

# 『歎異抄』における「オホセ」

——第十章を手がかりとして——

加 来 雄 之

## 一 『歎異抄』を貫く関心

——師教との関わり方

宗教が文字通り「教えを宗とする」生存在のあり方を示すとすれば、「教」の概念を問うことは宗教そのものを問うことである<sup>①</sup>。

『歎異抄』は、「教」を「宗」として受け止めることを透徹した眼差しで問う類まれな「宗教」書である。特記すべきは、その「教」への透徹した問いを支える教的方法を〈歎異〉という批判精神として明示したことである。

1 (加来)  
『歎異抄』は、その書名が語るように「歎異先師口伝之真信(先師口伝の真信に異なることを歎く)」、いわば〈師教

(先師口伝)との関わり方(真信)をこそ根本関心とする。

『歎異抄』を通俗的な意味での言行録や聞き書きとして理解すると、『歎異抄』がもつ独創的な意義を見失うことになるだろう。『歎異抄』は伝記的な関心にはほとんど応えてくれない。なぜなら『歎異抄』は、「先師口伝之真信」を真摯に探求した弟子による今はなき師・親鸞(故親鸞)との内的対話の記録であるからである<sup>②</sup>。

『歎異抄』は、親鸞の教義についての解釈を記した書でもない。それゆえに親鸞の教義についての解説、例えば弥陀とはなにか、誓願とはなにか、念仏とはなにかというような定義や親鸞の思想体系の解釈などを『歎異抄』のなか

に期待しても満たされることはない。なぜなら『歎異抄』は、親鸞という〈師の教義〉を解釈しようとしているのではなく、〈師教との関わり方〉をテーマにしているからである。親鸞の宗教的信念の基本的要素を圧縮したかたちで活き活きとした(ときには逆説的な印象深い)言葉で伝えることは『歎異抄』の魅力の一つである。が、たとえ浄土教の教義についての素養などなくとも、『歎異抄』は人をつ力をもつ。それは『歎異抄』の一言一句にまで染み込んでいる師教に出あった責任を担おうとする真摯さと厳しさがあからである。その〈歎異の精神〉が、教えを宗として生きようとすると誠実な魂の共感を呼び起こすのである。(その意味で近代において現われた『歎異抄』への誤解や批判の多く、たとえば親鸞の思想とは異質であるとするとするような非難は『歎異抄』を言行録・教義書と見なしたためであるように思える。)

近代における宗教批判は、教えを宗として生きようとするものたちに、人間の独善性や閉鎖性、虚偽意識という、信仰の病いを深く見つめる態度と方法を要請した。しかし多くの場合、宗教はみずからの伝統を対象化し疑うことを信仰の病い、躰きとみなしてきたし、人間の理性(はからい)による信仰の侵食とも受止め、そのようなあり方を宗

教の本質である信仰とは異質なものとみなしてきた。みずからが生の依り処とする教えに対する意識を虚偽意識と認めたり疑うことは意味があるのだろうか、そもそもそのようなことが可能なのだろうか。

仏教は道理と信仰ということが別でないことを標榜する宗教である。迷いを根拠とする知を転じて、ダルマを根拠とする智慧を獲得するというのであるが、それを導くのはあくまで「教」である。それゆえに仏教の歴史が大きな危機に直面し変革が興るとき、つねに仏の「教」の本質を問い直すところからはじまった。思えば、「教」の本質を問うことは宗教の伝統に立とうとする個人においても、みずからの信仰が揺らぎ、不安や煩悶を越えることができないうときに避けることのできないことである。(この問いの作業をごまかすと教義とその体系の網に絡み取られる。)

「歎異先師口伝之真信」(前序)のために「故親鸞聖人御物語之趣」(前序)を記した『歎異抄』が、第十章(後述するようにこの論では「ソモソモ」以下の中序と呼ばれる部分も含む)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」という「オホセ」を伝えていることは、〈師教との関わり方〉というテーマについて重要な指針を与えてくれるように思われる。この表現は一見、

「無義」ということによって人間の知性的行為、批判精神を否定しているように見える。しかしながら『歎異抄』の第十章の構造は、「無義ヲモテ義トス」という「オホセ」から「上人ノオホセニアラサル異義トモ」(第十章)に対する批判が展開して示している。

## 二 「歎異」の根拠としての「先師口伝之真信」

『歎異抄』が〈師教との関わり方〉を問い直すアプローチは多様である。思いつくままにあげてみよう。教えという言述と信心という自覚との関係という視座(第二章)、師弟(教えを説く宗教的人格の権威との関わりについて)という視座(第六章)、宗教的テキストとその学びという視座(第十二章)などさまざまである。しかし『歎異抄』が、〈師教との関わり方〉という「抄」の基本構想について厳密に語っているのは前序の一句である。

