

歎異する魂

延 塚 知 道

序

『歎異抄』は、その書名が語るように「先師口伝の真信に異なることを歎き」、「上人のおおせにあらざる異義ども」を、「いわれなき条々の子細のこと」として、厳しく批判をしていく信仰批判の書である。しかし、それは、異

義として他を批判することによって自己の信仰の正当性を、限りなく主張していこうとするようなあり方ではない。ましてや「相論をたたかいかたがために」筆を取ったのも、もちろんない。むしろ、根拠のない自意識に立った、そのような私的な人間の営みをこそ、公なる教えに立って批判し切ることによって、共に人間の在り方そのものに覚醒していこうとするとともに、この書の最も積極的な使命

があると言えよう。したがって、一見教団の諸事情の批判に見える事柄も実は、人間の実存まで見通す透徹した智慧の眼が、そこには光っている。そういう所に、真宗教団という粹をはるかに越えて、『歎異抄』が、万人の宗教書として、広く読まれている理由の一端を、窺うことができるように思われる。

ともかく、異義八ヶ条として挙げられる事柄は、「さるべき業縁のもよお」しとして起こってくる、いかにも具體的な教団の事情である。しかしそこでは、それを偶然に起こった異義として、批判し処理していこうとする無自覚な人間の所業とは、決定的に質を異にしている。唯円は、さまざまな事情の下に起こる異義の根を、師訓十ヶ条に照らしながら「右条々はみなもって信心のことなるよりおこり

「そうろうか」と押え、どのような教団的事情であろうとも、それが同一に念仏する念仏の交わりである限り、その交わりの本質的課題である「信心のことなり」という一点で見通していくことができる自覚的な智慧の確さを、持っている。更にその智慧は、「信心のことなり」が必然する、個別としてしかありやうのない「自見の覚悟」こそが、異義の原因であると見極めていく。それは、師教に依って、独立という人間の公なる在り方そのものに覚めていこうとする同一信心の覚悟を、「自見の覚悟」という、個々別々の私的観念の中へ解消していくところに、異義の惹起を、はっきりと見定めているのである。唯円は、「自見の覚悟」が依って立つ個別の私性が、私性の粹内でいかに努力を重ねようとも、それを超えその私性をこそ支えて在る、公なる人間の实在の全体には、決して目覚めることのないことを、徹底して批判し切る。その批判によって、唯円は、人間が公に生き公に死ぬことのできる大地、即ち道理に、その根拠を持たない虚妄の私性を翻えして、共に師教に立ち同一の信心に生きんという悲願を、わが命として『歎異抄』を貫いているのである。

私は、『歎異抄』の全体が、その悲願の現行態であることを、書名そのものが見事に告げていると、感銘深く思う。

かなしきかなや、さいはいに念仏しながら、直に報土にむまれずして、辺地にやどをとらんこと。一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なく／＼ふでをそめてこれをしるす。なづけて『歎異抄』といふべし。
(『聖全』二卷・七九三)

と、唯円自身が、敢えて書名を明記せねばならなかった所以ではなからうか。『歎異抄』は、それ自らが書名を語るのに対して、その著者名が明らかでないため、先学^①によって議論され、現在ではほぼ唯円の著作であることが定説となっているが、私には、これほど明確に書名を記さねばならなかったことと、著者名を記さなかったことが、単なる偶然のこととは思えない。恐らく唯円にとっては、自らの著名を記さないのと同質の事柄としてこの書が、どうしても『歎異抄』という書名でなくてはならなかったであろう。

『歎異抄』の「異なることを歎く」とは、動詞である。歎くという動詞で表わされる限り、必ずそこには働きがある。それは、この書を貫く唯円の悲願が、歎くという動詞として働いていることを告げようとしているのではなからうか。また、働く限り時がある。時は、「後学相続の疑惑有ることを思う」と言うように、「閉眼ののち」をも見通

