

歎異抄における批判的精神の展開

幡 谷 明

はじめに

一、歎異抄の構成に関する一試論

二、第十四条と第十五条の対応性

(一) 第十四条の問題点

(二) 第十五条の問題点

あとがき

はじめに

1 (幡谷)

親鸞の生涯と思想には、生れつき背負わされた一種の宿命とも思える程の厳しい自己批判と、そこから必然的に展開した宗教批判が見出される。そのことは、親鸞の根本主義である教行信証が、真の仏弟子の自覚に基づいた、徹底した真偽批判の書であることによっても明らかである。

それは、激動する歴史の変革期を生きる者が、否応なしにとらざるを得ない姿勢であるとも云えようが、親鸞の場合、それは何よりも、彼れ自身の生の営みに対して、飽くまでも誠実であろうとした、生命の願いに基因するものであったと云わねばならない。しかし、その誠実さは、九十一年の長き生涯にわたって、一貫して変わることがなかったというところには、親鸞自身の誠実さを超えた、より根源的な力がそこに働いていたことを思わずにはおれない。

今それを、親鸞が八十六歳という晩年に著わした、愚禿悲歎述懐についてみると、そこには善導の至誠心積を身読することによって問われた自己批判と、それに基づいて行われた当時の教界に対する宗教批判が、実に鋭い言葉でもって端的に示されているが、その批判原理は、第一首の冒

頭に掲げられた、「浄土真宗に帰すれども」という一句にあることは云うまでもない。すなわち浄土真宗とは、親鸞にとつて、それに帰することによつて、逆にそこから不断に「帰すれども」という自己批判が生まれてくる批判の原理に他ならなかったのであり、それに依ることによつてのみ、自己の現存在が真に確かめられてくる存在の原点に他ならなかったのである。そしてそれは、「ただ念仏して弥陀にたすけられまいらすべし」という、よき人の仰せを離れてあるものではなく、常に師教との邂逅によつて開かれた信の初一念に帰えるということを抜きにして、親鸞の生涯はあり得なかつたのである。故に親鸞は、その如来より賜わりたる信心として成就せられた往生の信心を、不斷に確かめながら生き続けたのであり、自らの生涯を「往生をばとぐる」人生として創造していったのである。廻向と転入という態をもつてのみ初めて成就する宗教的実存の確立を、内面的実践的立場から究明した三願転入の表白は、双樹林下往生―難思往生―難思議往生の三往生に明らかにならなく、「往生をばとぐる」道を明らかにしたものに他ならない。

親鸞によつて表明せられた往生の信心とは、無始時來性なる自我意識によつて、涯てしなく愛憎違順の業縁的世界

を造り出ししては、逆に孤立化してゆく状況の中を生き続ける者が、汝として喚び覚されることによつて、その孤立状態から脱出し、真の独立者として更生してゆく道に立たしめられた信心の自覚を表わすものである。そして、汝として喚ばれてある自己を煩惱具足の凡夫と信受する時、そこには自我意識を中心とする世界では到底見出し得なかつた連帶的世界が、共に是れ凡夫のみという、本願海における連帶性の回復として開かれてくるのである。親鸞が御同朋御同行と云つたのは、ささしくそのような往生の信心によつて見出された連帶的世界に他ならなかつたのであり、往生の信心とは、独立者による連帶的世界の回復を志向して生きる生き方そのものを表明する言葉であると云つても誤りではなからう。故に御同朋御同行を主たる構成員とする真宗教団の問題も、それが往生の信心に生きる独立者を誕生せしめるような質をもつたものとして存在しているか否かに関わつてくるのであり、歎異抄が問うている問題も、まさにその一点にあると云わなければならぬ。

唯円が歎異抄を書いたのは、聖人滅後二十年から二十五年を経た時点であると云われるが、それは、有縁の知識を失つた門弟達の間、自見の覚悟による信心の混乱が生じていた時代であり、教団の世俗化が興っていた時代であ

る。唯円はそのような状況に立って、ひたすら耳の底に留まれる先師口伝の眞信を、誤りなく伝えてゆくことのみを念ずる無私の精神でもって、歎異抄を著わしていったのであり、それは、親鸞が法然滅後十三年の時点において、偏えに選撰集に顕わされた浄土宗独立の意義を開顕し伝持してゆくことのみを念じて、教行信証の筆を執った精神に呼応するものである。その往生の信心の確かめを通して、教団のあるべき姿を追求する唯円の姿勢が、三代伝持を確立することによって教団の体制化を図った覚如の口伝鈔・改邪鈔等と、歎異抄を明確に区別するものとなっていることは、これまでも指摘せられてきたところであるが、小論は、歎異抄の上に親鸞の批判的精神がどのような態をとって展開せられているかを、考察してゆきたいと思ったものである。

一

3 (幡谷)

歎異抄は、前序、師訓篇十条、中序、歎異篇八条、後序(述懐篇)という形をとって構成せられている。多屋博士は、歎異抄の著者である唯円は、唯信鈔文意、後世物語聞書、一念多念文意等の仮名聖教や、和讀、消息等に導びかれることが多く、教行信証等には殆ど触れることがなかつ

たものと思われる(歎異抄略註 八六頁)、この三序は内容的には教行信証の三序と対応するように思われる。すなわち、前序は、法然親鸞によって伝承せられてきた他力易行の教えこそ、自らの依って立つ根本的立場に他ならないことの表明であり、総序の文に、浄土の三經によって開かれ、三国七高僧によって伝統せられてきた、行信の道について、それを偏えに聞思してゆくところに浄土眞宗の根本的立場があることを表明せられているのに対応する。

中序は、師訓篇十条を承けて、他力の宗旨が誤まれ見失われてゆく、宗祖滅後の原始教団の在り方を、遺弟としての自らの責任として引き受け、厳しい批判を通して教法を正しく伝統しようとする態度を表明したものであり、それは、教行二卷に明かされた正信心仏の伝統に立脚して、聖道門や浄土異流の立場に対し、他力廻向の信心の確かさを明証しようとする根本課題を表明した、信巻の別序に対応すると云えよう。

そして後序は、如来より賜わりたる同一信心によって形成せられる信仰共同体の在り方を問い、その回復と実現を願って歎異抄を撰述するに至った、切々とした祈願を表明したものであり、後序の文に、法然との邂逅において確か