歎異先師口伝之真信 思有後学相統之疑惑 幸不依有縁知識者 争得入易行一門哉 全以自見之覚語 莫乱他力之宗旨<sup>④</sup>

とくに「先師口伝之真信」という一語がもつ重要性は決定的である。なぜならここにおいて〈師教との関わり方〉を問い直す方法とその根拠を指示しているからである。方

法とは「歎異」であり、根拠とは「先師口伝之真信」である。師から直接に教えを聞いたこと、つまり先師の口伝が弟子たちにとって絶対的な権威を有するのは当然である。しかし、それゆえにそこに問題が惹起する。つまり先師の口伝が正統性を主張する根拠となったり、門弟を所有化するための手段となったり、脅迫の材料となる。それを利用したのが親鸞の息子・善鸞であった。当時の状況であれば、師の口伝を受けたという主張は権威をもったし、また実際そのように機能したからこそ関東の弟子達は親鸞に訴えざるをえなかった。『歎異抄』の著者は善鸞問題をよく知っていたに違いない(第二章)。それゆえに「先師の口伝之真信に異なることを歎き」という表現は、単なる教理的な関心にはない、具体的な危機情況のなかで実践的に問われた思索だけがもつ簡明さと厳密さがある。

『歎異抄』の著者が序文において「歎異先師口伝之真信」と述べることについて、古田武彦氏は、「口伝」を伝えることをもってみずからを正統化した。絶対的権威たる親鸞の「口伝」こそ、この著者の「歎異」の拠点なのである<sup>⑤</sup>とのべ、また『歎異抄』は「親鸞の権威化のために文献上最初のイデオロギーを提出した。これは著者の立つ史的位置を示すと共に、本願寺教団的権威主義への道を開く

ものであった」と結論づけている。

むしろ私は、『歎異抄』の著者は、「先師口伝之真信」という表現によつて、つまり、「先師口伝」に「真信」を加えることによつて、師教ということが孕む教権主義や師という人格の絶対化という陥穽から逃れようとしたのではないかと思う。『歎異抄』は私たちに真実をもたらしものとして「ヨキヒトノオホセ」(第二章)がもつ権威の重要性を強調するが、権威主義的な見方などを主張する姿勢はない、むしろ権威のうちにひそむ名利への欲求、独善性を厳しく抉り出し批判する(例えば第六章、第十八章など)。

「先師口伝」とはみずからの「真信」にとつてのみ深い意味をもつ。それは決して夜中に善知識から与えられた秘密の教義を意味するのではない。「先師の直接の教えによつて成り立つたわが真実のめざめ」こそもつとも端的な宗教的経験を語るからである。異なることが歎かれるのは、「先師の口伝」でもなく「先師の真信」でもない。(1)「先師の口伝」に異なるのであれば、それは師が説いた言述、つまり教義に異なることを意味する。また(2)「先師の真信に異なる」のであれば、教えとは別にある先師の信仰を迫体験しなくてはならないことになる(ところが信にかたぢがない以上、或る権威をもつた人格の恣意的な言

述に服従することを強制されかねない)。

(1)先師の口伝に異なることへの批判——師の言葉(教え)にとらわれ、教条主義となる危険性をもつ。

(2)先師の真信に異なることへの批判——教えがもつ意義を無視するし、あしき神秘主義、体験主義におこる危険性をもつ。

「先師口伝の真信」とは、「先師の口伝に対する真の信(めざめ)」もしくは「先師の口伝(語つた教え)による真信(まことにめざめ)」と理解するべきだろう。つまり、この言葉は、存在のもつとも深い意味を開示する他者の言葉に出遇い、みずからの生き方を決定的に方向づける・信という事実を厳密に端的に表現しているのである。仏の教法によつて自覚する、これが仏教の救いの原則である。仏の言葉のなかに自己(の本来性)を発見するのが仏道である。師の言葉を無批判に受けいれるのではなく、師の言葉によつて自己の宗教的生の実相にめざめるのである。「歎異抄」が問題としているのは、このような教と信がもつ不二不異の関係が見失われることによつておこる「異義」なのである。

## 三 『歎異抄』における「オホセ」

『歎異抄』を通底しているのは〈師教との関わり方〉を常に根底から問い直す姿勢である。しかしその「教」とは何か。『歎異抄』には「教」に関する概念がいくつか出てくる。例えば〈書かれたテキスト〉を指すものとしては「法文」「経釈」「聖教」「経論」などが、〈書かれた内容(教理)〉を指すものとしては「説教」「仏説」「御釈」「金言」などが、また師の〈語り、説く〉という事柄を指すものとしては「口伝」「物語」「モノカタリ」などがある。しかし『歎異抄』を読んでもつとも心に刻み付けられるのは繰り返し出る「オホセ」という語である。『歎異抄』で語られる「オホセ」という言葉には、『歎異抄』を書きとどめようとするエネルギーがすべて凝集されているような緊張感がみなぎっている。『歎異抄』においては教えを聞くことは、「タ、念仏シテ弥陀ニタスケラレマヒラスヘシ」(第二章)という「ヨキヒトノオホセヲカフ」(第二章)ることである。そして「歎異」される対象も、「上人ノオホセニアラサル異義トモ」(第十章)である。このように「異なるを歎く」という批判が「オホセ」に基づかなくてはならないことが繰り返し確かめられている。『歎異抄』