した、永遠の未来に渡ってである。永遠の未来に渡って、『歎異抄』が読まれる時を、いつでも今として、その読者に必ず唯円の悲願が働き続けることを、この書名は語っている。一点の私性をもとどめない悲願が、公なる事業である『歎異抄』として働き始める時、唯円という個人の著名は、必然的に悦んで、その事業の中に捧げ尽されていくのであろう。

さて、あまりに恣意に走りすぎた感がある。しかし、唯円の悲願が歴史の中で、数えきれない程の独立者を誕生せしめた大きな意義を憶念しながら、現実の教団に眼を移す時、批判でうず巻く教団事情の中で、しかしながら個人の名を捧げ尽す程に透明な批判は、私が聞く限り数が少ない。真宗教団が念仏に依って生きようとする限り、念仏に賜わる熱いいのちの交わりを願わないような批判は、どれ一つとしてないはずである。にもかかわらずその批判が万人を領かせ、万人が安んじて在る事のできる、公なる大地への覚醒を促す力となり得る事の少ないのは、何故であろうか。ここでは、『歎異抄』を貫く唯円の批判態度を謙虚に学び、そのことを尋ねたい。

一 竊回愚案 粗勘古今

真言を採り集めて、往益を助修せしむ。何となれば、前に生まれん者は後を導き、後に生まれん者は前を訪え、連続無窮にして、願わくは休止せざらしめんとう欲す。無辺の生死海を尽くさんがためのゆえなり。

〔聖全〕二卷・二〇三

周知のように『教行信証』は、それを閉じるに当って、仏法興隆の菩薩の悲願とも言うべき、先きの文章で終っていく。それに対して『歎異抄』は、先述したように、自らの書名を明記することで、その本文を閉じる。もう一度引用してみよう。

かなしきかなや、さいはいに念仏しながら、直に報土にむまれずして、辺地にやどをとらんこと。一室の行者のなかに、信心ことなることなからんために、なくなくふでをそめてこれをしるす。なづけて『歎異抄』といふべし。外見あるべからず。

〔聖全〕二卷・七九三

私には、まったく表現の違うこの二つの文章が、しかし、序で尋ねた事を憶念しながら、閉目開目して何度も読み返す時、決して別の事を語っているとは思えない。むしろ、

時や場所や事情の違いを見事に生き切るからこそ、表現の違う二つの文章が、それにもかかわらず何故か、同じいのちの表現としてあることを思う。「露命わずかに枯草の身にかか」った老念仏者唯円が、同一に念仏するいのちの交わりをわがいのちの責任として、永遠の未来を尽くして、同一の信心に生きようと叫び続ける、その悲願は、『教行信証』のあの菩薩の願が、教団という人間の集団を引受けて生き尽くそうとする時の、その最も具体性を持った主体的な表現である、とは言えまいか。

とすれば、若き日の親鸞が、吉水の草庵で、師法然と「智慧才覚」を越えて「往生の信心においては、まったくことなることなし、ただひとつなり」と主張した信心同一が、親鸞と唯円の間にも、また見事に生き切られていることを、この両書は証している。したがって両書は、「智慧才覚」の違いのみをどこまでも言い争ってやまない自我的あり方を翻し、宗教的に転依した心をこそ主体として、全体を貫き、その現行態で終っていくと言えよう。

このように、両書が信心の叫びともいうべき願で終るとすれば、私は、その願に生きる主体の態度表明を、両書の初めに見ることができると思う。まず両書の序が、軌を一にして始まる最初の「竊」という字に注目したい。『大漢

和辞典』に依れば、

竊は、穴と米と虫の合字。穴と米とを合せて、米が穴から出るさまを示し、以て盗が内から出る意を表わすとあり、更に

竊は私也。私はもと公私の字也。人の目をぬすんで、こっそりとする事。 (『大漢和辞典』八卷・六九三)

と記されている。又、『歎異抄新註』では、

竊に——私に。「公然と」の反対。次の「愚案」「粗」等と共に謙遜の意を示す。

と註されている。

したがって、「竊」は、「公然と」に対して「私的に」という意味であるが、両書が仏教の書である以上、この一字は、公なる無限と私的な有限との対比を表わすと考えられるようである。このことを頭に置きながら、両書の序を見てみたい。