そこには、今一つ別の見方が成立つのではないかと思われる。

そのような見方に対しては、或いはそれは歎異抄を一つの古典文献として見るもので、歎異抄の精神を正しく解明するものではないという批判を受けるかも知れない。確かに親鸞の信仰告白は、後序に掲げられた常の仰せに見られるごとく、仏との実存的な出会いにおいて、ひたすらに仏の語りかける言葉を聞くという実存的な行為の中から生まれたものである。故に、そこには親鸞の言葉であると同時に、それはより根源的には仏自身の語りかけた言葉であるという二重音がある。しかし、仏の前に立った親鸞は、彼が生きた現実との対話、乃至対決を通して、それを仏との対話の世界に内面化していったのであり、決して、歴史的状況とかけ離れた所で仏を問うたのではなかった。そうである限り、その根源的な対話を生み出した歴史的状況に還元することによって、そこに仏との対話の開かれる契機を尋ねようとすることは、方法的に云って、決して誤りではなからうと思うし、それによって、歎異抄の精神を現代の歴史的状況の上に解明する道も開かれるのではないかと考える。そのような立場から、ここで暫らく歎異抄の構成について、考察してゆきたいと思う。

(一)

第一条は、まさしく師訓篇の総論とも云うべきものであり、前序に示された、先師口伝の真信としての他力の宗旨を、詳細且つ適確に表わされたものであることは、云うまでもない。そしてそれは第二条に告白せられた「親鸞におきては、唯念仏して弥陀にたすけられまいらずべしと、よき人の仰せをこうむりて信ずる他に、別の子細なきなり」という、法然との実存的な出会いを通して、親鸞の上に確証せられた本願成就の文を開示せられたものであることも、恐らく説明を要しないであろう。この第一条の主題を何処に見出すかについては、種々の解釈が可能であるが、私としては、既に序論で触れた立場から、「往生をばとぐる」ということこそ、その根本主題と見るべきものと考えられる。そのことは、第二条の劈頭に語られた、「往生極楽の道を問い聞かんがため」という、この一語は、唯単に関東から上落した門弟のみの問いではなく、親鸞自身が生涯を賭けて問い続けた問題であり、それは又、親鸞が現在の我々をも含めて、すべての人々に語りかけている問いでもあると領受することによって、察知することができる。そしてそ

のことは更に、第三条の上でも、「善人なおもて往生をとぐ。いわんや悪人をや」ということが主題とせられてい
ることを注意する時、より一層明瞭になるであろう。実
に祥師によって安心訓と指摘せられた前三条の主題は、
「往生をばとぐる」という一点に置かれていると云わなけ
ればならない。そこに立つて第一条の内容を窺う時、その
前半は、すべての衆生に、潜在的ではあるが、しかし極め
て根源的ところで生きて働いている往生という根本志願
を、信心の自覚として喚び覚まし、引き出してくる根源的
な力を、「念仏申さんとおもいたつ心」となって、実存の
内面に生きる法蔵の願力として解明せられたものであるこ
とが知られるであろう。そして、「しかれば本願を信ぜん
には」という後半の部分は、その法蔵の願力を自らの最も
内なる主体性そのものとして生きる念仏者の上に、信心の
内景として開かれてくる現生不退の世界を解明せられたも
のに他ならないことも、真に領解せられてくるのではなか
ろうか。更にそこには、「往生をばとぐる」という極めて
意志的な表現をもって語られていることに留意するなら、
そこに、後半の部分に示された、自我の分別心に基づく善
悪の相対意識を容易に脱却し得ない罪福信を、その根柢か
ら否定し、善悪の彼岸に分離せしめる根源的な力が問われ

ていることを知ることができよう。そしてそこに思
い合わされるものは、親鸞が化身土巻において、「然るに
今特に、方便の真門を出でて、選択の願海に転入し、速に
難思往生の心を離れて、難思議往生を遂げんと欲す、果遂
の誓、良に由有る哉」と表白した三願転入、殊に二十願か
ら十八願への転入の文であり、それと全く同一の事柄が、
この歎異抄の第一条においても語られていることが知られ
る。すなわち、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせ
て」と表わされているものは、難思往生の心を離れしめて、
難思議往生を遂げしめんとする果遂の力に他ならないので
あり、その力によってのみ、捨て難く断ち難い善悪への執
着心から解放せられて、絶対自由の彼岸に生きる道が開か
れるのである。そのことは、後でも触れるごとく、この第
一条とまさしく対応する第十一条に、「信ぜざれども、辺
地・懈慢・疑城・胎宮にも往生して、果遂の願の故に、つ
いに報土に生ずるは名号不思議の力なり。これすなわち誓
願不思議の故なれば、ただ一つなるべし」とあることによ
っても領解できるのである。

そのように第一条の内面に、三願転入を通しての本願成
就の意味を解説することができるなら、第二条が、まさし
く人生における三願転入の意義を問う根本契機となった、

建仁辛酉の曆における、唯一度びの回心の出来事を表わしたものであることも、更めて深く考え直されてくることであらう。恐らく、第二条は、先の第一条に示された本願成就ということは、親鸞において、どのような状況をもって開かれたものであるのかを明らかにしたものであり、第一条が端的に浄土真宗における法の真実を表わされたものであるのに対し、第二条は、それを師との邂逅による機の自覚という立場から顕わされたものと領解することが出来る。すなわち、第二条は宗祖の晩年における関東の門弟達とのギリギリの対話を通して表明せられた、親鸞の名において語られた信仰告白であり、それは吉水入室による法然との邂逅という決定的な出来事を通して、法然の出現という態をもって現行して来たアミダの本願の歴史と出会い得たこととの確かめであったことは、今更説明するまでもないところである。そしてその建仁元年における法然との邂逅と、恐らくは建長年間における門弟との対話による確かめとの間には、約五十年に及ぶ宗祖の生涯が横たわっており、承元の法難による越後流罪、妻子を伴つての関東行化、そして更には帰洛後の隠遁生活といった種々の変遷があったことも、周知のごとくである。第三条以下は、恐らくその生涯の歩みの中で見出され、深められていった親鸞の信心

の展開を表わすものと考えてよいのではなからうか。すなわちそれは、第一条に示された「往生をばとぐる」ということが、具体的にはどのような内容をもつものであるか、それは歴史的状况とどのように関わってゆくことによつて証しされてゆくものであるかを表わされたものと見る事が出来るであらう。

第三条に明かされた悪人正機の思想は、近年増谷文雄博士によつて、それがすでに法然の上にも見出されることが指摘せられている。すなわち、増谷博士によれば、法然には「十二箇条問答」や「登山状」等に見られる、「悪人をもすて給わぬ本願ときかんにも、まして善人をばいかばかりか、よろこびたまわんと思ふべきなり」とか、「罪は十悪五逆の者、なおむまると信じて、小罪をもおかさじと思ふべし。罪人なおむまる、いかにいわんや善人をや」という、教化者の立場から深い配慮をもつて語られた言葉も見出されるが、「法然上人伝記」(醍醐本)には、次のごとき今の第三条と全く一致する言葉が見出される。

「善人尚を以て往生す、況んや悪人をやの事、口伝これあり。私に云う、弥陀の本願は、自力を以て生死を離るべき方便ある、善人のためにおこし給わず、極重の悪人の他の方便なき輩を哀れみておこし給えり。しかるを苦