一通は、「オホセ」に貫かれているといってもよいのだろう。

もし「ヨキヒトノオホセ」が単に師の言説や教理を意味するのであれば、「上人ノオホセニアラサル」という批判は、古田氏の主張するように師の説いた教義を利用してみずからの立場を正当化し、他を非難することになってしまうだろう。そして「異義」は、「オホセ」に対するみずからの見解とは異なる他者の見解を意味することになるだろう。しかし『歎異抄』における「オホセ」は単なる師によって説かれた教義を意味しているのではない。

「オホセ」は、おそらく親鸞の日常生活の言語世界に存在した言葉である。それゆえ親鸞自身における使用方法や、また『歎異抄』と同じく親鸞の言葉を「口伝」として伝えようとした覚如の著作においてどのように使用されたかも今後検討される必要がある。とにかく「オホセ」は、仏教のテクニカル・チームではなく日本人の言語生活の深いところに根差した大和ことばであり、私たち日本語を母国語とするものにとつてここに染み入るような響きをもつ。概念としては「口伝」とか「発遣」「教法」などのほうがより厳密なのであろうが、生活に密着した「オホセ」という大和ことばで受け止めし深く表現したのが『歎異抄』で

ある。このことが宗派をこえて共感を呼び起すを助けているように思う。私はかつて宗教における「教」という言説の概念を大和ことばであらわすにはどうすればよいかを試みて、「語りかけ」と言い換えてみたことがある。しかし「語りかけ」では日常的な言説と区別することができなかった。『歎異抄』が使用する「オホセ」という言葉以上に「教」をあらわす適切な大和ことばを今のところ見出すことができない。

「オホセ」は、「オホス（仰す）」の名詞形であるが、そもそも「オホス」は「オハス（負はす）」という動詞から派生したもので「言葉を負わせる意」を含んでいるといわれる。そこから単なる「言う」というだけでなく、言いつける、命じる、上意を下達するという意味をもつてくる。<sup>⑧</sup>

「オホセ」は、語る内容を担うことを要請する意図を含んだ語りかけなのである。『歎異抄』における「オホセ」はほとんど先師から直接うけたまわった言葉という意味で用いられる。ただ「オホス」という動詞として使用される場合に、いくつか「言う」の尊敬語として使われる例外がある（付表の4、6、14参照）。「オホセ」という名詞として用いる場合は一つの例外もなく親鸞もしくは法然の、つまり先師からたまわった口伝を意味している。

「オホセ」はどこまでも他者の「ことば」である。また「オホセ」は他者によって直接に語りかけられ、語りかけられた存在が担うべき「ことば」である。「オホセ」は、単なる「言われたこと」の敬語でもない、また知的理解の対象としての教義でもない、また他律的規範としての命令でもない。いまここに具体的に誰かから私に語りかけられ、与えられ、背負わされている。「ことば」は（言の葉）である。「発遣」という意味を含んだ語りかけなのである。

『歎異抄』第二章における親鸞の回心を表明する有名な言葉「ヨキヒトノオホセヲカフリテ信スルホカニ別ノ子細ナキナリ」が「先師口伝之真信」の実際をよくあらわしている。

先師——ヨキヒトノ

口伝——オホセヲカフリテ

真信——信スルホカニ別ノ子細ナキナリ

しかし「オホセ」が他者の言葉である以上、それが直接私たちの目覚めとなるのではない。「オホセ」は私たちの宗教経験にとつてどのような意味をもっているのか。もしくは宗教言語としてどのような役割をもっているのか。日本語において「ことば（言葉）」は、「こと（言）」と「ことば（言の葉・端）」という構造を持っていることが指

摘されている。その構造を、そのまま宗教言語の構造として『歎異抄』の「マコト」と「オホセ」に対応させることができる。また親鸞があきらかにする真実教の具体性は、「如来の本願を説く」(『教行信証』教卷) 経を通して「仏の名号」(『教行信証』教卷) という「行」の現前に目覚めることである。そのことが『歎異抄』では、「オホセ」を通して「マコト」にふれる、もしくは「オホセ」に「マコト」を聞き取るとしてあらわされるのである。「オホセ」は他者からの「ことのは」であるが、「マコト」を開く「オホセ」は単なる「ことのは」ではなく親鸞にならって「御ことのは」(『尊号真像銘文』<sup>⑩</sup>) というべきであろう。

一般言語	宗教言語 (『歎異抄』)	親鸞「教卷」
こと(言)	マコト	仏名号 (南無阿弥陀仏)
ことのは (言の葉)	オホセ	説如来本願 (経教)

