

歎異鈔における非情の側面

稲葉秀賢

一

『歎異鈔』は非常に魅力のある聖教である。その魅力の一側面として、表現の非情性を挙げることができる。非情という言葉は、『広辞苑』によると

「喜怒哀樂の情のないこと」

と説明してあるし、『国語辞典』には、

「人間らしい感情を特に持たないこと、つめたいこと」

と解説せられている。然しここで非情という言葉を使用する意味は、喜怒哀樂の情や人間らしい感情がないという意味ではなく、それらを内に深く蓄えながら、却ってそれに動かされないという意味で用いるのである。従ってつめたく見える底に限りない温情がかくされているのであって、冷たさに依って感ずる温情といったものが、特に表現的に顕著なのが『歎異鈔』ではないであろうか。こうした面を中心に『歎異鈔』を眺めてみたいと思う。

凡そ『歎異鈔』の構造はこれを五段に分けることができるであろう。即ち最初に前序と呼ばれる序分があり、第一条から第九条までは師訓篇と呼ばれるべきである。第十条はこれを別序とする説もあるけれども、「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議のゆへにとおほせさふらひき」までは、師訓篇の結論と見るべく、「そも／＼かの御在生のむかし乃至聖人のおほせにあらざる異義どもを近來はおほくおほせられあふてさふ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」と続く文は、明らかに後の異義篇を引き起こすものであるから、第十条は承上起下の条と見るべきである。そして第十一条から第十八条迄は、聖人のおほせにあらざる異義の条々を挙げたのであるから異義篇といていいであろう。最後に「右条々はみなもて信心のことなるよりことおこりさふらうか」以下は、撰者唯円房の述懐であって、後序と呼ばれるべきである。更に巻尾には、承元の法難の記録と、蓮如上人の奥書が置かれている。

『歎異鈔』という題号や、前序に、

「先師口伝之眞信に異なることを歎き、後学相統之疑惑あることを思ふ」

と云うてある所から見れば、異義篇が本書の中心であるかの如く考えられるけれども、「同心行者之不審を散ぜんが為」には、「親鸞聖人御物語之趣、耳の底に留まる所聊か之を注す」師訓篇が更に重要な意味を持つのである。従って師訓篇と異義篇とは自ずからなる照応のあることが注意せられて来たのである。然し今は特に師訓篇を中心として、話を進めてみたい。

妙音院了祥師の『歎異鈔聞記』には前三条を安心訓と云い、第四条から第十条までを起行訓と名づけている。この分類は如何にも適切であって、前三条は真宗安心の肝腑を示すものであり、『歎異鈔』が現代に生きる課題がその中に尽されているが如くである。了祥師はこの三条をそれぞれ、弘願信心章、唯信念仏章、悪人正機章と呼んでいるが、この呼称の中によくその意趣が示されている。

弘願信心章という呼称を通して、第一条が弘願の信心を明かす『歎異鈔』の総説であることが感知される。蓋し浄土真宗は弘願の信心を明かすほかはないからである。香月院師がこの一条を勸信誠疑といっているのも、まことに要を得ているのであって、真宗の要義はまことに勸信誠疑のほかにはないであろう。かくてこの第一条の構造を考えると凡そ三節に分けることができる。即ち、

「弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず、たゞ信心を要とすとするべし、そのゆへは罪惡深重煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願にてまします」

という一節こそ、この条の正説であって、この簡明な文章のなかに弘願の信心が鮮かに表現せられている。この弘願の信心に立って「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて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ころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり」ということが成りたつのであって、ここに現代の課題として、知性と信仰との関係が明析に表現せられている。そして弘願の信心を承けて、

「しかれば本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへに」

と結ばれる文章には、現代の課題としての信仰と道徳の関係に対する古今独歩の断言が示されている。

凡そ知性と信仰の問題は、近代に於ける異常な人間知性の発達において、特に重要な課題であることは、何人も否むことができなからう。キリスト教文化に代表せられる西欧にあっても、中世的な神が近代的人間知性に依って殺されたときえ云われ、驚異に値する人間知性の開発と科学文明による合理精神の過信が、ともすれば宗教的信仰を不合理なものとして否定しようとする如き観がある。殊に浄土教信仰が知性の批判に堪え得ない愚夫愚婦の教えであるかの如き偏見が、知識人のなかに多い現代を思うとき、知性と信仰の関係は明確

にせられねばならぬ重要な課題であることを忘れてはならない。そしてこの課題に『歎異鈔』ほど明晰に答えられている聖教は稀であって、それがわれわれに与えられた一つの課題である。

更に信仰と道徳との関係は、古くして常に新しい問題であって、真摯に道を求めるものが一度は必ずつき当らねばならぬ壁であるといわれてもいる。即ち信仰と道徳を連続的に考えるか、或いはそこに絶対的断絶を認めるかは、古来の論点であって、そこに道徳と何ら変らない宗教もあり、或いは道徳を否定するかの如き宗教もある。まことにその関係は微妙であって、一步を誤れば、邪教に墮する恐れなしとしない。ここにも鮮かな解決を与えて、現代の課題に答える『歎異鈔』の特質を見出すことができるのである。