『歎異抄』は、その前序の冒頭に、

竊に愚案を回らして、粗古今を勘うるに先師口伝の眞信に異なることを歎き、後学相統の疑惑有ることを思
う (『聖全』二卷・七七三)

と、この書が書かれねばならなかった必然的理由を明記しているが、私には、この前序の文章の中、特に、まずもつ

て始まる「竊回愚案」に、公なる如来の前に、愚としてしか表わしようのない唯円の宗教的主体の態度表明を見ることのできるように思われる。

何故なら『教行信証』もまた、その総序の冒頭が、

竊かに以みれば、難思の弘誓は難度海を度する大船、無碍の光明は無明の闇を破する恵日なり。

『聖全』二卷・一)

で始まり、古来から卑謙の辞と言われる「竊かに以みれば」という一句の響の中に、弘誓と光明として働く公なる如来の前に、「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、頭をたれた「親鸞一人」の敬虔な姿を彷彿とせしめられるからである。なぜなら真実の如来の働きを「竊かに以み」ている主体が、同じ総序の最後に、

ここに愚禿積の親鸞、慶ばしいかな、西蕃・月支の聖典、東夏・日域の師積、遇いがたくして今遇うことを得たり。聞きがたくしてすでに聞くことを得たり。真宗の教行証を敬信して、特に如来の恩徳の深きことを知りぬ。

『聖全』二卷・一)

と名告られる。そこでは、三国を貫く本願の歴史に喚び返された者として、如来の恩徳に対する深々とした謝念を込

めながら、その主体を愚禿積親鸞と名告る。この愚禿の名告りに呼応して、唯円も『歎異抄』の前序で「竊回愚案」と、本願の伝統に喚び返された有限なる人間としての主体を、まず最初に表明したと読むべきであろう。

さて、これまでは、唯円の歎異する主体と考えられる「愚」について、『歎異抄』の前序と『教行信証』の総序との呼応の中で尋ねてきたが、実は、『歎異抄』の中で、この「愚」という字を、三ヶ所見出すことができる。本文の中に二ヶ所、附録の流罪記録の中に一ヶ所の、計三ヶ所である。

流罪記録の中では、初めに流罪の子細が記され、その最後に、

親鸞改_レ僧儀_二賜_レ俗名_一、仍非_レ僧非_レ俗。(中略)流罪以後愚禿親鸞令_レ書給也。

『聖全』二卷・七九五)

と、われわれにとっては、正しく宗祖親鸞の誕生の宣言とも言うべき名告りとして、記されている。

また、本文中では、先に尋ねた前序の「竊回愚案」と、第二章の有名な、

詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし。

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

という親鸞の言葉である。

〔『聖全』二巻・七七五〕

こう見てくると、前序に唯円が表わした「愚」以外は、親鸞の言葉であり、しかもその二ヶ所とも極めて重要な名告りである。愚禿釈親鸞の名告りの意義については、すでに『親鸞教学』三十三号で尋ねたので、ここでは詳細をさけない。第二章の名告りは改めて尋ねるが、長い求道の闇をくぐり、法然との値遇を縁として、本願の伝統に喚び返された親鸞の主体の表明、即ち、「決定して自身を深信する」と、教言に依って深信せしめられた自身を表わすと言える。

したがって、『歎異抄』の中の三ヶ所の「愚」に注目しても、やはり先に尋ねたと同じく、宗教的に転依した主体である愚禿親鸞の名告りに呼応して、「竊回愚案」と唯円の歎異する主体を表わすと考えられる。以下、『歎異抄』の二章を手がかりとして、歎異する主体を尋ねたい。