「弥陀ノ本願マコト」(第二章)を「オホセ」を通して聞き取る、親鸞の出遇った宗教的現実の構造が「法然ノオホセマコトナラハ」(第二章)という表現であらわされる

のである。「オホセ」と「マコト」の関係については別に論じる機会をもつ予定である。

#### 四 第十章の二つの部分——「オホセ」と中序

『歎異抄』が批判するのは「上人ノオホセニアラサル異義トモ」(第十章・中序部分)であるが、その直前に「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「オホセ」が掲げられていることに注目したい。<sup>⑪</sup>

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ソウラヒキ ソモソモ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 同時に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 ヽタヘウケタマハル イハレナキ条々ノ子細ノコト

この第十章が「オホセ」と「ソモソモ」以下の中序と位置づけられる文章をともなっているという特殊な位置について、『歎異抄』の思想、構造などから注目されている。<sup>⑫</sup>

現代の解釈の多くは、第十章の「オホセ」の部分と中序と呼ばれる部分を切り離して考える傾向が強いようである。

ただ私は今日残されているもつとも古い書写本である西本願寺蔵蓮如書写本『歎異抄』の構成に立ち、第十章は「オホセ」とともに中序と呼ばれる部分を含むものとしてみたい。たとえば蓮如本では、外題を「歎異抄一通」とするし、また第一章から第十八章まで連番が振られており、前序と後序と呼ばれる部分には番号が振られていない。このことは素直に読めば、第十章をオホセと中序という二つの部分に分けること、また『歎異抄』が師訓篇と歎異篇の二部構成であるという発想を拒否する。オホセと中序という意識を一度カッコに入れて、第十章を一つの章として『歎異抄』の文脈の中に位置づけてみたいのである。もちろん第十章が、親鸞の「御物語之趣」（前序）を「オホセ」として語ることを終え、その「オホセ」に立って第十一章以降の「上人ノオホセニアラサル異義トモ」への批判を展開していく転回軸という役割をもつ特殊な章であることは疑えない。<sup>⑮</sup>

『歎異抄』は、題名どおり「義（普通は意味、道理、意義などの意）」の異なりを批判する、つまり異義批判の書である。一般的に「異義」は「正統な宗義と異なる見解」

と理解され、極端な場合、異流とか異端というニュアンスでさえ用いられる。

『歎異抄』における「歎異」が、「改邪（よこしまな見解を改める）」（寛如）や「破邪（よこしまな見解を破る）」（存覚）のように他者を「邪」とみなす関心に立つ排他的批判ではなく、親鸞の「悲歎」の精神の伝統に立つものであるということはずでに指摘されている。<sup>⑯</sup>この指摘が明らかにしようとしていることは、「異義」は邪義を意味しないということである。では『歎異抄』において「異義」の反対概念としてなにが想定されているのであろうか。まず、「異義」は邪義ではないのであるから、「異義」の反対概念は「正義」や「了義」ではない。また或る種の義にとらわれることを「異義」として「無義」を反対概念として考えるべきなのだろうか。しかし「無義」というだけでは充分ではない。『歎異抄』第十章の構造からいえば、「異義」の反対概念は「無義ヲモテ義トス」ることではなければならないと思う。そのことを明らかにすることで、はじめて「上人ノオホセニアラサル異義トモ」の本質が見えてくる。そのとき異義批判が教義レベルに止まるのではなく（師教との関わり方）の最深部に到達するものとして展開できるのである。つまり第十章の「オホセ」と中序部分はお互い



に照らしあつて「歎異」ということを明らかにすると理解すべきである。

私は、『歎異抄』の「上人ノオホセニアラサル異義トモ」に二つのレベルを見出すことができると思う。基本的には「マタクオホセニテナキコトヲモ オホセトノミモフスコト」(後序)といわれるように「オホセ」でないことを「オホセ」と主張することが「異義」である。一つには、師の教説と異なつた見解や教義を「オホセ」として主張する異義のレベルである。そこには無意識的な誤解と意識的な曲解が想定されている。このことは分りやすい。さらにもう一つは、確かに師の「オホセ」ではあるが、それを「ミツカラノハカラヒ」(第十一章)によつてとらえた結果「オホセ」の「御意趣」「本意」「御ココロ」を見失つているという異義のレベルがある。後者にこそ『歎異抄』が明らかにしようとする〈師教への関わり方〉における異義の繊細な問題がある。

なぜ異義が起るのか。それは師教を信じることが、義として固執することにすりかえられるからである。つまり「無義ヲモテ義トス」べき師教のあり方を見失うからである。現代の言葉で言えば、師教が教義のレベルでのみ受けとめられ、その結果、イデオロギーとして機能するという

ことであろう。妙音院了祥によつて異義が「誓名別信計」「専修賢善計」という二つの「計」、いわゆる「ミツカラノハカラヒ」に分類されているが、それは信という心理作用が、知的要素と行的要素という両面を有するものであることから必然的に起こってくる信の変容形態なのである。<sup>⑬</sup>