かくて現代的な二つの課題に答えて、知性と信仰の問題を具体的に解明したのが第二条であり、それは第一条の前節の意味を詳説せられたものと見ることができる。更に道徳と信仰の問題に於いて、第一条の後節の意味を明らかにしたのが第三条であり、第二条第三条を俟って、第一条の弘願の信心が明らかにせられたのである。そしてそこには非情の名に値する表現を以て、信仰の世界が示せられているのであって、それが『歎異鈔』の限らない魅力をあらわしている如くに思われる。

一一

第二条を了祥師は唯信念仏章といっているが、それは如何にも適切な呼称と思われる。「おの／＼十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずしてたづねきたらしめたまふ御ころざし」という書出しで、ここに問題とせられたことは何であつたであろうか。まことに関東から京都に上って、「往生極楽のみちをとひきかんがため」というところにはよくよくの切迫した問題があつたに違いない。それが善鸞の異義から起こつた問題であつたのか、或いは日蓮の念仏無間の唱説によつてであつたのか、ここでは問う必要がない。ただここでは、

「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、こゝろにくゝおほ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、もししからは、南都・北嶺にもゆるしき学生たち、おほく座せられてさふらうなれば、かのひと／＼にもあひたてまつりて、往生の要よく／＼きかるべきなり」

とある言葉に注意せられねばならない。即ち関東の門弟が抱いた課題は、「念仏よりほかに往生のみち」を求め、「また法文等」をも知りたいという知性の惑いである。それは関東の門弟から見れば、宗祖親鸞は当時文化の中心であった北嶺において二十年の修学を続け、『教行信証』の如き古今独歩の聖教を述作した学匠であったに違いない。従ってそこに何か知性的にかくされた奥義があるのではないかという疑問を持つのは寧ろ当然であるかも知れない。そしてその疑問は善鸞が「よる親鸞がおしえたるなり」と秘密相伝があるかの如く言いふらしたことに依って愈深められたのかもしれない。何れにしても、念仏よりほかにというところに知性的な惑いがあり、それを明らかにせんが為の上洛であった如くに思われる。これに対して宗祖は端的に、

「親鸞におきては、たゞ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ふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」

と答えていられる。知性的要求であるならば南都北嶺にゆゆしい学匠がおわしますからその人々に聞くがよい。「親鸞におきては」と打ち出されたところに、知性の惑いに対する宗祖の悲痛な傷みが感ぜられる。その傷みが後の非情な表現を産んだのであって、それこそ非情の温さであり、冷厳な温情であったといわねばならない。

この宗祖の答えに就いて了祥師は、「たゞ念仏して」は行、「弥陀にたすけられまひらすべし」は証、「よき人のおほせをかふりて信ずる」を信に配し、この短い文章のなかに『教行信証』の精要が示されていることを指摘していられる。たしかにそれは本願を信じ念仏申す唯一の行信道を明らかにしたもので、それが知性を超

えた世界で開かれる無碍の大道であることは云うまでもない。そしてそれは宗祖が百ヶ日てるにもふるにも如何なる大事をもさしおいて、元祖法然聖人から聞き開いた往生之業念仏為本の道であった。然しそれはわれわれの知性で受けとめられる如き道ではない。そのことを明らかにする為に、宗祖は驚くべき発言をされるのである。

「念仏は、まことに浄土にむまるゝ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。総してもて存知せざるなり」

何という恐ろしい言葉であろうか。それは知性的惑いを抱く関東の門弟の脳天を打ち砕く言葉である。いまままで彼等はただ念仏往生と教えられ、念仏こそ往生の正因であると信じて来たのに、これは何という恐ろしい発言であろうか。この文に就いて、倉田百三氏の『法然と親鸞』の中に、

「これは思いきった物凄い告白である。ここまで表現することは親鸞以外だれにもできまい。法然にもできまい。白隠にもできまい。恐ろしい表現とはこういうものをこそいうのであろう。そしてそれがわざとらしい誇張した感じがしない。親鸞の内面の本当の姿であると肯ける。これなどは一步間違えば悪魔の言葉であり、墮地獄の文字である」

といている。これほど非情の表現があるであろうか。今迄念仏ひとつで往生すると聞いて来た関東の門弟を無残に引き裂く表現である。そしてその表現を通して知性的要求が無惨に打ち砕かれるのである。そして我にかえった門弟に対して宗祖の厳しい告白が続くのである。

「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う。そのゆへは、自餘の行もはげみて仏になるべかりける身が、念仏をまふして地獄におちてさふらはゞこそ、すかされたてまつりてといふ後悔もさふらはめ。いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみか

ぞかし」

ここに宗祖の徹底的な懺悔が打ち出されるのである。

思うに、懺悔は後悔ではない。後悔には自己の力を頼むものがかくされている。ああするのでなかった、こうすればよかったというのが後悔であって、そこにはこうもできたのであるという自己を頼む心が離れない。然るに懺悔には真に自己を空しうする所がある。一般に懺悔はそれに依って罪が解除されたり、或いは消滅したりするかのような態で受けとられているけれども、懺悔は却って限りなく罪を負うてゆくものであって、真に自己の力が空しうされるのでなければならぬ。真に自己を空しうして、全存在をかけて絶対的なものに投げかけずにいらねぬところに真の懺悔がある。従って真実の懺悔が讃嘆に転ずるのであって、宗祖の聖教には常にこの懺悔と讃嘆が交錯し、そこに悲喜の交響樂が奏でられている。

いま第二条にあっても、「地獄は一定すみかぞかし」の懺悔が直ちに、「弥陀の本願まことにおはしませば」という讃嘆に転ずるのである。どうかすると、「弥陀の本願まことにおはしませば」という所から、文端が改まるように見られるけれども、この文章はここで切ってはならないのであって、いきもつがせぬ連続があるのである。まことに「地獄は一定すみかぞかし」という懺悔を通して、「弥陀の本願まことにおはしませば」という讃嘆が出てくるのである。

従って「弥陀の本願まことにおはしませば」は宛も仮定であるかの如く読みとられるけれども、それは却って「地獄は一定すみかぞかし」から必然的に出てくる結論である。若し「弥陀の本願まことにおはしませば」ということを仮定とするならば、「親鸞がまふすむねまたもてむなしかるべからずさふらう歎」という確信が、如何に空々しいものになるであろうか。「地獄は一定すみかぞかし」という人間自性の自覚、徹底的に自己の力を空しうする懺悔から自然に「弥陀の本願まことにおはしませば」という結論が出てきたのである。それは

人生そのものの帰着点であると共に出発点でもある。それ故に第一条では「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて」と弥陀の本願から出発しているのであって、ただ誓願不思議を信ずる唯信の道にこそわれわれの救いが成就し、そこに宗教の本質がある。まことに信仰は人間知性を超えて開かれる世界であって、「弥陀の本願まことにおはしまさば」ということは、知性的には非論理的であるけれども、論理はわれわれの知性が構成するもので、その知性を超えてこそ、信仰の世界が成立し、ただほればれと弥陀の本願が信樂せられるのである。かくて釈尊・善導・法然の相承を通して、

「親鸞がまふすむねまたもてむなしかるべからずさふらう歟」

と徹底的に關東の門弟の知性への惑いが打ち砕かれている。しかも最後には、

「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」

と非情に振り切っていられる。それは如何にも非情に聞こえるけれども、小さな知性の惑いに迷惑して、これほど明らかな本願の大悲に心眼の開けぬことをあわれむ温情が籠っている。そこには、これでも顔いてもらえないのかという悲しみさえにじみ出ている。かくて第二条は知性と信仰の關係に徹底的な論断を与えているのであって、その為にはここには非情の表現が鋭く見えている。

三

第三条を了祥師は悪人正機章と呼んでいるが、ここでは信仰と道德との關係に鋭い論断が与えられている。この一条について、小野清一郎氏は倫理的道德的な迷いを打ち破ろうとしたものであるとしていられるが、信仰の世界、即ち明朗な仏智から云えば、人間理性の上に根拠を持つ道德的思惟はたしかにひとつの迷妄にしか過ぎない。然しそれだからといって、道德が人間生活に無用なものであるというのでもなければ、人間の道德

性を否定しようとするのではない。真に宗教的な世界はそれをも迷妄として超出したところに開かれるものであることを明らかにしようとしたのである。

「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」

という断言は何と素晴らしい非情の表現であろうか。それは鮮かに人間感情を無視した言葉である。何故なら、我々の常識の思惟から云えば、「悪人なを往生す、いかにはんや善人をや」でなければならぬからである。それ故に、「世のひとつねにはく」とおさえて、それが我々の常識の迷妄であることを示して、それが本願他力の意趣にそむく所以を明らかにしている。この条は第一条の、

「本願を信ぜんには他の善も要にあらず、念仏にまさるべき善なきゆへに、悪をもおそるべからず、弥陀の本願をさまたぐるほどの悪なきゆへに」

とあるのを承けたものであって、信仰の世界が道德的世界を超えた、善悪に縛られぬ世界であることを明らかにしている。

「世のひとつねにはく、悪人なを往生す、いかにはんや善人をや」

という立場は道德的宗教の立場である。思うに、凡ゆる宗教に共通する修道の要諦は廃悪修善ということである。仏教にあってもその立場が否定せられるのではない。然しそれは究竟真実のものでなく、飽くまで方便誘引の立場でせられる。