二 歎異する主体

『歎異抄』の二章は、善鸞の異義や日蓮の布教等の事情により、混乱した教団の問題を抱えて、関東の門弟達が「おのおの十余か国のさかいをこえて、身命をかえりみずして」、

帰洛した師の親鸞を尋ねる事から始まる。恐らく、何日も夜を徹して語り合われたであろう中から、親鸞は、

たづねきたらしめたまふ御こゝろざし、ひとへに往生極楽のみちをとひきかんがためなり

〔『聖全』二巻・七七四〕

という一事を、門弟達が真に問うている問いとして言い切る。親鸞は、この「往生極楽のみちをといき」く門弟達の命がけの問いの底に、実は、彼等自身も自覚的ではないよいうな志願、即ち、個人の主観性を超えて、生きとし生けるものの生命を貫く至奥の志願、とも言うべき普遍的な意義を、見定めていたのではなからうか。

だからこそ、個別の自己中心な分別心で、「念仏よりほかに往生のみちをも存知し」ようにする門弟達の態度を、「おおきなるあやまりなり」と言い切り、その問いが、自力の分別心をはるかに超えた所から発せられているが故に、存知という理性の範疇では決してとらえられない質を、問いそのものが持っていることを明らかにする。同時に、そのような重要な質を持つ問いにもかかわらず、その事に対する無自覚の故に、なおも「念仏よりほかに往生のみちをも存知し」ようにする門弟達の態度そのものの中に、実は、念仏往生に対する信知の不徹底を、見抜いているのである。

いかに些細な出来事でも、教団内の問題ならば、念仏往生に対する信知という透徹した智慧によって、問題の根を見定め、現実的に処理されないかぎり、どれほど見事に処理されていこうとも、その事によって返って、教団の命を失うことになる。更に、その念仏往生への不信はそのまま、自由と独立とに傾きながら仏に成る道を歩む、人類の志願への不透明さであるが故に、教団の命を失うと共に、人間の実存的な課題の放棄をも意味する。

したがって親鸞は、門弟達の問いの吟味を通して、教団が教団となり、人間が人間となる原点を、念仏往生の仏道に対する信知という一点で押え、それをこそ真に問うべき事柄として明確にするのである。

親鸞は、門弟達の問いの質を以上のように確めたからこそ、それに応えて、

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ふりて、信ずる
ほかに別の子細なきなり。 (『聖全』二卷・七七四)

と、「愚身の信心」の名告りとして実名を挙げ、その内景を披瀝する。それは、自力の分別心を依り所として生きる我から、「よきひとのおおせ」を生き尽くしていくことの「ほかに別の子細なき」仏弟子への転成を告げることであ

り、親鸞は、この主体の転依の一事をもって、門弟達の問いに応え切ろうとする。何故なら、それこそが、自力の分別心に存知することは決定的に質を異にする、信知の世界の最も具体的な出来事だからである。親鸞は、この応えをもって、門弟達の間に欠けている仏弟子としての信知を指摘し、だからこそ「念仏をとりて信じたてまつ」という、決定的な選びの起こらないことを告げようとしているのである。

このように、親鸞が「愚身の信心」と語る事柄は、「よきひとのおおせ」を「ただ……信ずる」宗教的に転依された主体を表わす。その際注意されねばならない事は、この「唯信」が、「本願他力をたのみて自力をはなれたる」と説かれ、又、この同じ法然との値遇が、『教行信証』では、愚禿釈の鸞、建仁辛の西の曆、雑行を棄てて本願に帰す。

(『聖全』二卷・二〇二)

と、どこまでもその主体が、「本願に帰す」と語られることである。とするならば、親鸞は、「よきひとのおおせ」の底に、「如来如実言」を「如是我聞」し、本願に依る我を獲得しているからこそ、その主体においては、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。

『聖全』二卷・七七四)

と、師法然への人執を、完全に突破されているのである。

したがって、そのような主体の誕生を告げる親鸞の先の述懐は、実は、积尊の『大無量寿経』の教説に発遣され、弥陀の本願招喚の勅命に信順する、天親の

世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂國

『聖全』一卷・二六九)

という、あの見事な回心の出来事を、そのまま告げようとしているのだと、了解されよう。とするならば、天親の転依された主体を表わす「我一心」は、そのまま親鸞の、「愚身」我」の「信心」一心」を表わすと考えねばならない。