「誓名別信計」——念仏を知的関心によつてとらえたことによる見解——知識

「専修賢善計」——念仏を行的関心によつてとらえたことによる見解——倫理道德

『歎異抄』第十章によれば、師教を「無義ヲモテ義トス」という「オホセ」によつてしっかりと受け止めるのが「真信」であり、師教を「ミツカラハカラヒ」「義」を立てるのが「異義」なのである。『歎異抄』全十八章を結ぶ「右条々ハミナモテ信心ノコトナルヨリコトオコリサフラウカ」という言葉は、精確にいえば「無義ヲモテ義トス」べき「オホセ」について「信心ノコトナルヨリコトオコリサフロウカ」という意味であるといえよう。

##### 五 「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」

石田瑞磨は『歎異抄』第十章の「オホセ」が、親鸞の思想とは異質であることを力をこめて検証する。その論拠は、

親鸞の著述には第十章のように「念仏」について「無義ヲモテ義トス」という用例が見出せないということに集約できよう。しかし上述したように『歎異抄』は「師教への関わり方」を根本関心とする。もちろん念仏ということは『歎異抄』の主要な概念であるが、この根本関心を離れてこの「オホセ」を理解することはできない。

では『歎異抄』の文脈の中で第十章の「オホセ」によってなにを言いたかったのか。他力についてではあるが『尊号真像銘文』に『歎異抄』第十章の「オホセ」に近い表現がある。親鸞は、法雲寺真跡本（略本、親鸞八十三歳）から、専修寺真跡本（広本、親鸞八十六歳）へと三年の月日を経て、次のように言葉遣いを展開させている。

「他力は義なきを義とす」<sup>20</sup>（略本）

「他力には義なきをもて義とす」<sup>21</sup>（広本）

略本の表現が誤りであったから変更したというわけではないだろう。おそらく広本のように「他力には」、「義なきをもて」と表現する方がより精確で適切であると考えたと推測できる。第十章のオホセが広本の表現を継承していることは明らかであろう。このことを手がかりに第十章の「オホセ」の意味を検討してみたい。

(1) 「念仏は」ではなく、「念仏ニハ」という表現した意

義。

『歎異抄』の著者は、親鸞の「オホセ」を、「念仏は」ではなく「念仏ニハ」と書きとどめた。それは親鸞が「他力」を「他力には」と改めた意図ともかかわってくるであろう。もし「他力は」であれば「他力は義なき」を義とす」とも読むことができ、「他力が無義である」という解釈の余地が残る。おそらくそのことを避けるために「他力には」と変更した。そのことによって、「他力」と「義なきを義とす」とを切り離れたのであろう。そのことは「義なきを義とす」という内容が、「他力」であつても「如来の誓願」(『未灯鈔』)であつても、第十章のように「念仏」であつてもよいのである。つまり「義なきを義とす」という言葉は「他力」の内容を定義しているのではなく、「他力」という教言の受け止め方を規定している。とすれば『歎異抄』で「念仏ニハ」と表現されたのは、「念仏が無義である」という読みを断つという意図があつたということであろう。つまり「念仏」という教言は、「無義ヲモテ義トス」る立場で受けとめることが大切だということである。

(2) また「義なきを義とす」や「無義を義とす」ではなくて、なぜ「無義ヲモテ義トス」と「ヲモテ」という言い回

しをしたのだろうか。「ヲモテ」ということは、一応は「無義」を強調する意味である。しかしながらそこに「方法」というニュアンスを含ませることもできるのではないか。つまり「無義(凡夫のはからいがまじわらない)」という「方法」によつて「義(如来のはからひ)トス」することを實現する。

(3) 第一点にかかわるが、「念仏ニハ無義ヲモテ義トス」と「義トス」という一語を加えたことは意味深いと思う。

『歎異抄』の第十章の迫力は、その逆説的な表現にあるが、どうしてこのような難解な表現をとらなくてはならなかったのだろうか。そこには「義トス」というところに積極的な意義があるからであろう。「義トス」が単に「教義とする」「本義とする」というだけなら、「念仏は無義なり」もしくは「念仏には義なきなり」と表現しても充分であり、わざわざ付け加える必要はない。どのような視点から「義トス」という一語に積極的な意義を見出すことができるのであるうか。

#### 六 「義トス」の積極性——如来の御はからい

第十章の「オホセ」を現代語訳するとき問題になるのが「無義ヲモテ義トス」の二つの「義」をどのように解釈す

るかである。「義」というのは広い意味領域をもつのでさまざまな解釈が成り立つのであるが、大きく二つの立場がある。(1)一つは、二つの「義」の意味を分けて解釈する立場であり(多屋頼俊など)、(2)もう一つは、二つの「義」を同じ概念として解釈しようという立場である。(古くは円智の『歎異抄私記』、最近では曾我量深、石田瑞麿など。同じ訳語を使い補注によつて意味の次元を区別する方法。)