薩賢聖も、これに付いて往生を求め、凡夫の善人もこの願に帰して、往生を得。況んや、罪惡の凡夫もつともこの他力を憑むべしと云うなり。惡しく領解して、邪見に住すべからず。譬えば、本は凡夫のため、兼ねて聖人のためと云うが如し。よくよく心得べし。心得べし」(井川定慶集解、法然上人伝全集 七八七頁・増谷文雄著、親鸞二四五―二五〇頁)

但、増谷博士はそこで注意せられていないが、そこに示された「極重の惡人の他の方便なき輩を哀れみておこし給えり」という言葉は、既に源信の往生要集に見出されるものである。故にもし、そのようにその思想の最も古い原型を探るとすれば、それはアミダの本願、及びそれを説き明かした浄土の經典に遡って求められるものである。この惡人正機の思想は、そのような浄土教の伝統に基づくものではあるが、しかし、それはやはり親鸞の実存を通して初めて解読された、抑止文の秘義であると云う一面をもつものであり、親鸞の言葉として受肉化した本願及び成就の文であると云って決して誤りではなからう。云い換えれば、第十八願及び成就文に示された「唯除五逆誹謗正法」というアミダの本願を、親鸞の実存をもって発音しなおしたものが、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや惡人をや」という

言葉に他ならないのである。本願をそのように領解し、自己自身の言葉として発音する道は、確かに法然との邂逅によって得られたものであったに相違ないが、それが事実親鸞の本音となり、骨肉となるまでに醇化されたのは、恐らく越後流罪を通して、業縁の人生を宿業のままに生き続ける群萌の赤裸々な姿に触れ、意識的には放棄されておりながら、残滓として尚身の中に払底されずにあつた、貴族的な觀念性が、その根柢から剝奪されもろくも崩れ落ちてゆき、宿業の大地から愚禿親鸞と名のり、群萌として生き始めたことによるものであつた。その意味において、親鸞の説く惡人の社会的実体性を武士・商人・農漁民という階級性の上に捉えようとする近年の歴史学者の見方は、確かに注目すべきことであり、その言葉の内面にそのような歴史的社会的底辺に喘いでいる群萌の姿が、親鸞の眼底にしっかりと捉えられていたことは否定できないと思う。但ししかしそれだけでもって、親鸞の説く惡人の内実を充分に捉えることができたとは恐らく云い得ないであらう。我々は確かにそれら歴史学者の指摘するところに充分耳をかきなければならぬが、それと共に、親鸞をして、「彼様の商人・獵師・さまざまの者はみな、いし、かわら、つぶての如くなる我等なり」と云わしめた彼の人間観は、自己を善人

として、無意識的に安易に肯定している立場のみでなく、自己を悪人として受け止めているという罪意識の中にも、なおその罪意識に固執するという形でもって、何時の間にかそれが善人意識にすり代えられていく人間の妄執の内面に、真の人間性に触れることなく、自己の現実から却って自己を疎外し引き離している、観念的に孤立化した自己を見出さずにはおれなかったであろう、親鸞における深い痛みを思うべきである。故に、「世のひとつねにいわく、悪人なおもて往生をとぐ、いわんや善人をや」という言葉は、ただ単に外なる世人について語った言葉ではなく、何よりも世人として自意識に執われている親鸞自身の在り方を表白せる、深い懺悔の言葉ではなかったであろうか。恐らく、そこに世人の言葉として語られているものの中にこそ、底知れない自意識の内面的世界が、容赦なく暴露されていることを、深い驚きと悲しみをもって受け取ることのできない者には、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という本願の言葉は、遂に己自身の根源に向っての如来からの語りかけとしては響かないのではなからうか。親鸞が、化身土卷(本卷)における大観二經の三心一異の問答の箇処で「汝是凡夫心想羸劣と言うは、則ち是れ悪人往生の機たることを彰わすなり」と指摘しているこ

とも、それを表わすものと云えよう。実に悪人とは、自意識において善人と自認している者が、釈迦弥陀二尊の大悲によって、「汝」と呼ばれるところに、初めて出会われる自己の現実相に他ならないのである。しかも、そこに「自力作善のひと」と「煩惱具足のわれら」とが対照的に語られていることに注意する時、前者は飽くまでも個別的意識を指すのに対して、後者はその「自力の心がひるがえ」されたところに見出される全人的自覚を表わすことが明示されていることを領解出来るであろう。そこに、「善人なおもて往生をとぐ、いわんや悪人をや」という言葉は、親鸞自身の言葉でありながら、それがそのままより根源的には如来の本願そのものであり、親鸞の言葉として受肉化した如来自身の約束の表明であると領解される意味がある。

次に第四条に示された慈悲の問題について見ると、そこにも特に越後流罪以後において、親鸞が身をもって体験した民衆との深い愛の交わりが窺えるが、この言葉によって我々に直ちに想起せられるのは、次のような二つの事柄であろう。その一つは、恵信尼文書に記された、寛喜三年の内省に見られる三部經千部説誦という出来事であり、今一つは、親鸞の晩年に興った善鸞事件である。前者は天災や権力者の抑圧に苦しむ、直接生産者としての同朋に対する

親鸞の止むに止まれぬ祈りから行われたものであり、恵信尼文書は、深層意識における執著心に対しての親鸞の深い洞察を語っているが、我々はそれと共に、そこに親鸞の深い愛と祈りの心を読みとるべきであろう。それに対して後者は、最愛の子に対する信頼の挫折であり、恐らく親鸞はそこに、観経に説かれた韋提希の愚痴を己れ自身の愚痴として聞きとる場に立たされたのではなかったかと思われるが、恐らくそのような出来事を通して、「しかれども思うがごとく助けとぐること、きわめてあり難し」という、この絶望の底から発せられた言葉は、親鸞の生き方そのものを、「いそぎ仏になりて大慈大悲心をもて思うがごとく衆生を利益する」という、浄土の慈悲の実現へと決定付ける言葉として表明せられたのであろう。実に、親鸞が慈悲に聖道と浄土の「かわりめ」を見出したのは、決して学問的解釈からではなかった。それは何よりも彼自身における愛の実践の限界に直面することによってであり、親鸞によって還相廻向が強調せられたのも、そのような現実とのかかわりにおいてであったことを知るべきである。そしてそれと関連して考えられるのは、それに続く第五条・第六条・第七条の三条も、主として関東における伝道教化の中で直面せざるを得なかった問題と対決してゆく中で、親鸞の思

想として形成せられていったものではなかったかという点である。

第五条は、勿論、幼少にして両親と別れた親鸞にとつて、叡山修学時代から生涯かけて問い続けられた問題に対する、彼自身の解答を示すものである。そしてそれは、同時に日本人の宗教意識の中に、古くから今日に至るまで根深く浸透している、祖先祭祀信仰に対する厳しい批判を提示したものであった。祖先祭祀信仰には、自己の幸福のみを求めるエゴイズムがあり、それは祖先を自らの命の源泉として崇拜する純なる信仰心とは、全く質を異にするものである。親鸞がここで問うているのは祈りの宗教に潜在するエゴイズムの問題に他ならないのであり、それを御同朋御同行との命の連帯に対する願いに転じ深めてゆくことに他ならなかったのである。そこに示された、「一切の有生はみなもて世々生々の父母兄弟なり」という言葉は、恐らく往生要集上巻末（聖全一七六頁）に引用された、次の文に依られたものであろう。