さて、この「一心」は、『論』・『論註』に依れば、浄土の二十九種莊嚴を自証し、更には、如来の智慧海にまで直結する心として説かれる。したがって、衆生の上に「念仏もうさんとおもいたつ心」として起こりながらも、一点の私性をとどめない清浄真実なる心として、衆生を超越していると言わねばならない。

『歎異抄』では、その超越性を、「弥陀の智慧をたまわりて」と語り、「如来よりたまわりたる信心」と説くのである。このようにこの心は、衆生を超越しているからこそ、「自余の行もはげみて、仏になるべかりける身」という、

盲目的な我愛の夢想を破って、我が身の全体を、白日の下に照破し切り、「いずれの行もおよびがたき身」という、根源的事実への覚知として働く。したがって、「如来よりたまわりたる信心」の覚知は、何時でも何処でも誰にでもある「流布」の我という、根源的な我が身の事実への覚知であるが故に、私的な「智慧才覚」の違いが一切問題にならない質を持つという意味で、正しく同一の信心と言うことができる。

またその信心は、

念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん。惣じてもて存知せざるなり。 (『聖全』二卷・七七四)

と、自力の執心を持つ善悪の分別心を、破っている心であるが故に、どこまでも自己中心の善悪の分別心を依り所として、迷いを重ねる人間を、深く悲歎する心である。しかも、悲歎する身を決して捨てず、その身の罪と責任とを感じるからこそ、「地獄一定」の世界を引受けて、その我が身を、正し、率い、成仏を勧めて、念仏往生の道に立たしめるという願作仏心である。同時に、その心が決して捨てない我が身は、「流布」の我であるが故に、一切の衆生を内に包む度衆生心でもある。

したがって、『論』では「我一心」と説かれ、『歎異抄』では親鸞が「愚身の信心」と語る、宗教的主体は、願作仏心・度衆生心をその内実とする。即ち、一切衆生を決して捨てないという如来の大悲を行じながら、衆生を救う仏としてそれ自身を成就すべき、仏の因位の菩薩をこそ主体としていると、言うことができようか。とするなら、唯円の歎異する魂も、深い悲歎を内に湛えながら、一切衆生の成仏を包んで仏に成ろうとする法蔵菩薩の魂と、別のものではないはずである。

三 歎異としての批判

かつて曾我量深先生は、『歎異抄聴記』の中で、歎異の精神は、浄土真宗再興の精神であると喝破され、その中でまた、次のようにも説かれている。

浄土真宗は法蔵魂に目ざめることであり、ほんとうに自力無効、自力のはからいをすてて、如来の願力に乗ずるところに法蔵魂に目ざめるのである。そのとき世界じゅう法蔵菩薩にみちみちている。浄土真宗には無量無数の法蔵菩薩がいられるから、その法蔵菩薩が互いに手をとって浄土真宗を再興されるのであるという確信がでてくる。

〔歎異抄聴記〕一五二

この曾我先生の教示でも、歎異の精神を内で支えるのは法蔵魂であり、それはどこまでも「自力のはからいをすて」ところに、発起する主体である。実は、『歎異抄』は、「如来よりたまわりたる信心」の働きによって「自力のはからいをすて」という徹底した自己否定を、その基底としている。

周知のように、『歎異抄』は、浄土真宗を念仏往生の仏道として語り、その仏道を歩ましめる信心の質を、「如来よりたまわりたる信心」という画期的な言葉で語る。しかも、この如来廻向の信心が、善導・法然の伝統によって、二種深信として説かれるのであるが、特に、機の深信をその基底として、全体が貫かれているように思われる。

例えば、すでに尋ねた二章では、それが、「いずれの行もおよびがたき身」という覚知として説かれ、それが三章では、「他力をたのみたてまつる悪人」と展開する。更に、十三章では、「さるべき業縁のもよおせば、いかなるふるまいもす」る、宿業の身の自覚にまで、深められるのである。しかも後序では、善導の「散善義」の、「機の深信」の文が直接引用され、それにたがわない親鸞の述懐が、そして、それこそが『歎異抄』の全体で帰ることが願われて、同一信心の表白として、