凡そ人間にまつわる一番深い固執は善悪への固執ではないであろうか。人間は本来倫理的存在であり、われわれの現実には常に倫理的現実であるといわれる。それは人間が孤立的存在ではなく、常に我と汝という相対的立場を離れることができず、従って我と汝の相対的關係のなかに道という人倫的關係が成立するからである。そこに親子の道、夫婦の道等といわれる道德的規範が成立する。我々の現実はこの道德的規範を守ることにお

いて、その道を歩むと共に、人間形成的に自己を高めてゆかねばならない。ここに人間が本来道徳的存在であり、我々の住む現実が道徳的現実であるといわれるのである。それ故に人間存在にまつわる最も深い固執は、道徳的善悪の固執であって、常に道徳的善悪によって、常に他を批判するのである。

我々はともすれば、善悪の道徳的批判を他に対してのみ厳しくし、自らを省みて善悪を批判することを忘れる。道徳的自覚はもと主体の自由意志に基くものであるから、それは徒らに他を批判するものでなく、常に自らに向けられねばならぬのであるけれども、その批判の方向が却って他にのみ向けられるところに、深い我々の迷妄がある。のみならず、道徳的自覚は自らの自由意志に基づくのであるから、存在を当為に高める道徳的価値の創造が常に可能であることを予想している。そして限りなく道徳的価値を高めてゆくところに道徳的世界の重要な意味が存するのである。然るに他に向かう批判の眼を内に翻した時、道徳的価値の創造ということが、如何にも至難であるばかりか、それに真剣な努力をそそげばそそぐほど、逆に内からくずれてゆく破綻の自覚を持たずにはいられない。妄語しないように努力すればするほど、妄語せずにはいられぬ自己に絶望せざるを得ない。かくの如き破綻においては、悪を廃めて善を修し、その力を憑むことが、却って深い自心の迷妄であることを明らかにささらずにはいられない。それは『観経』九品の教説にも見られる如く、三福の行修の破綻において唯知作悪の自己が見出される如くである。唯知作悪の自覚にあつては、廃悪修善の行善の立場が却って迷妄に外ならぬことを自覚せずにはいられない。

親鸞聖人の徹底した人間的自覚は、こうした人間自性の深淵に触れているのであって、そこに、「いづれの行もおよびがたき身」という身証があるのである。

「悲しき哉愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚之数に入ることを喜ばず、真証之証に近づくことを快しまず、恥ずべし、傷むべし」

という悲痛な身証、

「凡夫といふは無明煩惱われらがみにみちく／＼て、欲もおほく、いかり、はらだち、そねみ、ねたむこゝろおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまで、とゞまらず、きえず、たえず」

という如き自覚は明らかにそれを物語るものである。

かくて我々が善悪の批判を鋭く内に翻した時、善人は却って悪人の中に埋没して、何れの行も及び難き身と信知せられる。そしてその信知のなかに、

「いづれの行にても生死をはなるゝ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」

が領かれずにはいないのである。我々の眼が外に向いている限り、他が悪人で自が善人である。然しその眼を内に翻すとき、自らこそが悪人であることに眼ざめざるを得ない。内に眼を翻すということは、光に照らされるということであり、光明は教法の体であるからそれは教に領くということである。そこに、

「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」

と悪人成仏の本願が領知されるのである。従って、「悪人なを往生す、いかにいはんや善人をや」という立場は、本願他力の意趣にそむくのであって、

「他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」

と断言せられるのである。ここに悪人正機といわれる最も純粋な宗教的世界が開示されたのである。かくの如く、いづれの行もおよびがたき煩惱具足の信知の上に、本願他力をたのみたてまつる信樂の世界が二種深信と呼ばれるのであって、了祥師が『歎異鈔』を貫くものは二種深信であるといわれたのも、さこそと領かれるのである。

かくて師訓篇の始め三条を安心訓と見る場合、そこに含まれる問題は、知性と信仰、道德と信仰の二つの課

題であって、この課題は常に新しい課題として、いつの時代にも『歎異鈔』によって、明瞭に答えられるのである。まことに知性を超えて信仰の世界が開かれること、道徳と信仰の世界に絶対の断絶があって、信仰の世界から云えば、われわれの道徳的自覚も却って人間の迷妄に過ぎぬことを、『歎異鈔』ほど明確に開示した聖典は、世界的意味を持つものと云わねばならない。

四

師訓篇の中、前三条が安心訓と呼ばれるに對し、了祥師は後の六条を起行訓と呼んでいる。蓋し、安心起行は離れたものではないのであって、安心から自然に流出するものが起行である。従って、安心訓に含まれるこの課題に對し、起行の上で実践的に答えたものが後の六条であると云えないであろうか。