『心地観経』（卷三）の偈に云うが如し、「世人子の為に諸の罪を造り、三塗に墮在して長く苦を受くれども、男女聖に非らざれば神通無く、輪廻を見ざれば報ゆべきこと難し。有情輪廻の六道に生ずること、猶し車輪の始終

なきが如し。或いは父母と為り、男女と為りて、世々々に互いに恩有り。」若し極楽に生ぜば、智慧高明にして神通洞達し、世々生々の恩所知識、心に随いて引接せん、天眼を以ては生処を見、天耳を以ては言音を聞き、宿命智を以ては其の恩を憶い、他心智を以ては其の心を了り、神境通を以ては随逐変現し、方便力を以ては教誡示導せん。」

今これによつて考えると、そこには何よりも先ず、無始時來の六道輪廻における連帯感が深く命の根源に受止められておること、そしてそれを通して、そこに仏の慈悲に基づく新たな連帯が求められていることを見出すことができよう。その連帯感は恐らく、越後から関東にかけて、地獄のような苦悩に充ちた現実を生き続ける群萌と深く交わつてゆく中で、親鸞自身に実感として受止められていったものではなかつたであろうか。実に親鸞の人間観の根柢をなす徹底した宿業観も、現在の身に内観せられる無限の過去世における命の連帯の上に見出されたものであり、親鸞が還相廻向を重視し強調した現実的根柢も亦、そこに見出されるものである。

次の第六条に示された師弟論は、まさしく後序に引かれた信心同一の御物語に対応するものであり、吉水教団、更

には積尊の原始教団の歴史的再現である関東原始教団の根本理念を、明確に打ち出されたものであることは明らかである。親鸞にとつて、御同朋御同行を主体とする念仏教団は、本来、如来より賜わりたる信心を核としてこの世に生まれ開かれた、如来の教団に他ならなかつた。それは、如来より賜わりたる浄土の教団として、決して私有化されてはならないものであつた。にも拘らず、そのような親鸞の願いに反して、教団の私有による体制化への方向が生まれていたのであり、そこに教団の指導権をめぐつての師弟の派閥化が起つて来る歴史的宿命がある。親鸞が晩年に著わした、「自然法爾章」の末尾に、「よしあしの文字をもしらぬひとはみな、まことのこころなりけるを、善惡の字しりがおに、おおそらごとのかたちなり、是非しらず、邪正もわかぬこの身なり、小慈小悲もなければ、名利に人師をこのむなり」とあることを注意するなら、親鸞自身の内面にも、そのような師弟の關係における名利欲が全く働かなかつたとは云えないであろう。恐らく親鸞はそのような「名利に人師をこのむ」どす黒い意識を自己の中に見詰め、それと敢しく対決してゆく中で、「よしあしの文字をもしらぬ」御同朋御同行を主体とする如来の教団の確立を志向していったのではなからうか。故にこの第六条に示された

「親鸞は弟子一人ももたず候」という立場の表明の内面には、親鸞の深い懺悔があることを知るべきであろう。

次の第七条に示された革命的な宣言は、古くから日本民族の中に深く根をおろし、政治機関に陰陽寮が設置されていた程、劇しい政治社会の転換期における不安と動揺の中で更に広まっていた、シャーマニズムへの鋭い宗教批判であり、そこには親鸞の入闕以前にすでに広く教線を張っていた天台、真言流の咒術的宗教への厳しい対決の姿勢を見ることができよう。親鸞がそこで訴えているのは、我が身における業報を引き受けることのできない無自覚な心が、天神地祇を恐れ祭るといふ咒術信仰を生み出してゆくのであり、いかなる業報も自らの罪業として引き受けてゆく時、そこに初めて天神地祇への恐れから解放され、独立者として無碍の一道を歩む者に再生してゆく、人間解放の道が開かれるということに他ならない。故に、この第七条に示された、「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」という第一の命題と、「罪悪も業報を感ずることあたわず、諸善も及ぶことなき故なり」という第二の命題とは、外と内に対する批判を通して、念仏者の独立を明らかにせられたものであるが、それは又、第二の命題が明らかにならない故に、第一の命題

に示された、「天神地祇への敬伏、魔界外道の障碍」が生起してくることを表わされたものと理解することが出来るのでなからうか。かかる神祇信仰の否定は、既に化身土卷末巻において、「仏に帰依せば、終に更その余の諸天神に帰依せざれ」という涅槃経や、「優婆夷、この三昧を聞きて学ばんと欲わん者は^到、自ら仏に帰命し、法に帰命し、比丘僧に帰命せよ。余道に事うることを得ざれ、天を拝することを得ざれ、鬼神を祠ることを得ざれ、吉良日を視ることを得ざれ」という般若三昧経の文をより処とし、更に大集経を始め、数多くの経論を引用して、徹底的な批判を展開せられたものであった。殊に、仏教と道教との対比論である弁正論を引用せられているのは、中国の道教が我が国の神道を組織化する機能を果している事実を照らして、道教と共に神道を批判せられる意図があったものと考えることが出来るであろう。今それを詳細に論述することはできないが、そこに、「出家の人の法は、国王に向いて禮拜せず、父母に向いて禮拜せず、六親に務えず、鬼神を礼せず」という菩薩戒経（梵網経）の文を引用せられていること等は、仏教であることを放棄して外道化していた聖道門外教への批判であるが、そこに、飽くまでも公的な世界を志向した親鸞の批判精神が示されていることを注意す

べきであろう。

親鸞には、確かに神祇不拝という言葉は見出されない。しかし、化身土巻や愚禿悲歎述懐をよく熟読するならば、彼の内面的自覚としては不拝の精神が明確に生き続けたことが知られるであろう。そして、そのことは何よりも、この第七条に示された、「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」という極めて大胆な発言が、神祇不拝というよりも、もっと強い形でもって、神の支配からの人間の独立を表明したものであることよって明らかである。既に先哲によって注意せられたごとく、教行信証も、真実教の開頭に始まって、化身土巻(末巻)に引用せられた「事うること能わず、人焉ぞ能く鬼神に事えんや」という論語の文によって結ばれている。それは、親鸞において、いかにこの問題が深く問われているかを証左して余りあるが、この言葉は、今日尚革命的宣言として生き続けておると云わねばならないであろう。そしてそれは、単に疑似宗教に対する批判に留るものではなく、真宗教団を含めた凡べての宗教に対する根本的な批判を提示したものと云わなければならないのである。

