自覚と一つのものとして現成するのである。換言すると、「絶対他なるもの」（如来の本願）がもつ人間救済の絶対性必然性という眞実の光被の中にある故に、人間存在の根元にあるそれ自身では超えられない生死罪惡的あり方としての、無限の罪障がそのまま絶対肯定されるところに、罪障の自覚と救済の絶対的確信が一つのこととして現成する。

したがって、二種深信を罪障的存在者としての人間が自力をすてて、他者的な絶対存在としての阿弥陀仏の救済、すなわち「他の力」を信ずるものと理解されるならば、次のような問題点を提起しなければならない。まず、そこでの自己把握は自力・他力という分別の中でなされていて、依然として生死的あり方の中にある。むしろ、そのようなあり方が生死的であって、それは勢い機執というべき、機の深信が本来問おうとする方向とは異ったあり方へと延長していくといわねばならない。機の深信は自己自身の分別にあるのではなく、自己の根源的な絶対否定にあるからである。次に、そこでの法の深信は、自己を超え自己の外に存在する法を予定してそれを信ずるというあり方である。それはまた、勢い法執というべきあり方へとつながっていくであろう。何とならば、そうではなくして、自己の絶対否定としての機の深信が、そのままそれが法の深信として、阿弥陀仏の救済を信ずること（絶対肯定）と一つであるからである。このような問題点は化身土巻における「三願転入<sup>27)</sup>」の第二十願の立場のそれに関係することであるが、いまは立ち入らない。

かくして、二種の深信が一つの深心として現成するあり方は、分別的生死的あり方や自他对立の場ではからいの中にあるあり方を根底的脱自的に超出したところに成立する。

信巻「大信釈」の結びに、「因なくして他の因のあるにはあらざるなりと知るべし<sup>28)</sup>。」として、救済の絶対性必然性は人間にとって無因でもなくまた他因でもない。むしろ、因果を超絶したあり方を因とする如きあり方として現前するという。ここに、いわば如来と人間という関係そのものを超えた立場が根底的に開かれる利他真実の信心としての信楽の絶対性というあり方がみられる。

#### (4)

悲歎と歓喜の中に、親鸞の宗教的生が開けていると考え、翻ってそのような生の開けを生む根源的立場がいかなるものであるかを求めて、上に少しく考察を加えてきた。そして、悲歎と歓喜が実はその根源的立場そのものに深く根ざすものであることを指摘した。このような考察は、その視点を彼の宗教的自覚におき、宗教的自覚に即して宗教的生のあり方の中の深みをみようとする本稿の意図に基づくものである。そこから、親鸞の宗教的生のあり方を規定するものは、他力信楽の立場であり、はからいの放棄という線上を一筋に徹底していくものであることについて、以下に若干触れて本稿の結ぶにかえよう。

ところで、ここで、はからいの放棄というその立場は、通常の文化的生、日常的生との直線的連続的な線上で漸進的に開かれるのではない。「信楽に一念あり、一念とは信楽開発の時剋の極促を彰はすなり……<sup>28)</sup>」(前引)といい、『愚禿鈔』に「本願を信受するは、前念命終なり。即得往生は、後念即生なり。他力金剛心なりとしるべし<sup>29)</sup>。」という如く、そこには質的飛躍的な転換(回心<sup>30)</sup>)があって、そこからの徹底化であるといわねばならない。それは、信仰相続と伝道という問題に直接かかわることである。また、内面的には、鋭利な刃の上をいくが如き、安易な妥協を一切許されぬ真剣な態度が終始要請されることはいうまでもない。

親鸞が越後での七年の生活を経て、上野の佐貫庄での建保二年(42才)頃から常陸での寛喜三年(59才)にかけての時期は、その生涯において「自信教人信」の伝道生活に最も力が注がれたであろうことはよく知られている。さて、この十数年余の間の彼の心境の一端を伝える「弘長三年二月十日」の日付をもつ彼の妻の『恵信尼消息<sup>31)</sup>』は、直前に述べてきたことと大きく関連をもつ記述である。

娘の覚信に与えたこの書状の内容を簡述するならば次の如くであろう。寛喜三年(1231)当時、風邪を病んで臥床中の親鸞の「まはさてあらん」という「謔言」ではない「仰せ」をめぐり、「人の執心自力のしん」の根深さを妻に語って聞かせたという。それを語るについて、二つの事実があげられる。一はその十七八年前の建保二年、「衆生利益の為に」三部経の千部読誦を志し、「自ら信じ、人を教へて信せしむる事、まことの仏恩を奉るものと信じながら、名号の外になにごとの不足にて、必ず経を読まんとするや」と思いかえしてそれを放棄したこと。他は、いま病臥中、「大経読むことひまもな」く、「眼をふさげば、経の文字」が「きららかにつぶさに見」えることから、十七八年前のことを思い出し、「執心自力のしんはよくよく思慮あるべし」と思ったこと、である。要するに、ここには親鸞の「執心自力のしん」の根深さに対する悲歎が述べられ、そこに開けた心境が明かされているといえよう。「まはさてあらん」ということばを通して逆対症的に仏恩の大なることがよろこばれたことであろうか。