了祥師に依れば、第四条は慈悲差別章、第五条は念仏不回向章、第六条は誠諍弟子章と呼ばれているが、それぞれの中で扱われている実践的課題は、『觀經』所説の世福の内容に相当して考察される。即ち聖道淨土の慈悲にかわりめがあるという一条は、世福の中の慈心不殺の課題に相当し、親鸞は父母孝養のためとて念仏一遍にても申したことがないという一条は孝養父母の課題に答えたものであり、親鸞は弟子一人もたずという一条は、奉事師長に相当すると考えてもいいであろう。^(註)してみると、この三条は特に父母、弟子、衆生という如き人間関係における実践にかかわるものであって、信仰と道徳との関係を実践的な場で明らかにしたものとすることができよう。更に、念仏無碍章と呼ばれる第七条、非行非善章と呼ばれる第八条、不喜不快章と名づけられた第九条の三条は、何れも念仏が無碍の一道であり、また行者にとって非行非善であり、念仏申しながら踊躍歡喜のころおろそかの故に却って往生一定と思うべきであることを教えたものであるから、それは念仏の信心を一途に明らかにすることによって、念仏が不可称不可説の純粹に知性を超えた世界であるこ

とを明らかにしている。従ってこの三条は信仰と知性の課題を実践的に答えたものということができよう。殊に第九条の如きは、最も具体的な実践の問題として念仏申す心が開示せられているのであって、まことに無碍自在な信仰の世界を開示したものである。しかもこれらの条々は、また極めて非情な表現で満たされているのであって、それが『歎異鈔』の異常の魅力を形成しているように思われる。

第四条の慈悲差別章は、

「慈悲に聖道浄土のかはりめあり」

として、聖道浄土の慈悲を差別し、その聖道の慈悲について、

「聖道の慈悲といふは、ものをあはれみ、かなしみ、はぐくむなり、しかれども、おもふがごとくたすけとぐるときはめてありがたし」

という非情な表現がとられている。ここで「きはめてありがたし」というのは、如何にも強烈な表現であって、西洋的な人道主義の立場から云うならば、それはまことに非人間的であるといわねばならない。ここに「もの」というのは直接的には衆生のことであるから、ここにいる聖道の慈悲は人間に対する愛情、即ちヒューマニズムである。人間が人間に対して愛情を持つということは何と美しいことであろうか。人生に愛情がなかったら、それは索漠なる広野と化するであろう。肉身の愛情から隣人に対する愛情まで、そこには大小さまざまな愛情の花が咲くことによって、人生の美しさが飾られるのである。そして我々はかくの如き愛情の花を咲かせることによって人生を荘厳していると信じている。そのことがなかったら、我々は人生に希望も信頼も持てないからである。

然るにそうした人間的愛情に対して、それが、「おもふがごとくたすけとぐるときはめてありがたし」ということになれば、如何にも非情に人間愛を否定しているが如くに見えるのである。ここに我々は二つの意味

を注意せねばならない。

一つは、聖道の慈悲がおもうがごとくたすけとぐることきわめてありがたいという、暴言にも似た表現の裏に、限らない温情がかくされているというのである。『恵信尼消息』によると、宗祖が佐貫に滞在せられたとき、衆生利益の為に三部経千部読誦を企てられたことが見えている。恐らく宗祖は常にこうした衆生利益のころから離れることができなかったのである。けれども、その衆生利益ということが、如何に至難なことであるか、それは深い人間愛を持つもののみが身に泌みて知らされる事実である。どれだけ深い人間愛であっても、眞実には一人を救うことさえ難いのである。勿論それだからといって、人間愛が無意味だということでもなければ、まして人間愛を持たなくてもいいというのではさらさらない。遠くアメリカの黒人問題を聞いても、理論的には黒人を差別することは、最もヒューマニズムに反したことである。理性的には、人種に依て人間の尊厳が差別せられてはならない。けれども人間の事実は、理性のみで動くものではない。ここに人種問題の根の深さがある。実際は我々は一人の黒人をさえ眞にたすけとぐることはできないではないか。更に近く、親子夫婦兄弟というような肉身の間でさえ、ともすれば骨肉相食むという修羅の世界を現じて、一人の子を、一人の妻をさえ、たすけとぐることも難いのである。それはまこと眼を覆いたくなるような傷ましい事実である。然しこの事実はまた眞に人間愛に生きようとするもののみ感ぜられる事実であって、この非情な表現のなかにこそ、限らない温情がかくされていることを見過してはならない。

二つに人間愛は、凡ての人が持ち、また持たねばならぬものとせられている。汝の隣人を愛せよということは、キリスト教でのみ教えられることではない。仏教にあっては、ものをあわれみ、かなしみ、はぐくむといった利他の行が、仏道の根本とせられて来た。『観経』に説く世福のなかに、慈心不殺ということが説かれるのも、広くものをあわれみ、はぐくめということである。そしてそうした教えのなかには、自らかくの如き慈悲を起