前上、第四条から第七条にわたる四条について、それは主として関東時代において明確化された親鸞の思想・信仰

を表明するものとして窺ってきたのであるが、それに続く第八条から第十条は、殊に晩年帰洛後の親鸞にとつて問い続けられた、念仏の信心の中に尚纏綿して止まない自力の執心、すなわち二十願の問題について解明されたものと見ることができるとはなからうか。すなわちそれは、まさしく信仰における自己疎外とも云うべき、信仰者にとつて最後の関門について問題を提起せられたものであり、人間における自力作善の分別がいかに捨離し難いものであるかを、自他の現状について厳しく批判せられたものに他ならない。実に大行大善と讃えられる念仏が凡夫の上に成就せられる時、それは非行非善という絶対否定を通してのみ可能なのであり、そこに念仏は、飽くまでも如来の行であって、凡夫の行ではないという証しもあると云わなければならない。すなわち、第八条の非行非善の問題は、化身土巻(本巻)において、経によって第二十願の意を明かされた、真門積の結釈に、「凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号を以って、己が善根とするが故に、信を生ずること能わず、仏智を了らず、彼の因を建立せることを了知すること能わず、故に報土に入ること無し」と述べられた、親鸞の悲歎に呼応するものである。ここでは、定散自力の行として総括される一切の宗教的、倫理的行の實踐に破綻しな

がら、なお定散心を捨て難い専修雑心の立場が問われているのである。それは信の純不純を通して、行の如実・不如実を徹底して問うた、親鸞によってのみ初めて見出された、信の内面に潜在する根源的課題に他ならなかった。

第九条は、その信仰の内面深くにひそむ期待心を、唯円との実存的対話を通して更に徹底してゆかれたものである。すなわちそこでは、喜ぶべきことを喜ばぬ身の愚かさにおいて念仏する身となったものが、何時しか念仏することによって、踊躍歡喜の心もち、天に躍り地に躍るほどに喜ぶ我が身を期待する者となってゆくこと、その信仰の中にひそむ期待性・幻想を吟味してゆくことを通して、所照の身の事実を徹底して解明してゆかれたものである。そこに我々は、信仰という名のもとにおける特殊な修道的人間の在り方がその根柢から否定されて、臨終の一念に至るまで凡夫として生き続けるより他はない宿業の身の事実が、微塵の誤魔化しもなく語り尽されているのを見ることが出来る。それは誠に、真の仏弟子の自覚に立つが故に、愈々内に深く見詰められてくる「誠に知んぬ、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、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快まざ恥づべし痛むべし」という、非僧の身における不喜不快

の痛みを表わすものである。がしかし、それは同時に仏の大悲のもとに、この業道自然の世界に安んじて随い、そこに宿業を尽して生きる道に立ち得た人にして、初めて語り得たところの徹底した人間肯定の讃歌であることを忘れてはならないであろう。

ここで、先きに触れた、第一条と第二条との対応性と、今の第八条と第九条の対応性に注意するなら、そこに我々は、法と機の対応性、すなわち、真実の教法は、師弟の実存的な出会いにおける対話を通してのみ、初めて見出され開示せられてゆくものであることが、明確に表わされていることを領解できるであろう。実に、第二条と第九条に共通する問題は、第一条と第八条に明かされた、罪福信という、信仰における最も根源的にして終局的な障壁を突破する唯一の契機は、善知識との邂逅という決定的出来事に求められるより他はないということであった。そこに教行信証化身土巻(本巻)に展開された課題が、この歎異抄においても、主題として展開されていることが知られるのである。恐らく先の第七条は化身土巻の末巻に対応し、第八・九条は、化身土巻の本巻に対応すると見ることは、荒唐無稽な誤った見方ではなからうと思う。

そして、それに続く第十条は、まさしく師訓篇の総結と

して、第一条の総論に対応するものであるが、それは親鸞がこれまで窺って来た二十願の問題を深く追求してゆくことによつて、初めて到達し得た自然法爾の世界を開示したものであることは、説明を要しないところであろう。そこに示された、「念仏には無義をもて義とす、不可称不可説不可思議の故に」という一句は、法然の言葉としては唯一カ所、法然が死の直前である建暦二年正月二日に認めた知恩院蔵「度念経」の奥書に見出されるものであるが、親鸞晩年の消息には、「如来の御ちかいなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおおせごとにてありき」という言葉

が、数カ所にわたつて見出される。或いは、親鸞は、この言葉を唯一度聞いたものであったかも知れないが、親鸞はそれを、師の法然のつねの仰せとして聞きとつたに相違ない。しかし、それが彼れ自身の信念を語り表わす言葉として真に受肉化され尽す為には、これまで考察して来たような思想の遍歴があったことを注意しなければならない。すなわち、師訓篇十条は、第一条に示された吉水入室を通して、聞きとり得た本願成就の文が、第十条に語られた、この端的な言葉にまで結実されるに至つた歷程、換言すれば弥陀の誓願不思議を原点とする往生の歩みを表わされたものと云えるであろう。三経往生文類に、大経往生について

「この阿弥陀如来の往相廻向の選択本願をみたてまつるなり、これを難思議往生と申す、これを心得て他力には義なきを義とすと知るべし」と示されているのは、この第十条、更には師訓篇全体が、難思議往生の展開を表わすものであると、領解出来ることを指示するものと云えないであろうか。実に我々は、この短い言葉の上に、人間の自力分別心とその極限においてその底から破れ去つた処に、初めて開かれてきた無分別智の世界、仏教の目指す究極の世界が、極めて端的に語り尽されているのを見るのである。

前上、師訓篇に掲げられた、親鸞の信仰告白は、単に教義学的立場から生まれたものではなく、彼が直面した歴史的事実的狀況との深い関わり合いの中から会得せられたものであるという観点から、その構成についてきわめてさりそめな考察を試みてきた。それによつて我々は、はからずもそこに親鸞の生涯の歩みがあるまま浮彫りにされていることを見出し得たように思う。すなわち、師訓篇の総論である第一条と第二条は、吉水時代における入信の内景を、第三条は越後時代における信心の確かめを、第四条から第七条にかけての四カ条は関東時代における教化の諸問題を、第八条から第十条にかけての三カ条は、殊に晩年における信心の純化を表わすものとして領解することが出来る

のではなからうか。そしてそれは、第一条に明かされた往生をとぐるといふ、往生の信心が、親鸞の生涯を通して証明せられ、展開していった具体的な相を表わすものと見ることが出来るであらう。勿論それは、歎異抄を通して親鸞の実存に迫ろうとする者の側からする、一つの解釈の提示であつて、歎異抄の作者である唯円自身が、そのような意図でもつて、師訓篇十条を展開していったものと云おうとするものではない。ただそれによつて、我々がここで改めて確認しておかねばならないのは、この歎異抄に語られた、親鸞の言葉を、我々自身の言葉として発音するために、我々自身が自己の置かれてゐる歴史の実存状況と深く関わり合つてゆくことが必要とせられるということであらう。そして、我々が夫々の問題意識において歎異抄と出會つてゆく時、そこに歎異抄の伝統せられてゆく歴史が新しく創造されてゆくのであり、それがそのままアミダの本願が歴史の上に実現せられてゆく歴史でもあることを知るべきであらう。