(1)の立場、「義トス」の「義」は「理論」(真継伸彦)、「正しいあり方」(野間宏)、「本義」(多屋頼俊・広瀬杲)、「道理」(安良岡康作)などと訳され、あまり積極的な意味があたえられないことが多い。いわば、「念仏(の道)においては、固定した教義などないのが大切な意義である。」「ぐらゐの意味で、「念仏は無義なり」という読みと大差はない。

(2)の立場は、「義トス」の「義」に積極的な意味を見出そうとする。いわば「念仏においては、(凡夫の)はからいがないことが(如来の)はからいである。」と解釈する。つまり「義なき」の「義」は人間の迷った「はからい」であり、「義トス」の「義」は人間を真理に導びく「如来のはからい」と理解するのである。この理解は、次

の第十一章に「如来ノ御ハカラヒナリトオモヘハスコシモミツカラノハカラヒマシハラサルカユヘニ」(傍点筆者)とあることから照し返しての理解であろう。凡夫の「ミツカラノハカラヒ」をこえた「無義」の世界を「義」としてあらわすのが「如来ノ御ハカラヒ」である。

私は、この「義トス」に積極的な意味を見出そうとする(2)の立場を少しだけ推し進めて、「念仏においては、日常的言語(義)をこえた世界を「オホセマコト」(義)としてあらわすという解釈を提案してみたい。ことばをこえた世界(無義)をもってあえてことば(義)として回向する。ここに「弥陀ノ本願」(第二章)の独自の意義があるのであろう。無義というだけで、義とならなければ我々に手がかりはない。単に「無義」であるならば浄土教以外の般若思想でもすでにいわれていることである。それをあえて(義トス)るところに念仏の教えの生命はあるのである。その意味で「タ、念仏ノソマコト」(後序)なのである。義であるような言葉は、人間を縛るところの「ソラコトタワコト」(後序)でしかない。無義なる世界を表現する念仏において「マコト」といえるのである。

そのことはその後につづく文章からも窺うことができる。つまり「不可称不可説不可思議ノユヘニ」という「オホ

セ」は、一見「無義」であることを主張しているように見えるが、親鸞の理解を通すと、むしろ「義トス」ということを根拠づけるのである。例えば、『一念多念文意』の「安楽浄土の不可称・不可説・不可思議の徳を、もとめず、しらざるに信ずる人にえしむとするべしとなり」に対する左訓(一)括弧で示した箇処)には次のようにある。

不可称(ことばもおよばずとなり)

不可説(ときつくすべからずとなり)

いづくんぞ思議すべきや(おもひはかるべからずといふこゝろもおよばれずしるべしとなり)

ここである「不可」とは、「出来ない(impossible)」、「してはならない(forbidden)」ではなく、「およばず」「つくすべからず」などとあるように「超えている(beyond)」の意味であろう。ここには義となる如来のはたらきの積極性が示されている。

念仏という教言が無義でなかったら、念仏が或る種のイデオロギーとして機能することになる。「無義」を見失った念仏は、人間を「念仏」という教義のなかに束縛する。しかし「義トス」ることがなければ言語に生きる我々にとつては触れる手がかりはない。

『歎異抄』の第十章によれば、異義が起こるのは、「無

義ヲモテ義トス」る「オホセ」を見失うからである。「ソ  
ラコトタワコト」なる虚偽言語は念仏という「マコト」に  
ついての「オホセ」さえも対象化し「モノ」化する。その  
結果、師教は固定化した教義となり、やがてイデオロギー  
と変容する。それを破るのが「無義ヲモテ義トス」という  
「オホセ」である。つまり念仏について正義と邪義がある  
のではなく、(義を立てそれにとらわれる)ことがすでに  
異義なのである。正義の反対は邪義であって異義ではない。  
むしろ正義であつても義であることを固執すればそれは異  
義である。

念仏という教言は、つねに「無義ヲモテ義トス」という  
「オホセ」によって問い直されることによって「タ、念仏  
ノミ」という存在の本来性を開く「マコト」の根源的力を  
回復するのである。

#### 七 歎異を問い直す「オホセ」

『歎異抄』は、親鸞の「オホセ」を聞き取り、「オホセ  
ニアラサル異義トモ」を批判する。『歎異抄』における  
「オホセ」とは、虚偽言語(ソラコトタハコト)にたつ日  
常的意識を転じて真実言語(マコト)の呼びかけのなかに  
生きる存在へと変革するようにうながす言説をあらわすた

めに独自の意味を与えられた概念である。

歎異の精神に立つて耳から離れることのない「故親鸞聖  
人御物語之趣」(前序)を書き記したと自負する『歎異抄』  
の著者が、師訓から歎異への転回点として第十章に置いた  
親鸞の「オホセ」が、みずからの(教えの関わり方)(批  
判)を根底から問い直すような「オホセ」であったことは  
偶然ではないだろう。『歎異抄』の批判は、単に教義の異  
なりに向けられるのではなく、私たちが日常的意識(「ミ  
ツカラノハカラヒ」によって師教の「コトノハ」を絶えず  
「モノ」に変容させていくことへの批判であるからである。