『恵信尼消息』が大正十年の発見以来、親鸞研究に新しい光を与えたことは事実である。覚如の『口伝鈔』十一「助業をなをかたわらにします事<sup>32)</sup>」の記述の根拠が、上の書状にあることが明白になったのもその一つである。しかしこの場合、三部経読誦について

覚如は往生の「助業」と理解した。これを承けて、助業の出てくる原因を無意識の中に生まれる本願への信心一つに生きることへの不安にみようとされる説<sup>39)</sup>や、また念仏一本による伝道の躓きを示すものと考え、經典読誦を手段として念仏に引き入れようとしたという観点に立つ説<sup>39)</sup>もある。しかし、經典読誦を往生の助業とみることとは、親鸞が衆生利益のためにと明言していることとの矛盾が指摘され得るし、伝道の手段としたという見解も問題が残る。このほか、種々の角度からこの書状が取り上げられ理解が企てられる<sup>39)</sup>。しかし、この小論の観点である親鸞の宗教的自覚に即してその深みをみようとすると、先述の信仰の相続の問題を主題とする『歎異抄』第九章とともに、この深刻を極めての信仰相続と伝道をめぐる彼の心境を伝えるこの書状は、改めてわれわれの関心と注意を喚起するであろう。

三部経読誦そのこと事態は、上述したことから明かなように、往生の助業と結びつけて理解されるべきではない。もともと衆生利益の利他業としてなされようとしたのである。しかも、この書状のもつ意義は、そのことを伝えるところにあるのではなく、その利他業にまつわってみられた「執心自力のしん」の根深さに対する悲歎とそれを超克した心境を妻に語ったところに見出される。「執心自力のしん」の超克が、信仰の相続と伝道、言いかえると自信と教人信の深く見事な調和を意味している。そこに、われわれは彼の宗教的自覚の深みを探り得る可能性を拒否できない。

このように、親鸞の宗教的生は悲歎と歓喜の中に信仰相続やそれと伝道の問題の解答が得られていく。常にそこで取られたあり方は、自己のはからい、煩惱、執心自力のしんの超克である。しかも、その超克は、そこから出てそこにかえるという彼の根源的立場——本願を信樂する他力の立場——を離れて他の別の場所ではなされるのではない。このことは、上の書状の中によく示されている。このような宗教的生のあり方は、通常の文化的生におけるように、自己が常に主体としての役割を演ずるのではない。しかしそこでは、自己の生を統一的にみようとするあり方がある。その深い統一の中にあるあり方が、却って人間の主体的なあり方に結びついている。信仰の相続（持続性）とはつまるところ、そのようなあり方に関係する。

ここで注目されるのは、さきに一言した『末灯鈔』自然法爾章の「自然」である。

自然といふは、もとよりしからしむるといふことばなり。弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらざして、南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とはまふすぞとききてさふらふ<sup>24)</sup>。

ここには、「行者のはからひにあらざ」「行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを」といい、人間のはからいの、もともと意味をもたないことがくり返される。そのことによって意味しようとするのは、「南無阿弥陀仏とたのませたまひてむかへんと、はからはせたまひたる」「弥陀仏の御ちかひ」にかなうあり方である。すなわち、はからい——ここには人間が「よからん」「あしからん」とおもうことをも含めた一切の分別を意味して、それ——を離れること、それが「自然」といわれる。では、「自然」というあり方が何故注目されねばならないのか。直前の引文に続いていう。

ちかひのやうは、無上仏にならしめんとちかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします、かたちもましまさぬゆへに自然とはまふすなり。かたちましますとしめすときには、無上涅槃とはまふさず。かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏とまふすとききならひてさふらふ。弥陀仏は自然のやうをしらせんれう