(二)

次に歎異篇の構成について見るなら、すでに了祥師によ

つて指摘せられたごとく、第十一、十二、十三の三条は、師訓篇の初めの安心訓と呼ばれる第一、二、三の三条に対応することは、容易に領解できるところである。但、それを近角師のごとく、歎異篇全体を師訓篇に対応せしめて考えようとすることは、いささか無理があると云わなければならぬ。歎異篇八カ条の構成について、従来一般的に用いられてきたのは、了祥師による次の分類であらう。

(1) 誓名別信計

11 誓名別信計

12 不学難生計

15 即身成仏計

17 辺地墮獄計

(2) 専修賢善計

13 怖畏罪惡計

14 念仏滅罪計

16 自然廻心計

18 施量別報計

異義の綿密周到な研究に基づいて、歎異抄を厳密に解説せられた了祥師の説に対して、多少でも批判を加えることには、随分躊躇せざるを得ないが、しかしそこには尚、考慮すべき点もあるのではないかと思う。

その一つは、第十一条は、一念義の系統に立つ誓名別信計と、多念義の流れを汲む専修賢善計という、聖人滅後の原始教団において表面化してきた二つの異義について、総括的にその基本的立場を明らかにし、それを批判せられたものであり、それは師訓篇第一条の前半と後半に対応し合

うものように思われる。すなわち第十一条の前半は、弥陀の誓願によって救われてゆくことを思想化することによって、念仏申さんとおもいたつ心となつて働く法蔵の願力を見失うものであり、その後半は、人間の相対的な分別意識でもって念仏の法を捉えることにより、念仏を救済の爲の手段と化することによって、仏との二元的な相対関係を離れることが出来ないため、現生不退の立場に徹し切れない者であると云えよう。故にそれを、誓名別信計にのみ限ることには、なお問題があるのではないかと考えられる。

次に、「本願を信じ念仏を申さば仏になる、その他いづれの学問かは往生の要なるべきや」と、真向から浄土真宗における宗教的実践道としての、教行信証の立場を明示せられた第十二条は、往生の要とはならない観念的な学問への批判であるが、これは第一条、及び第十一条の前半に示された問題を更に継承し展開せられたものと見る事ができよう。すなわち「往生をばとぐる」という、人生を自覚的に生きる力を生み出さないような学問への痛烈な批判であつて、学問と人生との二元的立場に立つ者に対し、学問する主体性そのもの、及びその学問の現実的意義を問うものと云うべきである。

それに対して第十三条は、まさしく第三条の悪人正機説

と対応するものではあるが、それは第一条及び第十一条の後半に問われた善悪の彼岸への超越という問題に対して、親鸞の深い人生経験及びその人間観から全く新しい立場を提起せられたものと云えないであらうか。すなわち、善悪の彼岸への超越は、宿業の自覚に徹し、それを引き受けてゆく処のみ成立つこと、それ以外の超越は所詮観念的立場を脱し切るものではないことを明示されたものと見る事ができよう。そして、それをもし先の第十二条との対応性の上で捉えるならば、それは往生の要としての学問と、業縁的存在としての人間との関わりという問題について、説明せられたものと云うことも、或いは可能でないかと思うが、それらの点については、別の機会に考えたいと思っている。

次の第十四条と第十五条については、後に更めて論ずるので、ここでは省略するが、この二条は前上の問題を承けながら、更にそれを往生と成仏という問題に移して展開せられたものと云えるであらう。

そして更に次の第十六条と第十七条は、信心と疑惑の問題について、その果報としての報土と化土の問題との対応性の上から論証せられたものと見る事ができるのでなからうか。すなわち、第十六条は信心とは、生涯悪人である

ことから離れ得ない凡夫であることを徹底して信知する、唯一度びの回心を本質とするものであることについて明確にせられたものであり、第十七条は信心確立せずして化土に往生せる者も、遂には報土に往生することを明らかにせられたものである。

そこに我々は、唯円にとって重大な課題とせられていたものが、まさしく二十願位における仏智疑惑から、十八願位における報土往生への転入ということにあったこと、そしてそれこそは、宗祖における晩年の問題でもあったことを知ることができるのであり、その根本問題に対する解答こそ、「弥陀の誓願不思議」ということに他ならなかったのである。

前上のごとく、歎異篇を二条づつ対応せしめて考察することは、余りに作意的に過ぎるといふ批判を受けるかも知れない。しかし、師訓篇にしても、又歎異篇にしても、それは一条づつ夫々独自の課題と意義をもって展開せられているものではあるが、その展開においては、ある種の必然性乃至は相関性が見出されるのであり、小論において行った解釈も、それを探るための一つの試論として許されてよいのでなからうかと考える。

最後に施量別報の異義と呼ばれる、第十八条について触

れておくと、了祥師はこれを専修賢善計に属する問題として捉えられているが、果してそのように一方にのみ限定してよいであらうか。それは専修賢善計の側と共に、誓名別信計の側にも属する問題ではなからうか。何故なら、唯円がそこで指摘しているのは、教団がこの世に存在する唯一の存在理由は、それが如来より賜わりたる同一信心を体とする信仰の共同体であることに求められるものであって、教団がそのことを見失う時、それはもはや信仰という仮名を被った一種の搾取集団と化してしまふ危険性をもつという、教団の体制化に対する厳しい告発に他ならないのであり、それは恐らく何れの側にも共通する問題であると考えられるからである。すなわち唯円は、そこで信仰による救済の問題が、布施の多少によって左右せられるという教団の世俗性に対して、その誤りを指摘し、飽くまでも信仰の純粹性に徹して生きるところにのみ、教団の本来性を回復する道が開かれることを語っているのである。

二

前上、歎異抄の構成について、極めてかりそめな試論を提起してきた。それによって、歎異抄の根本主題は、「弥陀の誓願不思議にたすけられまいらせて往生をばとぐる」

という一点にあることを、ほぼ了解することが出来たように思う。そして、歎異抄の使命は、その先師口伝の真信に立脚し、そこに帰ることを念じて、当時の教界における自見の覚悟を厳しく批判してゆくことであつたことは、既に小論のはじめに触れたところである。その意味において、本書の中心をなすものは、歎異篇八カ条であるが、その中であつて、浄土真宗の中心問題である往生成仏の問題につき、誤つた立場を徹底的に批判してゆく、教判論の立場から、それを解明したものが、第十四条と第十五条に他ならない。故に以下、その点について、先ず第十四条の問題点を明らかにし、次に、それが第十五条ではどのように展開せられているか、そして更に、両者の対応性によって何が問われているのかという順序に従つて、若干の考察を試みたいと思ふ。