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

〔聖全〕二卷・七九二

と説かれ、自力無効の悲歎と共に覚知した「そくばくの業をもちける身」の全体が、如来の本願に摂せられ生かされて、往生浄土の道に立つという、根源的事実への領ぎと、深い謝念とが語られている。

このように、「如来よりたまわりたる信心」は、それ自体の働ぎとして、自力無効という深い悲歎を共ないながら、我が身の根源的事実に覚醒する。実は、唯円が、異義八ヶ条として批判をしていくその批判の核心が、この「自力のはからいをする」という一点にあることを思う。もちろん、批判される内容については、それぞれの章で異なる。列記すれば、次の如くである。

第十一章名号・第十二章学問・第十三章宿業・第十四章報謝・第十五章報土・第十六章廻心・第十七章辺地・第十八章法身

〔歎異抄講讀〕六〇九

このように、各章にそれぞれテーマを持ちながら、その異義を批判するのであるが、妙音院了祥の『歎異抄聞記』

に依れば、この八ヶ条の異義は、誓名別信計と専修賢善計との二つの異義に修まる。今は、この二つの異義について詳細をさけるが、どちらの異義も、「計」という字が示すように、「自力のはからい」に、その異義の根を持つことは確である。したがって唯円は、異義八ヶ条で、一点の妥協も許さず厳しく批判をするその核心は、この「自力のはからい」にあると言える。

とするならば、歎異としての批判は、唯円の恣意をはるかに超えて、実は、「如来よりたまわりたる信心」それ自体の自然の働ぎと言える。何故なら、すでに二章で尋ねた如く、この「自力のはからい」こそが、その信心によって、白日の下に照破され、その根拠を失なって、捨てられ、翻えされたものだからである。したがって、唯円は、内に向つては悲歎され捨てられたものとして、外に向つては歎異され批判されるものとして、この「自力のはからい」があったと言える。

したがって、歎異としての批判は信心の自然の働ぎだからこそ、人間の優しさなど微塵も感じさせない程、徹底して厳しい。だからこそまた、人間の優しさなぞはるかに超えて、徹底して優しい。例えば、学問についての十二章では、学問に誇りを持ち執られて、純粹な念仏者をおどろか

す者を、「法の魔障なり、仏の怨敵なり。」と激しい言葉で批判するが、またその人々を「かねてあわれむべし、弥陀の本願にあらざることを」と、憐愍の情をもって決して捨てず、撰めつくしていくのである。

以上尋ねてきたように、本願の伝統に喚び返された唯円が、自らの名さえ没し切って、立った場所は、「一室の行者」といい「易行の一門」という念仏の教団であった。しかも、その「念仏の輩」の信心の異りをわが責任として、「露命わずかに枯草の身にかかりてさうろうほど」まで、「なくなく」歎異するその魂は、永遠の未来を尽くして、一切衆生の責任を担い、その成仏を願いながら、自ら仏たることを成就しようとする、法蔵菩薩の魂と決して別のもではなかった。恐らく、そこにだけ、歎異としての批判はあるのであり、浄土真宗のいのちがあることには、充分の注意をしなくてはなるまい。

註

- ① 妙音院了祥の『歎異抄聞記』以降、ほぼ唯円の著作であることが定説となっている。
- ② 『愚禿鈔』・『聖全』二巻・四六七。
- ③ 『唯信鈔文意』・『聖全』二巻六二一。
- ④ 寺川俊昭著『歎異抄の思想的解明』第一章参照。
- ⑤ 『浄土論註』・『聖全』一卷・二八二。
- ⑥ 我一心者、天親菩薩自誓之詞。を親鸞は「行巻」に引用し、その欄外で督字勸也、率也、正也と註した事に依った。

参考図書

- 『歎異抄聞記』妙音院了祥
 『歎異抄講讀』藤秀翠
 『歎異抄聴記』曾我量深
 『歎異抄の諸問題』広瀬泉
 『歎異抄の思想的解明』寺川俊昭

(本学助手 真宗学)