以上みてきたように、第十章は、オホセと(中序(歎異  
序))という二つの異なった事柄が一つの章におさめられ  
るといふ特殊な構造をもっている。著者は、第十章におい  
て、あたかも(師教との関わり方)という主題のもと、こ  
れまでのオホセという旋律線に(中序)という新たな旋律  
線を重ねていく、そして二つの旋律線が一つの章のなかで  
響きあわせるといふポリフォニー的な仕掛けによって、異  
義批判が師教(オホセ)から必然的に展開していくことを  
示すのである。その意味で第十一章から第十八章までは第  
十章の変奏なのである。第十章をこれまでのように二つに  
分離したり切断することによって、原形を損なうというだ

けではなく、「オホセ」と「歎異」との必然的關係が見失うことになるだろう。

第十章を通して見出される「歎異」という教学的営みは、「無義」なることを「義」として実現しようとする「ヨキヒトノオホセ」のご苦労に立ち返り、それが本来もつダイナミックな働きを取り戻すことなのである。

付表 『歎異抄』における「オホセ」の用例

傍線は、親鸞もしくは法然の「教え」としての意味  
(但し、二重傍線は積尊)  
傍線は、「言う」の敬語用法

第二章

- 1 親鸞ニオキテハタ、念仏シテ弥陀ニタスケラレマヒラ  
スヘシト ヨキヒトノオホセラカフリテ信スルホカニ  
別ノ子細ナキナリ

- 2 法然ノオホセソラコトナランヤ。法然ノオホセマコト  
ナラハ

第三章

- 3 マシテ悪人ハトオホセサフラヒキ

第九章

- 4 シカルニ仏カネテシロシメシテ煩惱具足ノ凡夫トオホ  
セラレタルコトナレハ

第十章

- 5 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
- 6 上人ノオホセニアラサル異義トモヲ 近来ハ 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

第十二章

- 7 「故聖人ノオホセニハ コノ法ヲハ信スル衆生モアリ  
ソシル衆生モアルヘシト

第十三章

- 8 「故聖人ノオホセニハ 卯毛羊毛ノサキニイルチリハ  
カリモツクルツミノ宿業ニアラストイフコトナシトシ  
ルヘシト

(\*その他、親鸞のオホセとして頻出)

第十五章

- 9 浄土真宗ニハ今生ニ本願ヲ信シテ カノ土ニシテサト  
リヲハヒラクトナラヒサフラウトコソ故聖人ノオホ  
セニハサフラヒシカ

後章

- 10 ソノユヘハ善信カ信心モ聖人ノ御信心モヒトツナリト

- 11 オホセノサフラヒケレハ  
 法然聖人ノオホセニハ 源空カ信心モ如来ヨリタマハ  
 リタル信心ナリ
- 12 源空カマヒランスル浄土ハハヨモマヒラセタマヒサフ  
 ラフハシトオホセサフラヒシカハ
- 13 聖人ノオホセノサフラヒシオモムキラモマフシキカセ  
 マヒラセサフラヘトモ
- 14 カクノコトクノ義トモオホセラレアヒサフラウヒト  
 〳ニモイヒマヨハサレナントセラル、コトノサフラ  
 ハントキハ
- 15 聖人ノツネノオホセニハ 弥陀ノ五劫思惟ノ願ヲヨク  
 〳案スレハ
- 16 聖人ノオホセニハ 善悪ノフタツ惣シテモテ存知セサ  
 ルナリ
- 17 タ、念仏ノミソマコトニテオハシマストコソオホセハ  
 サフラヒシカ
- 18 マタクオホセニテナキコトヲモ オホセトノミマフス  
 コト アサマシクナケキ存シサフラウナリ
- 19 「古親鸞ノオホセコトサフラヒシオモムキ 百分カ一  
 カタハシハカリヲモ オモヒイテマヒラセテカキツケ  
 サフラウナリ

## 註

① この論文は、「オホセとマコト——『歎異抄』の教法観」という主題を考察するための準備作業として『歎異抄』における「オホセ」という概念を、とくに第十章を通して考察するものである。以下引用文は、『歎異抄』については、蓮如書写本によった。その場合、依拠本通りカタカナ書きで示し、読みやすさを考え空白を適宜補った。注における頁は『定本親鸞聖人全集』第四卷言行篇(1)で示した。それ以外の引用は引用文献の表記に準じた。

さて宗教という人間の生にとつて「言葉」という概念は決定的な意味をもっているように思う。言葉のなかで「教」もしくは「教法」という概念は、他者によつて語られ、自らの人生を基礎づけ方向づける意味体系を与える「ことのは」言説(教言)である。さらには、その言説によつてあらわされる思想の内容(教法)「ことわり」、もしくは思想の体系(教義)も含んでいる。