(一)

第十四条は、了祥師の指摘せられたごとく、専修賢善計に属する問題について論じたものであり、念仏による滅罪を主張する者に対する批判である。その異義者の基本的立場は、第三条に示された「悪人なお往生をとぐ、いかにいわんや善人をや」という世人としての自意識であり、第十

三条に明かされた、宿業の身に対する信知の開かれない自力作善の人であり、罪福信に深く執られて、そこから離れ得ないものである。そこでは、少くとも、真摯に罪悪感が問題にせられているのであり、観経の下々品に説かれた、「一念に八十億劫の重罪が滅せられる」という経文を依り所として、念仏による滅罪が往生の条件、資格として主張されているのである。しかし、その極めて真摯に己の罪を問うている、その求道心の内面に、実は罪を対象化しそれを克服する道として念仏の力を頼む、自力への信頼が深く潜んでいることを見逃すことなく、唯円はそれを厳しく告発しているのである。勿論、唯円は念仏による滅罪を説かれた観経下々品の教説に対し、疑義を懐いている訳では毛頭ない。彼がそこで問うているのは、經典の言葉を人間的分別心でもって解釈し、そこに説かれた滅罪ということに執われ、そのために念仏を手段化してゆく自力への執心であり、そこに云わば人間による念仏の律法化という誤ちが犯されているということである。我々はここで、曇鸞が同じく観経下々品の教説に基づき、念仏と罪業の軽重について論証していることを想起する。すなわち曇鸞は論註上巻末の八番問答及び略論浄土義において、罪業の深さに気付くが故にそれを恐れ戦くの余り、却つて念仏の力に

不安を懐き、それを疑う者や、或いは全く第三者的な立場に立って、念仏の無力を云々する者に對し、在心、在緣、在決定という三在積を用いて、念仏と罪業の質的な相違性を明確に弁別し、念仏による滅罪の徳を解明している。それに對し、今唯円がとり挙げてゐるのは、念仏の力への懷疑ではなく、寧ろ念仏の律法化ということにあり、その根底に潜む罪意識における無知性とでも云うべきものである。云い換えれば、己の罪に執られる心そのものが、実は却って己を己自身の実存から疎外せしめ、己自身を失わしめてゐることを、問うてゐるのである。

その異義者の立場に對して、唯円が提起しているのは、「弥陀の光明に照されまいらする故に、一念發起するとき、金剛の信心を賜りぬれば、已に定聚の位に撰めしめまいて、命終すれば、諸の煩惱惡障を転じて、無生忍をさとらしめたまうなり」という、滅罪の論理に代る転成の論理である。それは罪の意識による悪無限的な自己反省の立場の限界を通して、罪の自覚に徹してゆく中から開かれた信仰の論理であり、そこには人間の側からする罪の克服という観測的な希望は、宗教における一種の幻想として否定せられ、罪の克服ではなく、実存の全体を罪惡深重煩惱具足の凡夫として信知し引き受けることが、むしろ信仰の力

による促しとして強く要求せられてゐるのである。

もともと転成の論理は、煩惱や涅槃を実体的に捉え、それに固執してゆく人間の相対的な分別意識を一切戲論として空じ、無自性空という本来の自覚に立って、執著心からの解放を志向する大乘仏教に基づくものである。それを實踐的に究明した瑜伽唯識の立場でもまた、その基本的論理とされる三性説が、識における轉換をその主題とし、遍計所執として現成してゐる依他起性としての識が、その本来性を回復した円成実性に轉換せられてゆくことを、實踐的、論理的課題としてゐることは周知のところであろう。

浄土教の立場からそれを明確に基礎付けたのは、他ならぬ曇鸞である。すなわち、曇鸞は論註下巻において、浄土への往生は、一切の実体論的立場が否定し尽された無生の生としてのみ成り立つことを、浄土と往生の本質論に立って弁証した後、しかし、それは、無分別智を証得した上品の人にして可能であつて、実体論的意識を離れ得ない下々の衆生にとっては、遂に不可能ではないかという問いを設定し、それに対し、転成の論理をもって、実に明確な答を与えてゐる。それによると、曇鸞は先ず、「彼の清浄仏土に阿弥陀如来無上の宝珠まします、無量莊嚴功德成就の帛を以つて、曇んでこれを往生する者の心水に投ずれ

ば、豈に生見を転じて無生智と為ること能わざらんや」と、罪の転成を可能ならしめる根源的な力を、本願の名号として捉え、次いでそれを、氷上燃火の譬を借りて解説している。それは親鸞によって、高僧和讃曇鸞章に、次のごとき一連の和讃によって讃嘆せられていることは、恐らく周知のことであろう。

無碍光の利益より 威徳広大の信をえて かならず煩惱
のこほりとけ すなわち菩提のみづとなる
罪障功徳の体となる こほりとみづのごとくにて こほ
りおほきにみづおほし さわりおほきに徳おほし
名号不思議の海水は 逆謗の屍骸もとどまらず 衆惡の
万川帰しぬれば 功徳のうしほに一味なり
尽十方無碍光の 大悲大願の海水に 煩惱の衆流帰しぬ
れば 智慧のうしほに一味なり

唯円がここに提起しているのも、その転成の論理に他ならないのであり、それによって初めて罪意識による苦悩から解放せられて、罪業の身を罪業のままに引き受けて生きる絶対自在の道が開かれることを教示するものである。ただそこで、「命終すればもろもろの煩惱惡障を転じて無生忍をさとらしめ給うなり」と述べられているのは、一見して現生不退を強調した親鸞の立場からは一歩後退するもの

のように見受けられる。しかし、唯円の立場は、「命終しなければ煩惱惡障は転ぜられないので、現生において転成ということとは不可能である」というのではないであろう。それは恐らく、煩惱の完全に燃焼し尽すことは、命終る時であり、そこにおいて転成の働きは真に果遂せられることを意味するものであることは、この第十四条の結びのところに、「つみを滅せんとおもわんは、自力の心にして、臨終正念をいのるひとの本意なれば、他力の信心なきにて候うなり」と、自力による臨終正念を鋭く批判し、他力の他心による正定聚不退転の立場を強調していることによつて、明らかであろう。実にこの第十四条の根本主題は、「撰取不捨の願をたのみたてまつれば、いかなる不思議ありて罪業をおかし、念仏もうさずしておわるとも、速に往生を遂ぐべし」という、本願の約束に対する絶対の信順にあり、そこに現生不退ということの、素材ではあるが、しかし極めて確かな心情が、見事に云い尽されているのを我々は見出すことができるであろう。

(二)