なり<sup>34)</sup>。

上文中の「無上仏とまふすは……無上涅槃とはまふさず」の部分は、曇鸞の『往生論註』に述べる「法性法身」を意味し、「かたちもましまさぬ……しらせんれうなり」の文は同様に「方便法身」を意味して、この二種法身の「広略相入」が述べられているといわれる。広略相入とは、同書に「法性法身に由りて方便法身を生ず、方便法身に由りて法性法身を出だす。この二つの法身は異にして分かつべからず、一にして同じかるべからず。この故に広略相入して、統ぬるに法の名を以てす<sup>36)</sup>。」といわれるのによる。このような理解に立って、「弥陀仏は自然ということを知らせようとする方便である」と親鸞はいう。人間を超え、人間とは厳密に峻別される神を究極的な主体とされるキリスト教的生<sup>37)</sup>とは根本的に異った、むしろ独自性をここに見出せよう。すなわち、彼の宗教的生にとって、「自然」は真に究極的なあり方としてあった、その点が注目されねばならないのである。しかし、それは「本願を憶念して自力の心を離るる」横超他力の立場と別のことではない。以上、親鸞の宗教的生に即して若干の考察を加えながら、われわれは宗教的生のもつ意味を考えようとした。

#### 註

1. 『真宗聖教全書』Ⅱ. p. 80. 本書の訓み下しは星野・石田・家永校注、『日本思想大系11親鸞』（岩波書店刊）に依り（ ）内にその頁数を示す。（108）。
2. 同書 p. 165. (214).
3. 同書 p. 527.
4. 同書 p. 1. (10).
5. 同書 p. 203. (259).
6. 同書 p. 792.
7. 同書 p. 777.
8. 同書 p. 773.
9. 同書 p. 775.
10. 同書 p. 784.
11. 曾我量深：『歎異抄聴記』 p. 205～230.
12. 『真宗聖教全書』Ⅱ. p. 69, p. 73. (95, 100).
13. 同書 p. 155. (202).
14. 同書 p. 456.
15. 同書 p. 658.
16. 同書 p. 68. (95).
17. 同書 p. 62. (87).
18. 同書 p. 71. (97).
19. 同書 p. 59. (85).
20. 同書 p. 65. (92).
21. 同書 p. 51. (76).
22. 同書 p. 35. (56).
23. 同書 p. 789.
24. 同書 p. 663. なお『御消息集』10には「他力とまふすは、仏智不思議にてさふらふなるときに、煩惱具足の凡夫の無上覺のさとりをえさふらふなることをば仏と仏のみ御はからひなり、さらに行者のはからひにあらざさふらふ。……」という。（同書 p. 712）。
25. 同書 p. 467.

26. 同書 p. 52. (76).
27. 同書 p. 157~166. (205~214).
28. 同書 p. 58. (84).
29. 同書 p. 460.
30. 親鸞の廻心の時期については元仁元年説（家永三郎：『中世仏教思想史研究』p. 30.）、建仁元年説（笠原一男：『親鸞と東国農民』p. 165.）のほか、下に述べる恵信尼消息を根拠に「決定的」廻心を寛喜三年とする説（川崎庸之：『いわゆる鎌倉時代の宗教改革』歴史評論15）、更に同心即宗教的生の完成とみないで同心後に深化展開があるという観点から論究される石田慶和：『信楽の論理』（p. 90~）がある。本稿はこの後書に学ぶ所多く、負う所すこぶる大であることを記して謝す。
31. 『真宗聖教全書』V. p. 101.
32. 『真宗聖教全書』Ⅲ. p. 19.
33. 笠原前掲書 p. 160, p. 212. 等。本稿脱稿後入手した同じ著者による論文（『関東の親鸞』西本願寺「宗報」115）によると、「衆生利益のための三部経読誦といった助業の行為」を「この時点をめぐる歴史的条件の中で」論じている。
34. 松野純孝：『中世東国における真宗伝播の一契機』（印度学仏教学研究 4-2）。笠原前掲書 p. 181.
35. 松野純孝：『親鸞』p. 31, p. 401.
36. 『真宗聖教全書』I. p. 336. 同書II. p. 111. (149).
37. 宮本武之助：『宗教的生の論理』参照。  
 なお文献としては上記のほか、武内義範：『行為と信仰』（宗教研究215）。常盤義伸：『禪と親鸞の顕浄土真宗』（久松・西谷編『禪の本質と人間の真理』所収）。平下欣一：『親鸞他力説の理解』（哲学研究303）等を参照した。

### Summary

In this paper, I intend to research the deepness of Shinran's religious life in his spiritual enlightenment. Now, we can find out that his religious life is composed of religious grief and rejoicings, which are profoundly based on his religious experiences. Therefore, I investigated about the contents of these grief and rejoicings, and explained that his religious fundamental state originated in the wonderful power of Amida's Original Prayer. In conclusion, I point out that the ultimate way of his religious life is called "Jinen" (=Naturalness), which means "Self-extricated".