② 『歎異抄』の根本関心を(師教えとの関わり方)とする視点は、広瀬杲『歎異抄の諸問題』(法蔵館、一九七八)などが参考になる。最近ではデニス・ヒロタ『親鸞——宗教的言語の改革者』(法蔵館、一九九八)がこの問題を詳しく取り扱っている。

③ 林田茂男『親鸞をけがす歎異抄』(一九五〇、大法輪閣刊)『歎異抄の問題点』(一九五五、同)、古田武彦『親鸞思想——その史料批判』(一九七五、富山房刊)、石田瑞麿『歎異

抄——その批判的考察」、山折哲雄『悪と往生——親鸞を裏切る「歎異抄」など』。

- ④ 『歎異抄』前序(二三四頁)
- ⑤ 『親鸞思想——その史料批判』(富山房、一九七五)三四二頁
- ⑥ 同三四六頁
- ⑦ 以上は、広瀬杲『歎異抄の諸問題』に教えられることが多い。『先師口伝の真信に異なること』は、先師の口伝に異なることでもなく、また先師の信心に異なるといっているのではない。このことは決して混同してはならない。…中略：「先師口伝の真信」とは、真実信心の内実を具体的に示している。「先師の口伝」、すなわち〈教〉と、その師教を聞く弟子の〈信心〉との間に生ずる相対関係が超えられたところにのみ成就する真実なる信心の絶対性を、これほど端的に語るということは、その人自身の信心の透明さを物語るものといふべきであろう。すなわちそこでは、「先師の口伝」——教——が、そのまま弟子を救済する「真信」——聞——として成就しているものであり、…中略：「先師口伝の真信」のまに、はじめて「自見の覚悟」は「上人のおほせにあらざる異義」であり、「上人のおほせにあらざる異義」はすなわち「信心のことなる」ことであるという事実が、明白にされていくのである。』(『歎異抄の諸問題』第四章、七三―七五頁)
- ⑧ 小学館『古語大辞典』「おほせ」の項参照。
- ⑨ 『定本親鸞聖人全集』第一巻、九頁(原漢文)
- ⑩ 同右
- ⑪ 『同』第三巻、八六頁
- ⑫ この「オホセ」が第一章から展開してきた、いわゆる「師訓」の結びであることは明らかである。この「オホセ」に照すことで第一章の冒頭の一句で「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて」と「不思議」を加えた意義が明確になる。(安良岡康作『歎異抄全講説』参照)
- ⑬ 一三一―一四頁
- ⑭ 西田真因氏は第十条の「オホセ」と中序部分を錯誤によって第十条に入り込んだのであって「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」(『歎異抄論』、『西田真因著作集』第一巻、法蔵館・二〇〇二、一―二頁)とそれに対して「ところが江戸時代の『承上起下』説は多小とも歎異抄の教義内容に関連させて考えている」(同、一―二頁)と指摘している。第十章を二つに分離する方向を極端に推し進めた見解として佐藤正英氏の『歎異抄』の原形は二部の著述から成るといふ説がある。(『歎異抄論註』青土社、一九八九、第二章原形復元の試み)
- ⑮ 第十章を中序と切り離さずに読み、第十章を師訓篇の結び、異義篇のはじまりとみる妙音院了祥『歎異抄聞記』の理解を基本として考えたい。
- また第十章の「オホセ」が、もと法然にあったことばなのか、それとも親鸞自身のことばなのか、それとも唯円が創出したことばなのかという議論もあるが、『歎異抄』の著者が



聞き取った親鸞の言葉として理解したい。

①6 『真宗新辞典』(法蔵館・一九八三)

①7 寺川俊昭『歎異抄の思想的解明』(法蔵館・一九七八、二四―三五頁)など参照。歎異の精神を明らかにするためには同時代の覚如や存覚などの著述を取りあげる必要がある。

①8 『成唯識論』では信について「云何なるをか信となす。実と徳と能において深く忍じ、樂じ、欲して、心をして淨ならしむるをもって性となし、不信を対治し善を樂うを業となす。」(巻六)と述べ、信には忍(勝解)と樂欲という側面をもつが、前者は知的要素であり、後者は行的要素であろう。

①9 石田瑞麿『歎異抄 その批判的考察』(春秋選書・一九八二)。氏が指摘するように、「義なきを義とす」という表現は、親鸞晩年の八十歳代の著作に師法然から聞いた言葉としてよく出てくる(『尊号真像銘文』、『正像末和讃』、『御消息』、『末灯鈔』など)。

②0 『定本 親鸞聖人全集』三卷六九頁

②1 『同』三卷一一〇頁

②2 佐藤正英氏は、「無義」の「義」を「自力のはからいによつて捉えられるところの法義・教説」、「義トス」の「義」を「阿称陀の誓願に関わる法義、教説」と、「義」を一貫して真理にかかわる言説として了解する。(『歎異抄論註』六五一頁)

②3 『一念多念文意』(『定本 親鸞聖人全集』三卷一二二頁)

(本学助教授 真宗学)

△キーワード▽ 口伝、異義、無義をもて義とす