この十四条に続く第十五条は、第十四条の異義が専修賢善計に属するのに対して、誓名別信計に属するものであ

り、天台・真言等の聖道門仏教、及びその影響を受けて、現生不退を強調するの余り、知らず識らずの間に、それが観念的な即身成仏に変質されているような浄土門の在り方に対し、厳しい批判を展開せられたものである。すなわちそこでは先づ、真言・天台においてその実践的課題として、標榜せられる即身成仏という究極の証果は、すべて観念成就のさとりであると、一言のもとにその本質を抑えられ、その究極的理想を真に実現するためには、それらの人々と雖も、遂には次の世における順次生のさとりを求めなければならぬと、現生における即身成仏を主張することの観念性を厳しく指摘している。勿論、ここで語られた観念成就のさとりという言葉は、止観という極めて高度な宗教的实践によってのみ初めて到達されるものという意味において用いられたものであるが、それが唯円の批判を通して確かめられてくる時、それは観念的な立場に留るものであるという意味をもつてくることになるのである。そしてそれに対して、唯円が明らかにしたものは他力浄土の宗旨は、飽くまでも「今生に本願を信じて、かの土にして覚りを開く」という往生成仏の道に他ならないということである。故にここで問題にせられているものは、先の第十四条が往生の問題であったのに対し、さとりとしての成仏の問

題であるが、そこに唯円が、聖道門における観念成就のさとりという言葉に対し、「一切の衆生を利益せんときにこそ、さとりにては候え」と云っていることを、注意すべきであろう。すなわち唯円は、そこで一応聖道門仏教で云うさとりと、浄土門におけるさとりとを明確に区別して、前者で云われるさとりは、飽くまでも個人の立場に留るものであり、その限りに於いて有上涅槃と云わなければならぬことを指摘するのである。有上涅槃とは、静的乃至は完結的に捉えられた涅槃の状態であり、それを根拠とすることによってそこから無限の還相の働きが生れてくる、動的乃至過程の意味をもった無上涅槃とは区別されるものである。それは個人的立場における涅槃と、全人的立場における涅槃との相違と云ってもよいであろう。故に唯円がそれによってまさしく云わんとしているものは、親鸞が教行信証証卷の劈頭に掲げた、「謹んで真実証を顕さば、則ち是れ利他円満の妙位、無上涅槃の極果なり」という一句の意味に他ならない。すなわち、先の第十四条が真実の信とは何かを明らかにするものであったのに対し、第十五条は、その真実の信によって聞かれる真実の証とは何かを表わさんとするものである。しかし、唯円の批判の眼は、ただ聖道門仏教の観念性を批判することにのみ向けられたのではな

く、寧ろその本意は、浄土教の中にそのような聖道門的な意識が介入していることを飽くまでも正すことにあったと云わなければならぬ。そのことは、「金剛堅固の信心のさだまるときをまちえてぞ 弥陀の心光撰護して ながく生死をへだてける」という善導和讃を引用して、「信心の定まる時に、ひとたび撰取して捨てたまわざれば、六道に輪廻すべからず、然ればながく生死をば隔て候ぞかし、此の如く知るを覚るとは云い紛かすべきや」と云っていることの上に明らかである。本願力廻向の教学に立つ親鸞において信と証、住正定聚と必至滅度とは全く不可分離の関係にあり、住と必至とは同一事実のもつ二義性に他ならなかつた。通常、二元的対立的に捉えられ易い正定聚と滅度を、住正定聚故必至滅度という同一事実として、現在における信の一念の直下に捉えること、そのことが浄土真宗において仏法を明らかにした親鸞教学の独自性でもあることは、今更説明するまでもないことである。しかし救いと覚りを明確に区別し、現生において云われることは飽くまでも救いということであって、決して覚りということではないという唯円の批判は、一見いかにも親鸞の立場と異って、信と証、住正定聚と必至滅度を同一事実の二義性と見ずに、飽くまでも区別してゆくもののように見られるでもあろう。

信心が単なる超越的存在への信仰と区別されて、信心の自覚として表わされる時、その信心における救いは、同時に自覚におけるさとりを内包するものと見ることができのではなからうか。救いとさとりを区別することよりも、むしろ救いにおけるさとりの道を明らかにするところにこそ、浄土真宗の独自性があると云うべきではなからうか。唯円は何故にかくまでも現生における覚りということを拒否しようとするのであろうか。そこには、覚りとは積尊のごとく応化身を示現して、衆生を説法利益することであるという、明確な概念規定がなされていることを知るべきであり、その限りにおいて成仏は、飽くまでも来生においてであるという一点を踏み外すことは許されないとこの基本的立場が示されている。しかし我々がここで注意すべきことは、唯円がそのことに関する限りは一点の会通や妥協を認めないとする、頑ななまでに強固なその姿勢の根柢にあるものは、臨終の一念に至るまでは、煩惱具足の凡夫として、さるべき業縁の世界を生き続ける身であるという、透徹した現実認識の上に立っているということであろう。実にその徹底した宿業感こそ、歎異抄の著者である唯円がよって立つ根本の立場に他ならなかつたのであり、それであって初めて、天台、真言の立場をも、観念成就のさとりな

りと一言の下に批判し去ることも可能であったのである。

あとがき

前上、歎異篇の中で、浄土真宗の根本問題である往生成仏の問題が、教判論の形をとって展開せられている第十四条と第十五条の二条について、極めてかりそめな考察を試みてきた。それによって気付かされたことは、往生の意味

らかにするという、実存の根本に根ざす問題であるが故に、それは決して終ってはおらないのであり、人間の生きていく限り継続せられてゆかねばならないものである。差し当って、今の問題に関連してここで考えられるのは、次の事柄であろう。

を解明した第十四条は、教行信証信巻別序において、親鸞が浄土仮宗に対し、「定散の自心に迷うて、金剛の真心に昏し」と批判したものに対応し、成仏の意味を解明した第十五条は、そこにおいて親鸞が、「性唯心に沈んで、浄土の真証を貶す」と批判したものに対応するということである。そこに我々は、親鸞の批判的精神が、唯円によって継承せられ、先師口伝の真信としての他力真宗の伝統が形成せられてきた歴史的事実を、改めて再確認することができるであろう。そしてそのことは又、現代の我々に対して、我々が直面する現代の歴史的状况の中にあつて、厳しく自他を批判してゆくことにより、往生成仏という人間成就の道を正しく開闡してゆく歴史的使命の課せられていることを告示するものでもある。実に、親鸞が荷負い、唯円が継承した仕事は、人間の存在理由を明

第十四条において批判せられた念仏滅罪の問題は、浄土真宗の信者の中にも依然として根強く生き続けているものであるが、それは更に新興宗教という形をとって行われている功利的呪術的な宗教への批判として展開せられるべきものであり、第十五条において批判せられた信仰の觀念化の問題は、一部の進歩的な知識人からなされる浄土教批判に対する応答という態をとって展開せられてゆくべきものであろう。すなわち、前者に対しては、真宗としての信心の自覚の意義を、後者に対しては、信心の成立根拠としての浄土の意義を、更らに徹底して明らかにすることが迫られているのでないかと思われる。(四七・五・二九)

(本学教授・真宗学)