こすことが可能であるのみか、それを持たねばならぬという意味を含んでいる。従って人間はともすれば、その教えに随順する途上において、それが十分にできると思い上る橋慢のころさえ起こすのである。この橋慢のころをうち砕いて、

「今生にいかんいとをし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」と知らしめられるのである。そして、

「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」
浄土の慈悲に帰せしめるのである。まことに、

「念仏まふすのみぞするとをりたる大慈悲心にてさふらうべき」と頷かざるを得ないのである。

第五条は念仏不回向章と呼ばれ、

「親鸞は父母の孝養のためとて念仏一返にてもまふしたることいまださふらはず」という非情の表現を以て始まっている。蓋し『観經』に説かれる父母孝養ということは、人間道徳の根本であるといっている。それは人間道徳の根本というよりは、自然の人間感情である。「よく孝に」というような封建道徳というものに反撥して、孝行無用ということを云う人があるけれども、それは有用であるとか無用であるとかいうことではなく、人間の持たずにいられぬ自然感情であると云えるのではないか。人間が暖い父母の愛情のなかで育てられて、誰かその恩を感じずにいられるのであろうか。或いは祝福されずして生れてくる生命があり、不幸にして父母の愛情に恵まれなかったとしても、生命の尊さに眼ざめた人ならば、その生命を育んでくれた父母に如何にして感謝せずにはいられないのであろうか。人間が人間として眼ざめてゆく限り、父母の愛情に孝養の心を持たねばならないのであって、その孝養のころが、今は亡き親を憶うて、念仏する心に転ずる

ことも自然ではないであろうか。幽冥境を異にする限り、我々は如何に憶うても献げるべき物を持たない。せめて念仏してという心は如何にも人間的である。然るに、親鸞は父母孝養の為に念仏したことは一遍もないというのである。なんとという非情な断言であろうか。幼にして父母を喪われたと伝えられる親鸞に父母を憶う慕情がなかったたのであろうか。「釈迦弥陀は慈悲の父母」といい、「徳号の慈父、光明の悲母」という如き、父母の諭説がその聖教にあらわれているのは、宗祖親鸞の心中深く父母を憶い慕うものがあつたからではないか。それにも拘らず、父母孝養の為に一遍も念仏したことはないと言ひ切られたのである。

教義的に云えば、それは厳しく自力回向としての追善供養を誡められたものであるに違いない。

「わがちからにてはげむ善にてもさふらはゞこそ、念仏を回向して父母をもたすけさふらはめ、たゞ自力をすてゝ、いそぎ浄土のさとりをひらきなば」

というところに、他力回向の念仏を喜ばれた不壞金剛の信心の姿を見ることができるといふことができる。こうした信心のうえから申す念仏は、

「いそぎ浄土のさとりをひらき」、或いは「この順次生に仏になりて」、「六道四生のあひだ、いづれの業苦にしづめりともし」、**「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」**なれば、「神通方便をもてまづ有縁を度すべきなり」

ということになるのである。それは何という深い人間に対する愛情であろうか。「一切の有情はみなもて世々生々の兄弟」であるという感知は、恐らくは、念仏の世界にこそ恵まれるものであつて、そこに非情の表現を通して、限らない温情のなかに生き抜かれた宗祖の聖容を拝むことができるのである。

第六条は了祥師に依て誠諍弟子章と呼ばれている。ここに、

「親鸞は弟子一人ももたずとふらう」

と云われたのは、亦非情の表現と云う。凡そ聖道諸宗において、師の任務はよき弟子を見出すということであって、そこに師資相承ということが云われるのである。殊に禪家にあつては、以心伝心を教法伝持の基本としているから、どの弟子に衣鉢を与えるか、真に衣鉢を嗣ぐよき弟子を見出すということこそ、師家の最大の仕事であるといつていい。然るに、

「専修念仏のともがらの、わが弟子ひとりの弟子といふ相論のさふらうらんこと、もてのほかの子細なり」と云われるのは何故であろうか。そしてまた宗祖は師資相承ということを否定したのであるか。弟子一人ももたずといった宗祖は、

「たとひ法然上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う」といい、恵信尼の消息に依れば、

「上人のわたらせ給はんところには、人はいかにも申せ、たとひ悪道にわたらせ給べしと申とも、世々生々にも迷ひければこそありけめとまで思いまいらす身」

であつたと記されている。してみると実は宗祖ほど生命をかけてよき師を崇め、師資相承を尊んだ人はなかつたのではないか。更によき人法然聖人から溯つて、そこに七祖相承の歴史を読みとられたところにも、愚禿すすむるところ更に私なき師資相承への美しい随順の姿を見ることができ。従つて、宗祖がきらわれたのは、師を尊ぶことではなく、教法を私することである。それ故に、

「わがはからひにてひとに念仏をまふさせさふらはゞこそ弟子にてもさふらはめ」

というのは念仏を私するものことであろう。まことに念仏は、

「ひとへに弥陀の御もよほしにあづかりて」
するのであるから、

「念仏まふしさうらふひとを、わが弟子とまふすときはめたる荒涼のことなり」

ということになるのである。かくて師を尊ぶこと、所謂、『観経』の奉事師長は、寧ろ仏法者に課せられた当然の道である。よき人との出会いがなかったならば、如何にしてわれわれは本願の念仏に帰することができるであろうか。ただ誠むべきは、

「如来よりたまはりたる信心をわがものがほにとりかへさん」

とすることであって、信仰の純粹な世界にあっては、親鸞は弟子一人ももたずでなければならぬ。そこに奉事師長という道德的世界を超えて開かれた信仰の世界があらわにされるのである。

かくて起行訓としての四条、五条、六条は信仰と道德という課題に依えて、慈悲、孝養父母、奉事師長といった実践的世界のなかで信仰の世界が如何に美しく道德的世界を超えているかを明らかにせるものということができる。そして何れの条をとってみても、そこにはまことに非情な表現を以て、鮮かにこの課題に答えているように思われる。

五

次に第七条、第八条、第九条は信仰と知性の課題に依えて、念仏の信心がわれわれの知性的分別を超えたものであることを、第二条をふまえて、実践的立場で明らかにしたものと云うことができる。

第七条を了了祥師は念仏無碍章と呼んでいるが、ここで最初に注意せられるのは、

「念仏者は無碍の一道なり」

という表現である。この念仏者について、それが「念仏は(者)」の誤りであるとする説もあるけれども、夙に金子先生が注意していられるように、『歎異抄』は法を人であらわすのがひとつの特色であって、念仏者

とおさえたところにこの文章の重心が感ぜられる。そしてその念仏者が無碍の一道であるということは、念仏者が何ものにも障碍せられない絶対自由の世界に住むことをあらわすのである。即ち「信心の行者には天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし。罪惡も業報も感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆへに」であって、それは如何に非情に信仰の世界の絶対性を開示したものであろうか。我々の理性的分別から云えば、最も深い救済の障碍となるものは罪惡と業報である。それ故に断惑と滅罪とは常に救済の成立する条件でさえある。そして我々は諸善を積むことによって、業報を清めてゆくことが救済に近づくことと考えている。然るにその罪惡も業報も障碍と感ずること能わず、諸善も及ぶことがないということは、まことに人間の知性的思惟を超えた絶対自由の世界を開示したものである。それはただ仏智の不思議というよりほかなのであって、その仏智不思議にはからわれているところに、念仏者の無碍の一道が開かれてくるのである。それ故に、

「天神地祇も敬伏し、魔界外道も障碍することなし」

であって、こうした表現は実に人間の理性的思惟を超えた非情の表現といわねばならない。しかもその非情さが鮮かに信仰の世界の絶対無碍なる姿を画き出しており、そこに『歎異鈔』のすぐれた手法を見ることができ

る。

第八条は非行非善章と名づけられている。

「念仏は行者のために非行非善なり」

という言葉は何という素晴らしい断言であろうか。念仏が他力回向の大行である限り、それは行者にとつてはたしかに非行非善である。それ故にこの一条は念仏が他力回向の大行であることを示したものである。然し我々は念仏が他力回向の大行であることを知っているかも知れないけれども、それはややもすれば知性的であって、真に他力回向の大行であることに真に頷いてはいない。従つて念仏に具する如来の功德をわがものと

私するのである。既に元祖は『選択集』に、

「名号は万徳の所帰なり」

といい、又『教行信証』「行巻」には、

「斯の行（念仏）は、即ち是諸の善法を摂し、諸の徳本を具せり、極速円満す、真如一実の功德宝海なり」と讃えていられる。然し、ここに万徳といい、真如一実の功德宝海といわれるのは、名号に具する如来の徳であつて、われわれのものではない。勿論、本願を信ずる信衆の一念にかくの如き功德を回向せられるにしても、それをわれわれの功德と固執してはならない。念仏は他力回向の行であるから、念仏するのは我々であつても、それは我々の行ではなくて、如来の行を行ずるのみである。古徳が「終日能行すれども所行海を出でず」と教えられた如く、如何に我々が称えても、それは私の行ではなく如来の行を行ずるのである。まことに「わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ、わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ」のであつて、それは当然のことを云われたのである。

然るに我々はともすれば、名号は万徳の所帰であり、真如一実功德宝海であるが故に、念仏する所にその徳があらわれ、それが私の行う功德であるかの如き錯覚に陥るのである。故に、名号を善本と執じ、徳本として固執するのである。宗祖が『教行信証』「化巻」に、真門の念仏を釈して、

「善本とは如来の嘉名なり、此の嘉名は万善円備せり、一切善法の本なり、故に善本と曰う也、徳本とは如来の徳号なり、この徳号は一声称念するに至徳成満し、衆禍皆転ず」

といつていられる。この釈は一見「行巻」の大行釈と同じであるように見えるけれども、その意は頗る異なるものがある。蓋し第二十願の「聞我名号係念我国植諸徳本」は飽くまで、名号を徳本と固執するものである。即ち善本徳本という言葉は、仏教一般で云えば修諸功德に相当するのであつて、一声称念する所に功德円満し、

それを飽くまで自のら善本徳本とするものである。かくの如き定散の自心を誠める所に「化巻」の解釈が設けられたのであって、名号が万善円備、至徳成満の徳号であることは勿論であるが、それを一声称念する所に我が至徳であり万徳であると固執するそこに、我々の深い定散心が働いているのであって、かくの如き称念はそのまま修諸功德の地位に顛落すると云わねばならない。それ故に、その固執と迷妄をとり払って、「念仏は行者のために非行非善なり」と云い、そこに他力回向の大作たることに眼ざめる眞実信心を明らかにせられたのである。従つてこの一条は、我々がともすれば、知性的にのみ念仏を受けとつて、いつの間にか念仏が最上の善行として修諸功德の地位に陥し入れるのを鮮かに批判せられたのである。

第九条は不喜不快章と呼ばれる。ここに出された唯円との對話は、実に血の出るような生々しい求道のたたかいである。

「念仏まふしさふらへども、踊躍歡喜のこゝ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ゝろのさふらはぬは、いかにとさふらふべきことにて、さふらうやらん」

という問いは、実は恐ろしい問いである。即ち『大經』には、「聞其名号信心歡喜」と説き、「其有得聞彼仏名号歡喜踊躍乃至一念」と説かれてゐる。これらの經説に依るに、本願を信じ念仏申すところに踊躍歡喜のこゝろの発るのは当然といわねばならない。それにも拘らず、踊躍歡喜の心おろそかであるということは、何という恐ろしい問いであろうか。それに対する親鸞の答えは更に恐ろしいものである。

「親鸞もこの不審ありつるに、唯円房おなじこゝろにてありけり、よく／＼案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよろこばぬにて、いよ／＼往生は一定とおもひたまふべきなり」

何という恐ろしい言葉であろうか。よろこぶべきことが喜べてこそ往生一定なのではないか。それにも拘らず、よろこぶべきことをよろこばぬにて往生は一定と思えというのである。そこには如来の本願に対する絶対

の信順があればこそ、かくの如き非情の表現があらわれるのである。喜ぶべきことが喜べ、念仏申すところに踊躍歡喜のころがある。そこに往生の確証を求めようとするのは自力のはからいに過ぎない。しかも事實は喜ぶべきことが喜べないのである。してみると踊躍歡喜の心がなければならぬということは、我々の知性的からいが決めているだけであって、そうした人間の固執を超えて、

「しかるに仏かねてしろ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／＼たのもしくおぼゆるなり」

という如来の絶対的慈悲の世界が開かれるのである。ここでは喜ばねばならぬという人間の固執は無慘に打ち破られている。何という非情の劇しさであろうか。

「これにつけてこそ、いよ／＼大悲大願はたのもしく往生は決定と存知さふらへ、踊躍歡喜の心もあり、いそぎ浄土へまひりたくさふらはんには、煩惱のなきやらんとあやしくさふらひなまし」

という素晴らしい確信、それは親鸞自身の中から生れた確信ではなく、如来本願の確信である。この確信あってこそ、念仏は無碍の一道たるのである。

かくて無義為義章と呼ばれる第十條では、

「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議のゆへにとおほせさふらひき」

と結ばれたのであって、それは安心訓と起行訓の帰結であるといつていい。まことに念仏は不可称不可説不可思議であって、それは我々の知性を超え、また道徳的価値の世界をはっきりと超えたものである。かくも鮮かに知性や道徳との断絶を明らかにした聖典は他に比類をみないのであって、その鮮かさをいよいよきわだたせるのが『歎異鈔』の全体に満ちた非情性であるといふことができよう。

尚、師訓篇九條は後の異義篇と自らなる照応を示し、異義篇のなかにも驚くほど非情な表現が満ち満ちている。

然し、いまは一応は師訓篇について所見を述べたに過ぎない。

〔註〕 伊東慧明著『歎異抄の世界』参照。

(完)

執筆者紹介

曾我量深

本学名誉教授
京都市東山区今熊野南日吉町
四〇

幡谷明

本学助教授
京都市北区小山中溝一六
酒卷章太郎方

金子大栄

本学名誉教授
京都市左京区下鴨北芝町三四

伊東慧明

本学助教授
京都市北区上賀茂菖蒲園町五

稲葉秀賢

本学教授
京都市北区紫竹高繩町七一

安田理深

本学講師
京都市北区小山下総町二八ノ七

武内義範

京都大学教授
京都市伏見区桃山町泰長老